درسِ مسلم

جلد اوّل

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "صحیح مسلم"

تخریج وتعلیق

مولانا اعجاز احمد صمدانی

مولانا طاہر اقبال

ادارۃ المعارف کراچی

جلد اوّل

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ
رئیس الجامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر "صحیح مسلم"

تخریج و تعلیق

مولانا اعجاز احمد صمدانی
مولانا طاہر اقبال

ادارۃ المعارف کراچی

باہتمام : محمد مشتاق شیخ
طبع جدید : ذی قعدہ ۱۴۳۳ھ - اکتوبر ۲۰۱۲ء
مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر : ادارۃ المعارف کراچی

ملنے کے پتے :

ادارۃ المعارف کراچی
احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی
فون: 021-35123161، 021-35032020
موبائل: 0300 - 2831960
ای میل: imaarif@live.com

- مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴
- دارالاشاعت، اردو بازار کراچی
- ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور
- بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی
- مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرستِ مضامین

❊❊❊

پیشِ لفظ

بقلم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم، وعلیٰ اٰله واصحابه اجمعین، ومن تبعهم باحسان الی یوم الدین، اما بعد.

یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم اور ناچیز کے اساتذہ اور بزرگوں کی دُعاؤں کا ثمرہ ہے کہ مجھ ناکارہ کو ۱۳۹۲ھ سے، یعنی ۳۳ سال سے صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل ہے۔

اس درس کی تقریر سب سے پہلے مولانا محمد عبدالغفار ارکانی صاحب نے ۱۳۹۲ھ ہی میں قلمبند کی تھی، جو اُس وقت جامعہ دارالعلوم کراچی کے دورۂ حدیث کے طلبہ میں ممتاز سمجھے جاتے تھے، اور اب ماشاء اللہ پُرانے تجربہ کار عالم دین ہیں اور ایک بڑے تعلیمی ادارے سے وابستہ ہیں۔ پھر اس کی ایک کاپی میرے پاس بھی رہی جس میں ناچیز کچھ کمی بیشی اور ردّ و بدل اپنے نئے مطالعے اور تازہ ترین علمی تقاضوں کے مطابق تقریباً ہر سال کرتا رہا۔

پھر ۲۴ سال بعد ۱۴۱۶ھ میں ہمارے دورۂ حدیث کے ایک اور ہونہار بنگلہ دیشی طالبِ علم مولوی محمد عبدالغفور سلّمہٗ نے اس کی صاف کاپی تیار کی۔ اللہ تعالیٰ اِن دونوں اہلِ علم کو جزائے خیر عطا فرمائے، اور ان کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔ پچھلے کئی سال سے ایک ناشر ادارہ اس تقریرِ درس کو میری اجازت سے شائع کرتا رہا ہے۔

لیکن اوّلاً تو مجھ جیسے ناکارہ کا درس ہی کیا کہ اُس کی طباعت سے اہلِ علم کے فائدے کی توقع کی جاتی۔

ثانیاً:- آج سے پہلے اس ''درسِ مسلم جلدِ اوّل'' کے جتنے ایڈیشن شائع ہوئے ہیں وہ صرف ''کتاب الایمان'' کے اُصولی مباحث تک کی تقریر پر مشتمل تھے، ''کتاب الایمان'' کی احادیث کی تشریح اور متعلقہ تفصیلی مسائل جو طلبہ نے مختلف برسوں میں قلم بند کئے تھے وہ اس میں شامل نہ ہوسکے تھے۔

ثالثاً:- طباعت سے پہلے اس تقریرِ درس پر جس علمی خدمت کی ضرورت تھی، وہ بھی نہ ہوسکی تھی، اس لئے اُس وقت اس کی طباعت و اشاعت قبل از وقت ہی معلوم ہوتی تھی، تاہم اُس ادارے کو اشاعت کی اجازت اس اُمید پر دے دی تھی کہ شاید اللہ تعالیٰ اس حالت میں بھی طلبہ کو اس سے کچھ فائدہ عطا فرمادے۔ چنانچہ پچھلے چند برسوں میں اس کے تین ایڈیشن شائع ہوئے، جن کو کمپوزنگ کی سنگین اغلاط کے باوجود طلبہ اور اہلِ علم نے نہ صرف برداشت کیا بلکہ پذیرائی اور تحسین سے نوازا، وللہ الحمد۔

اس وقت جو ایڈیشن ''اِدَارَۃُ الْمَعَارِفْ کَرَاچی'' کا شائع کردہ آپ کے ہاتھ میں ہے یہ بحمداللہ پچھلے ایڈیشنوں کی تصحیح شدہ شکل تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ ''کتاب الایمان'' کی احادیث کی تشریح و توضیح اور متعلقہ مسائل کی تفصیلات پر بھی مشتمل ہے، جو بعد کے دورۂ حدیث کے چند طلبہ نے قلم بند کی ہیں، اس کا مختصر حال آپ مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب کے قلم سے ''ضروری گزارش'' کے عنوان کے تحت اسی کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

نیز اس ایڈیشن میں ایک بڑا کام یہ ہوا ہے کہ جامعہ دارالعلوم کراچی کے ہونہار فاضلین مولانا اعجاز احمد صمدانی اور مولانا طاہر اقبال سلّمہما نے ناچیز کے مشورے سے اس پورے ''درسِ مسلم جلدِ اوّل'' پر مفید حاشیہ تحریر کیا ہے، اس کی تفصیل بھی آپ ''ضروری گزارش'' کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام ابنائے جامعہ دارالعلوم کراچی کے علم و عمل اور عمروں میں برکت عطا فرمائے جن کی مخلصانہ کاوشوں کے نتیجہ میں ''درسِ مسلم'' یہ کتابی شکل اختیار کرسکا، اور آئندہ آنے والے طلبہ کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے، اور ناچیز کے لئے بھی اسے ذخیرۂ آخرت بنادے، آمین۔ قارئین سے بھی اسی دُعا کی درخواست ہے۔

''درسِ مسلم'' کی جلدِ ثانی جو زیادہ تر احکامِ عملیہ، خصوصاً معاملات، اسلامی اقتصادیات و سیاسیات اور اسلام کے بین الاقوامی قوانین کی احادیث سے متعلق ہے، اُس پر حاشیہ و تعلیقات کا کام بحمداللہ جاری ہے، دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے بھی جلد حسن و خوبی کے ساتھ مکمل کرا کے طلبہ و اہلِ علم کے لئے نافع اور اس خدمت کو انجام دینے والوں کے لئے ذخیرۂ آخرت بنادے۔

ایک وضاحت:

جن حضرات کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورۂ حدیث کا منہج اور طریقۂ کار معلوم نہیں

اُن کے ذہنوں میں یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ ''درسِ مسلم'' کی جلدِ اوّل نئی اضافی شکل میں بھی صرف ''کتاب الایمان'' کے آخری درس پر کیوں ختم ہوگئی ہے؟ آگے کے مباحث اس میں کیوں نہیں آئے؟ حالانکہ ''کتاب الایمان'' کے آخر تک کی احادیث صحیح مسلم جلدِ اوّل کا صرف چوتھائی حصہ ہیں۔

اس لئے یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میرے والدِ ماجد، جامعہ دارالعلوم کراچی کے بانی وصدر، مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہٗ اپنے زمانے میں دورۂ حدیث کے اسباق کے طریقِ کار میں یہ خامی محسوس فرماتے تھے کہ دورۂ حدیث کا ہر اُستاذ اپنے سے متعلق کتاب کے شروع کے اَبواب تو نہایت شرح وبسط اور سیر حاصل دلائل کے ساتھ پڑھاتا تھا، لیکن سہ ماہی امتحان کے بعد درس مختصر ہونے لگتا تھا، اور آخری سہ ماہی میں تو احادیث کی صرف قراءۃ ہی ہوتی تھی، اس طریقۂ کار کا نقصان یہ تھا کہ طلبہ کے سامنے کتاب الایمان، کتاب الطہارت اور کتاب الصلوٰۃ کے اَبواب تو اتنی شرح وبسط اور تفصیلی دلائل کے ساتھ بار بار آجاتے تھے کہ بسااوقات وہ ضرورت سے بھی بہت زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ تقریباً ہر کتاب کے شروع میں یہی اَبواب ہوتے ہیں اور ہر اُستاذ انہی کو تفصیل سے بیان کرتا تھا، لیکن باقی اَبواب کی ضروری تشریح وتفصیل سے طلبہ تقریباً محروم ہی رہ جاتے تھے۔ اس سنگین محرومی سے طلبہ کو بچانے کے لئے حضرت والدِ ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے علم حدیث سے متعلق تمام درسی مباحث ومسائل اور ان کی تفصیلات کے بیان کو دورۂ حدیث کی کتابوں میں اس طرح تقسیم فرمادیا تھا کہ اُستاد کچھ اَبواب کے تحقیقی مباحث ومسائل ایک کتاب کے درس میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کردے، اور کچھ دوسرے اَبواب کے مباحث شرح وبسط کے ساتھ دوسری کتاب کے درس میں بیان کردیئے جائیں۔ اور کچھ اَبواب کے تیسری کتاب میں، غرض علم حدیث کے تمام اَبواب پر سیر حاصل بحثیں مختلف کتابوں میں متعلقہ اساتذہ کے ذریعہ سے آجائیں۔ جن اَبواب کو ایک کتاب میں شرح وبسط اور مفصل دلائل کے ساتھ پڑھایا جارہا ہو ان اَبواب کو دوسری کتبِ حدیث میں اتنی تفصیل سے نہ پڑھایا جائے۔

چنانچہ اُس وقت سے (تقریباً ۳۴ سال سے) جامعہ دارالعلوم کراچی میں بڑی حد تک اسی نئے طریقہ پر عمل ہورہا ہے، اس طریقہ کے تحت صحیح مسلم کا درس مندرجہ ذیل معیار کے مطابق جاری ہے:-

صحیح مسلم جلدِ اوّل میں:-

۱- مقدمۃ العلم:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاذ اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔

۲- مقدمۃ الکتاب:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاذ اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔

۳- مقدمۃ الامام مسلم:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث کے ساتھ۔

۴- کتاب الایمان:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث کے ساتھ مع بیان مذاہب و دلائل۔

۵- کتاب الطہارۃ سے کتاب الحج کے آخر تک صرف قراءۃ، مشکل الفاظ اور مشکل عبارات کا حل، اور مشکل مقامات کی صرف بقدرِ ضرورت تشریح۔

۶- کتاب النکاح سے کتاب العتق کے ختم تک، عبارت کی تشریح اور مسائل و مذاہب فقہاء کا مختصر بیان بقدرِ ضرورت دلائل کے ساتھ۔

صحیح مسلم جلدِ ثانی میں:-

۱- کتاب البیوع سمیت آخر کتاب تک وہ تمام اَبواب جن کا تعلق فقہ یعنی اَحکامِ عملیہ سے ہے، اُن کا مفصل بیان شرح و بسط، مذاہبِ فقہاء اور ان کے دلائل کے ساتھ۔

۲- جلدِ ثانی کی باقی تمام احادیث کا ترجمہ اور اطمینان بخش تشریح و توضیح۔

یہی وجہ ہے کہ درسِ مسلم کی جلدِ اوّل میں صرف کتاب الایمان کے آخر تک کے مباحث ضبطِ تحریر میں لائے گئے ہیں، اور جلدِ ثانی میں صرف اَحکامِ عملیہ سے متعلق مسائل و مباحث۔

اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرفِ قبول سے نوازے اور طلبہ کے لئے نافع بنا کر ناچیز کے لئے بھی ذخیرۂ آخرت بناوے، آمین، واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

خادم طلبۂ جامعہ دارالعلوم کراچی

۴؍شوال ۱۴۲۵ھ

۱۷؍نومبر ۲۰۰۴ء

ضروری گزارش

بقلم مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب، اُستاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد لله رب العالمین، والصلوٰة والسلام علیٰ سید الأنبیاء والمرسلین، وعلیٰ اٰله وصحبه أجمعین، وعلیٰ کل من تبعهم باحسان الیٰ یوم الدین، اما بعد:-

سچ یہ ہے کہ آج میرے پاس ایسے الفاظ نہیں جن کے ذریعے میں بارگاہِ ذوالمنن میں اس نعمتِ کبریٰ کا شکر بجا لاسکوں کہ اُس نے محض اپنے فضل و کرم اور بے پایاں لطف و احسان سے درسِ مسلم جلدِ اوّل کی تخریج و تعلیق کی عظیم سعادت سے نوازا۔ دیکھا جائے تو اس کام میں ہمیں تین سعادتیں حاصل ہوئی ہیں۔

۱- استاذ الاساتذہ مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم کی عظیم شخصیت جو علمی دُنیا میں ایک مستند نام کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہے، ان کی تقریرِ درسِ مسلم کی تخریج و تعلیق کی سعادت۔

۲- علم حدیث جو تاجدارِ کونین سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پُرنور اَقوال و اَفعال کا مجموعہ ہے، اس کے ایک حصے کی خدمت کا شرف۔

۳- علم حدیث کی بھی ایسی کتاب جسے محدثینِ کرام نے بالاتفاق "صحیح" قرار دیا ہے یعنی صحیح مسلم، اس کی خدمت کا اعزاز۔

ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ، وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْم.

اگرچہ درسِ مسلم کی پہلی جلد عرصہ دراز سے شائع ہورہی ہے اور اس سے تشنگانِ علم خوب خوب استفادہ کر رہے ہیں، تاہم اس میں مسلم شریف جلدِ اوّل کی کتاب الایمان کے صرف بنیادی مباحث تک کی تقریر تھی، کتاب الایمان کی احادیث سے متعلق درسی تقریر ابھی تک منصۂ شہود پر نہیں آئی تھی، الحمد للہ اِس بار پہلی مرتبہ یہ جلدِ اوّل کتاب الایمان کے آخر تک کے تمام مباحث پر مشتمل ہے۔ نیز درسِ مسلم جلد اوّل کے نئے ایڈیشن میں حضرتِ والا مدظلہم کے

مشورے سے ان احادیثِ مبارکہ کا مکمل متن لکھ دیا گیا ہے جن پر حضرت والا مدظلہم نے کچھ کلام فرمایا ہے، البتہ طویل احادیثِ مبارکہ کے متن کے صرف ان حصوں کو درج کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے جن پر حضرت نے کلام فرمایا ہے، اس سلسلے میں قدیمی کتب خانہ کراچی کا چھپا ہوا صحیح مسلم کا نسخہ ہمارے پیشِ نظر رہا ہے۔

درسِ مسلم میں احادیث کے نمبر

درسِ مسلم کے نئے ایڈیشن میں احادیث کے ساتھ ساتھ "رقم الحدیث" لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلے میں شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے مشورے سے ہم نے "فتح الملہم" کے بیروت سے شائع شدہ نسخے کو پیشِ نظر رکھا ہے۔

کتاب الایمان سے متعلق جو حصہ پہلی بار اس جلدِ اوّل میں شامل ہو رہا ہے، یہ تین شرکاءِ درس کی قلم بند کی ہوئی تقریرِ مسلم کا مجموعہ ہے۔

۱۔ مولانا محمد عمیر صادق آبادی صاحب

۲۔ مولانا حفیظ اللہ ڈیروی صاحب

۳۔ راقم الحروف

اوّل الذکر دو حضرات نے ۱۴۱۹ھ میں حضرت الاستاذ مدظلہم کی درسی تقریر کو قلمبند کیا اور احقر نے ۱۴۲۱ھ میں درسی تقریر کو قلمبند کرنے کی سعادت حاصل کی، پھر ان دونوں برسوں کی تقاریر کو ملا کر حذفِ تکرار کے ساتھ ایک نیا مجموعہ تیار ہوا جس کی تبییض جامعہ کے ہونہار فاضل و متخصص مولانا عبدالجمیل صاحب نے فرمائی جو بحمداللہ اب جامعہ کے اُستاذ ہیں۔ پھر اس پر حضرت مدظلہم نے نظرِ ثانی بھی فرمائی۔

حضرت مدظلہم نے ایک مرتبہ احقر سے فرمایا کہ اگر درسِ مسلم کی نئی جلد تخریج و تعلیق کے ساتھ شائع ہو جائے تو بہتر ہوگا۔ احقر کے دِل میں حضرت مدظلہم کی اس مبارک خواہش کی تکمیل کا جذبہ شدّت سے پیدا ہوا لیکن اپنی تہی دامنی کی وجہ سے اس کی ہمت نہ پڑی، سوچ بچار کے بعد بندہ نے برادرِ مکرم جناب مولانا طاہر اقبال صاحب (حال متعلم درجۂ تخصص فی الافتاء جامعہ ہٰذا) سے تعاون کی درخواست کی، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے کہ انہوں نے نہایت خندہ پیشانی سے بندہ کی درخواست کو قبول فرمایا اور اس طرح بنامِ خدا تعالیٰ اِس کام کا آغاز ہوا۔

شروع کے خاصے حصے کی تخریج کا کام تو برادرِ مکرم مولانا طاہر اقبال صاحب نے

تن تنہا انجام دیا، البتہ گاہے گاہے احقر سے مشورہ کرتے رہے، اور کبھی ہم دونوں مل کر حضرت مدظلہم کی خدمت میں حاضر ہو کر مفید مشورے لیتے رہے۔ اور آخر کے کافی حصے کی تخریج احقر نے کی، اور اِس سلسلے میں ان سے اور حضرت مدظلہم کے مفید مشوروں سے مستفید ہوتا رہا۔ اِس دوران ترکی کے ہمارے ہم درس برادر مکرم مولانا درسون علی یلماز صاحب (فاضل و متخصص جامعہ ہذا) نے بھی وقتاً فوقتاً بندہ کی رہنمائی فرمائی، علاوہ ازیں حضرت مدظلہم نے ہم پر شفقت فرماتے ہوئے اپنے انتہائی قیمتی اوقات میں سے کچھ وقت نکال کر شروع کے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات کی تخریج پر نظرِ ثانی فرمائی، فجزاهم الله أحسن الجزاء.

تخریج کے دوران ہم نے درج ذیل اُمور کا اہتمام کرنے کی کوشش کی:۔

۱۔متن میں ذکر کردہ آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویّہ کی تخریج اور مفصل حوالے۔

۲۔متنِ تقریر میں جہاں کوئی حوالہ دیا گیا ہے اصل کتاب سے اس کا مقابلہ کرنا اور جہاں حوالہ درج نہ ہو وہاں حاشیہ میں اس کی تخریج بھی کرنا۔ البتہ جو حواشی اور حوالے حضرت مدظلہم نے خود تحریر فرمائے ہیں، ان کے آخر میں "من الأستاذ حفظهم الله" کے الفاظ لکھ دیئے گئے ہیں۔ اور کہیں کہیں ایسے بعض حواشی کے آخر میں حضرت مدظلہم نے خود ہی لفظ "رفیع" یا "رف" تحریر فرما دیا ہے۔ البتہ حضرت مدظلہم کے تحریر فرمودہ بہت سے حواشی پھر بھی اس میں ایسے موجود ہیں جن کے آخر میں اِن دونوں میں سے کوئی علامت درج نہیں کی جاسکی۔

۳۔لغت کی مستند کتابوں کے حوالے سے مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا بیان۔

۴۔ضروری اور مفید مختصر وضاحتیں اور حواشی۔

بارگاہِ الٰہی میں التجا ہے کہ وہ ہماری اِس ادنیٰ خدمت کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور اسے ہمارے لئے، ہمارے اساتذہ و شیوخ اور والدین کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے اور طلبہ اور اہلِ علم کے لئے نافع بنائے، آمین!

وصلّى الله تعالى على نبيّنا الكريم وعلى آله وأصحابه أجمعين

احقر
اعجاز احمد صمدانی
اُستاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۵ر شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ مطابق یکم اکتوبر ۲۰۰۴ء
بروز جمعۃ المبارک

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمة العلم

اُستاذِ محترم نے فرمایا:

الحدیث

الحدیث لغةً:- علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

الحدیث ضد القدیم، وقد استعمل فی قلیل الخبر وکثیرہ، لأنہ یحدث شیئاً فشیئاً۔ [۱]

اصطلاحًا:- اصطلاح میں اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں:-

فقال العلماء رحمھم اللہ: الحدیث: أقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأفعالہ۔ [۲]

اس تعریف میں تقریرات کی صراحت نہیں کی گئی اس لئے کہ افعال کے اندر تقریرات بھی داخل ہیں، اور تقریر کہتے ہیں اس کو کہ کسی مسلمان کے قول یا فعل کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو اور آپ اس پر نکیر نہ فرمائیں۔

''مقدمہ مشکوٰۃ'' میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی گئی ہے:-

انّ الحدیث فی إصطلاح جمھور المحدثین یطلق علی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفعلہ وتقریرہ۔ [۳]

---

(۱) تدریب الراوی ص:۲۳۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۔

(۳) مقدمہ مشکوٰۃ ص:۱۔

تو اس کا اور جو تعریف اُوپر بیان کی گئی ہے دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، صرف اختصار اور تفصیل کا فرق ہے، ان دونوں تعریفوں کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئے، کیونکہ احوالِ اختیاریہ آپ کے اقوال ہوں گے یا افعال، البتہ احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کا حلیہ مبارکہ اور ولادت با سعادت کا وقت ونحو ذلک اس تعریف میں داخل نہیں، لیکن احوالِ غیر اختیاریہ کا تعریف میں داخل نہ ہونا اس لئے مضر نہیں کہ ان سے کسی حکم شرعی کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ اس تعریف کو زیادہ تر علمائے اُصولِ فقہ نے اختیار کیا ہے (وھو الموافق لفنھم)۔

اور بعض علماء نے حدیث کی تعریف میں احوالِ غیر اختیاریہ کو بھی داخل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: "الحدیث اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ۔"[1]

اس تعریف کی رو سے وہ تمام روایات بھی جو احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کے حلیۂ مبارکہ اور وقتِ میلاد وغیرہ سے متعلق ہیں، سب حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئیں۔

وھٰذا التعریف ھو المشھور عند علماء الحدیث، وھو الموافق لفنھم۔

وجہ تسمیۃ الحدیث حدیثا

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے بیان فرمائی ہے۔

ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قرآنِ کریم قدیم ہے، حدیث کو اس سے ممتاز کرنے کے لئے اس کا نام "حدیث" بمعنی "حادث" رکھا گیا ہے۔[2]

لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "مقدمہ فتح الملھم" میں ایک لطیف وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے جو سورۃ "الضحیٰ" کی مندرجہ ذیل آیات سے ماخوذ ہے:۔

اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی ○ وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَھَدٰی ○ وَوَجَدَکَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی ○ فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْھَرْ ○ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْھَرْ ○

(۱) مقدمہ فتح الملھم ج ۱ ص:۳۔

(۲) مقدمہ فتح الملھم ج: ص:۱۰ وکذا فی تدریب الراوی ص:۴۲۔

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ[۱]

ان میں سے پہلی تین آیات میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، یعنی:-

۱- الإیواء بعد الیُتم.

۲- والهدایة بعد ما وجده ضآلًا، ای غافلًا عن الشرائع التی لا تستبدُّ بدرکها العقول.

۳- والإغناء بعد العیل أی الفقر.

ان تین انعامات کے ذکر کے بعد اللہ جل شانہ نے ان کے مناسب اُحکام بھی تین ذکر فرمائے جو لف ونشر غیر مرتب کے قبیل سے ہیں، اور وہ یہ ہیں:-

۱- (ترک قهر الیتیم) یہ "اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی" کے مقابلے میں ہے۔

۲- (ترک نهر السائل) "وَوَجَدَکَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی" کے مقابلے میں ہے۔

۳- (تحدیث بالنعمة) "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ" یہ "وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی" کے مقابلے میں ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ کو شرائع کا علم بذریعۂ وحی عطا کیا ہے، لہٰذا اس کا تقاضا ہے کہ ان شرائع کی جو ہدایت آپ کو دی گئی ہے وہ آپ دوسروں کو بتائیں، اور ظاہر ہے کہ یہ بتانا اور خبر دینا آپ نے اپنے اقوال و افعال اور تقریرات سے کیا ہے، اور انہیں کو "حدیث" کہا جاتا ہے، اس توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کا نام "حدیث" رکھنا قرآنِ حکیم کی آیت "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ" سے اس لطیف اشارہ پر مبنی ہے۔

لیکن زیادہ صحیح اور واضح بات یہ ہے کہ لفظِ "حدیث" جو لغت میں ہر خبر کے لئے استعمال ہوتا ہے، اُسے شرعی اصطلاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے خاص کر لینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات پر مبنی ہے[۲] جن میں سے دو ارشادات آگے (آنے والے عنوان "شرافة هذا العلم" کے تحت نمبر۲ و نمبر۵ میں) آرہے ہیں۔

(۱) الضحیٰ آیات: ۶ تا ۱۱۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۰۱۔

حدُّ علم رواية الحديث

هو علم يبحث فيه عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله من حيث كيفية السند اتصالا وانقطاعا ونحو ذلك.

موضوعهٗ

بعض حضرات نے علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع "ذات النبي صلى الله عليه وسلم" کو قرار دیا ہے، لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "مقدمة اوجز المسالک" میں فرمایا کہ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمِ حدیث کا موضوع تو ہے لیکن علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع نہیں اور علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع درحقیقت "الروايات والمرويات من حيث الاتصال والانقطاع ونحو ذلک" ہیں۔[1]

غايتهٗ

هو الفوز بجميع السعادات الدنيوية والأخروية.

شرافة هذا العلم

علمِ حدیث کے فضائل اور منافع تو بے شمار و بے اندازہ ہیں، احادیث اور اقوالِ سلف میں بہت زیادہ روایات اس کی فضیلت پر ناطق ہیں، یہاں صرف چند روایات ذکر کی جاتی ہیں:-

۱- عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نضّر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه.[2]

۲- عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللّٰهم ارحم خلفائي! قلنا: ومن خلفاؤک يا

(۱) مقدمة أوجز المسالک ص:۷۔

(۲) مشكوة المصابيح، كتاب العلم، الفصل الثاني ج:۱ ص:۳۵۔

رسول الله؟ قال: الذين يروون أحاديثي ويعلّمونها الناس.[1]

۳- عن الحسن البصري رحمه الله تعالى مرسلًا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من جاءهُ الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الإسلام فبينه وبين النبيين درجة واحدة في الجنة.[2]

۴- عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: "تدارسُ العلم ساعةً من الليل خيرٌ من احيائها."[3]

۵- عن ابي الدرداء رضي الله تعالى عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حد العلم الذى إذا بلغه الرجل كان فقيها؟ قال: من حفظ على أمتي أربعين حديثا في أمر دينها، بعثه الله فقيها وكنت له يوم القيامة شافعا وشهيدا.[4]

۶- قال الإمام الأعظم أبوحنيفة رحمه الله تعالى: لو لا السنة ما فهم أحدٌ منا القرآن.[5]

۷- قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: جميع ما تقوله الائمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن.[6]

۸- قال سفيان الثورى رحمه الله: لا أعلم علمًا أفضل من علم الحديث لمن أراد به وجه الله.[7]

---

(۱) نصب الراية ج:۱ ص:۳۲۸۔

(۲) سنن الدارمي ج:۱ ص:۱۰۶۔

(۳) سنن الدارمي ج:۱ ص:۹۳۔

(۴) مشكوة كتاب العلم الفصل الثالث ج: ص:۳۸۔

(۵) مقدمة التعليق الصبيح ج ۱ ص:۳۔

(۶) حوالہ بالا۔

(۷) مقدمة اوجز المسالک ص:۷۔ وتمام کلام الثورى: "ان الناس يحتاجون اليه حتى فى طعامهم وشرابهم، فهو افضل من التطوع بالصلاة والصيام."

حُجّیّتِ حدیث

جب سے مسلمانوں کا اقتدار دُنیا میں روبزوال ہوا، اور یورپ کے اقتدار نے اس کی جگہ لی، اس وقت سے بہت سے مسلمانوں کو اس مرعوبیت نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا جو ان کے ذہنوں پر مغربی افکار وتہذیب نے مسلط کردی، رفتہ رفتہ یہ مرعوبیت اس درجہ میں آگئی کہ اسلام کی جو تعلیمات، اُن کو مغربی افکار سے متصادم معلوم ہوئیں، ان کا انکار کرنے لگے، اور یہ بات ان کے ذہنوں میں راسخ ہوگئی کہ دُنیا کی کوئی ترقی تقلیدِ مغرب کے بغیر ممکن نہیں، مرعوب ذہنیت کا یہ طبقہ مختلف ممالکِ اسلامیہ میں مغرب سے ہم رکاب ہونے کے شوق میں اسلامی تعلیمات میں تحریف تک پر آمادہ ہوگیا، اس طبقے کو "مُتَجَدِّدِیْن" یا "اَھْلِ تَجَدُّد" کہا جاتا ہے۔

اس طبقے کے سرگروہ ترکی میں "ضیاء گوک الپ"، مصر میں "طٰہٰ حسین" اور ہندوستان میں "سرسیّد احمد خان" تھے، مولوی چراغ علی بھی سرسیّد احمد کے ساتھی تھے[۱]، ان کی قیادت میں تحریکِ تجدُّد آگے بڑھی، انہوں نے کھل کر حجیتِ حدیث کا انکار تو نہیں کیا، لیکن جو حدیث مغربی افکار سے متصادم نظر آئی اس کی صحت سے انکار کردیا خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو، کہیں کہیں دبے الفاظ میں یہ بھی کہا جانے لگا کہ اس زمانے میں حدیث حجت نہیں ہونی چاہئے، مگر ساتھ ہی جو حدیث مفید مطلب نظر آتی اس سے استدلال بھی کرتے تھے۔

ان کے بعد یہ تحریک "عبداللہ چکڑالوی[۲]" کی قیادت میں قدرے اور منظم ہوئی، یہ خود کو "اہلِ قرآن" کہتے تھے اور حجیتِ حدیث کے منکر تھے، "اسلم جیراجپوری[۳]" نے اس تحریک کو اور

---

(۱) سرسیّد احمد خان اور مولوی چراغ علی کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے مفتی ولی حسن صاحب ٹونکی کا رسالہ "اس دور کا عظیم فتنہ" ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) یہ شخص ضلع میانوالی (پنجاب) کے ایک گاؤں "چکڑالہ" کا رہنے والا تھا، اور لنگڑا ہونے کے باعث لکڑی کے ایک تخت پوش (اریکہ) پر ٹیک لگائے ہوئے علمِ حدیث کے متعلق نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا، چنانچہ اس کا کہنا بقول مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم کے یہ تھا کہ: "کتاب اللہ کے مقابلہ میں انبیاء و رسولوں کے اقوال وافعال یعنی احادیث قولی وفعلی وتقریری پیش کرنے کا مرض ایک قدیم مرض ہے...... الخ۔" (انکارِ حدیث کے نتائج ص:۳۲)۔

(۳) یہ شخص اپنے دور میں انکارِ حدیث کا ایک بہت بڑا ستون بلکہ بعض وجوہ سے مرکز تھا اور اسی کے علوم وفنون سے متمتع ہوکر پرویز صاحب پروان چڑھے، اس کے تفصیلی عقائد جاننے کے لئے اس کی لکھی ہوئی کتابیں "مقامِ حدیث" اور "نوادرات" کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (بحوالۂ بالا)۔

آگے بڑھایا، یہاں تک کہ ہمارے زمانے میں "غلام احمد پرویز" نے انکارِ حدیث کو ایک منظم نظریہ بنا کر نو تعلیم یافتہ طبقے اور خصوصاً پاکستان کے حکمران طبقے میں بڑی منصوبہ بندی کے ساتھ پھیلا دیا۔[1] اس کے جواب میں بحمد اللہ علمائے کرام نے چھوٹی بڑی کتابیں مختلف پہلوؤں سے خوب مؤثر انداز میں تالیف کیں، اُردو اور عربی میں منکرینِ حدیث کی مدلل تردید میں بحمد اللہ ایک بڑا ذخیرۂ کتب تیار ہو چکا ہے، جس میں اس فرقے کے پھیلائے ہوئے مغالطوں اور شبہات کا کافی شافی مدلل جواب موجود ہے۔[2] یہاں اس فرقے کے باطل نظریات اور ان کے مقابلے پر ٹھوس دلائل اُصولی طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

یہ بحث ۱۳۷۹ھ میں اُستاذِ محترم حضرت مولانا رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ہمیں درسِ بخاری میں نوٹ کروائی تھی، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر قرآنِ کریم ہی کی صریح آیات پر مبنی ہے، لہٰذا جو شخص قرآنِ کریم پر ایمان رکھتا ہو اُس کے لئے یہ کافی شافی ہونی چاہئے، بندۂ ناچیز اس کو کچھ توضیح وتشریح کے ساتھ یہاں بیان کرتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے نظریات

منکرینِ حدیث میں تین نظریات پائے جاتے ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث شرعی اُمور میں نہ صحابہ کرامؓ کے لئے حجت تھیں نہ ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ:-

(الف) وحی صرف قرآن ہے، قرآن کے سوا کوئی وحی نہیں۔

(ب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت من حیث الرسول واجب نہیں، نہ ہم پر، نہ صحابہ پر، صحابہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت حاکمِ وقت ہونے کی حیثیت سے واجب

---

(۱) غلام احمد پرویز بٹالہ متصل قادیان ضلع گورداسپور کا رہنے والا تھا اور احادیث سے متعلق وہ اپنی رائے کا یوں اظہار کرتا ہے کہ: "احادیث کی جس قدر کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں، ان میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہو کہ اس کے الفاظ وہی ہیں جو رسول اللہ نے فرمائے تھے۔" (بحوالہ: انکارِ حدیث کے نتائج ص:۱۰۸)۔

(۲) بطور مثال ملاحظہ فرمایئے: مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة للامام السیوطیؒ، المستصفی للامام الغزالیؒ۔ حجیت حدیث شیخ الاسلام مولانا محمد تقی العثمانی مدظلہم، ایک قرآن از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ، اس دور کا عظیم فتنہ از مفتی ولی حسن صاحب ٹونکیؒ، انکارِ حدیث کے نتائج از مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم، حجیتِ حدیث از مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ۔

تھی، نہ کہ من حیث الرسول۔

(ج) قرآن سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت نہیں۔

۲- احادیثِ نبویہ، صحابہؓ کے لئے حجت تھیں، ہمارے لئے حجت نہیں۔

۳- احادیث، صحابہؓ کے لئے بھی حجت تھیں اور ہمارے لئے بھی، لیکن ہم تک احادیث براہِ راست نہیں پہنچیں، بلکہ بہت سے راویوں کے واسطے سے پہنچی ہیں اور یہ واسطے قابلِ اعتماد نہیں، اس لئے اب ان احادیث کو حجت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

یہ تینوں نظریات باہم متعارض ہیں، منکرینِ حدیث کی تقریر وتحریر میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ ضرور پایا جاتا ہے، اور عجیب بات یہ ہے کہ کہیں ایک شخص ہی کے اقوال میں یہ تینوں نظریات مختلف اوقات میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں ہر نظریئے کے باطل اور بالکل غلط ہونے پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کی تردید

وحیِ غیر متلو کا اثبات

یعنی اس کے دلائل کہ وحی قرآن میں منحصر نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی قرآن کے علاوہ بھی آتی تھی۔

۱- وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ط[1]

اس آیت میں بشر سے اللہ تعالیٰ کے ہم کلام ہونے کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، ایک "وَحْيًا" کہ اللہ تعالیٰ نبی کے دِل میں کوئی بات ڈال دے، نہ کوئی صورت دِکھائی دے، نہ آواز سنائی دے۔ دُوسری "مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ" کہ آواز تو سنائی دے مگر صورت کوئی نظر نہ آئے۔ تیسری "يُرْسِلَ رَسُوْلًا" کہ اللہ تعالیٰ اپنا کلام کسی فرشتے کے ذریعہ بھیجے۔ ان میں سے قرآنِ کریم تیسری صورت "يُرْسِلَ رَسُوْلًا" کے ساتھ خاص ہے، باقی دونوں صورتیں یعنی "وَحْيًا" اور "مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ" کا تعلق غیر قرآن یعنی وحیِ غیر متلو سے ہے اور وہی حدیث ہے، "يُرْسِلَ رَسُوْلًا" کے ساتھ قرآن کے مخصوص ہونے کی دلیل سورۂ الشعراء کی یہ آیت ہے: "وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ

(۱) الشوریٰ آیت:۵۱۔

رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ۝" (۱)

۲- وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ. (۲)

یہ آیت تحویلِ قبلہ کے موقع پر نازل ہوئی، "اَلْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا" سے مراد بیت المقدس ہے، "وَمَا جَعَلْنَا" میں اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو قبلہ قرار دینے کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے، جس سے یہ ثابت ہوا کہ بیت المقدس کو قبلہ بنانے کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھا، مگر پورے قرآن میں یہ حکم کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسی وحی کے ذریعہ آیا جو قرآن نہیں تھی، اس سے وحی کا قرآن میں منحصر نہ ہونا ثابت ہوا، اور جو وحی قرآن نہیں اُس کا بھی حجت (اتھارٹی) ہونا ثابت ہوا، اور جو وحی قرآن نہیں وہی حدیث ہے۔

۳- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى۝ (۳)

اس سے بھی ثابت ہوا کہ اُمورِ دین میں آپ کا ہر کلام وحی کے مطابق ہوتا تھا۔

۴- عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ. الآية. (۴)

ابتداءِ اسلام میں رمضان کی راتوں میں جماع ممنوع تھا، بعض صحابہ کرامؓ سے خلاف ورزی ہوئی تو یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ممانعت کی خلاف ورزی کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، حالانکہ یہ ممانعت پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، معلوم ہوا کہ یہ ممانعت بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی اور اس کی اطاعت واجب تھی۔

۵- وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَاَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ۝ (۵)

اس آیت کے خط کشیدہ الفاظ میں صراحت ہے کہ حضرت حفصہ و عائشہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادیا تھا، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ بتلایا گیا جو قرآن کے علاوہ تھی، کیونکہ یہ واقعہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں۔

(۱) الشعراء آیت: ۱۹۲، ۱۹۳۔ (۲) البقرۃ آیت: ۱۴۳۔ (۳) النجم آیت: ۳ و ۴۔
(۴) البقرۃ آیت: ۱۸۷۔ (۵) التحریم آیت: ۳۔

۶- وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ (الیٰ قولہ تعالیٰ) وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ.(۱)

یہ آیت غزوۂ اُحد کے موقع پر نازل ہوئی ہیں، جن میں بتایا گیا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمانی مدد کی جو خوشخبری بطور پیش گوئی مسلمانوں کو دی تھی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھی، لقولہ تعالیٰ: "وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ" حالانکہ یہ خوشخبری پورے قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی۔

۷- وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ.(۲)

یہ آیت غزوۂ بدر کے بعد نازل ہوئی، جس میں بدر کے موقع پر اللہ تعالیٰ کے کئے ہوئے ایک وعدے کا ذکر ہے، مگر یہ وعدہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، ظاہر ہے یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آیا تھا جو قرآن کے علاوہ تھی۔

اطاعتِ رسول کی فرضیت

۸- يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ.(۳)

اس میں صراحت کے ساتھ اطاعتِ رسول کا حکم ہے، منکرینِ حدیث جو یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بحیثیتِ رسول واجب نہیں تھی، بلکہ بحیثیتِ حاکمِ مسلمین واجب تھی، اس کی بھی صراحۃً تردید ہے، دو وجہ سے: ایک تو اس لئے کہ مشتق پر جب کوئی حکم لگتا ہے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتی ہے، یہاں رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور لفظِ "رسول" مشتق ہے جس کا مادۂ اشتقاق (مصدر) "رسالت" ہے، تو معلوم ہوا کہ یہاں رسول کی اطاعت من حیث الرسالۃ واجب کی گئی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں حاکمِ مسلمین کی اطاعت لفظِ "اُوْلِى الْاَمْرِ" سے مستقلاً بیان کردی گئی ہے، اگر اطاعتِ رسول صرف بہ حیثیتِ حاکم ہی واجب ہوتی تو لفظ "اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ" کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

---

(۱) آل عمران آیت: ۱۲۳ تا ۱۲۶۔ (۲) الانفال آیت: ۷۔ (۳) النساء آیت: ۵۹۔

۹- مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ج[۱]

اس میں اطاعتِ رسول کو اللہ کی اطاعت کا درجہ دیا گیا ہے، اور اللہ کی اطاعت بالاتفاق واجب ہے، تو اِطاعتِ رسول بھی واجب ہے۔

۱۰- فَلَا وَرَبِّکَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ[۲]

اس آیت میں اختلافی معاملات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے فیصلے کی اطاعت کو مدارِ ایمان قرار دیا گیا ہے۔

قرآن فہمی کے لئے حدیث کی ضرورت

۱۱- لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ج[۳]

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا معلّم قرار دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استاذ کتاب کی تعلیم اپنے اقوال و افعال ہی سے کرتا ہے، اگر یہ اقوال و افعال معتبر نہ ہوں تو تعلیم بے کار ہے، تو ایسی بے کار تعلیم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقرر کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا لازم آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ بے کار بات کی اور عبث کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا باطل ہے، پس لازم ہے کہ آپ کے اقوال و افعال کو جو کہ "حدیث" ہیں اور قرآن کی تفسیر ہیں، حجت یعنی اتھارٹی قرار دیا جائے۔

۱۲- وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ[۴]

اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تعلیمات کی تفسیر کرنا بتلایا گیا ہے، جو ظاہر ہے کہ آپ کے اقوال و افعال ہی کے ذریعہ ہوگی۔

۱۳- اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ ۚ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ۚ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ط[۵]

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ حکیم کی جو تفسیر فرماتے تھے وہ

(۱) النساء آیت: ۸۰۔ (۲) النساء آیت: ۶۵۔ (۳) آل عمران آیت: ۱۶۴۔
(۴) النحل آیت: ۴۴۔ (۵) القیامۃ آیت: ۱۷ تا ۱۹۔

آپ کی طبع زاد نہیں تھی بلکہ وہ بھی من جانب اللہ تھی، کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ نے "ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ" فرما کر صراحت کردی ہے کہ تفسیرِ قرآن ہمارے ذمہ ہے، اور اُوپر کی دو آیتوں سے معلوم ہوا کہ اس تفسیر کا ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا گیا ہے، پس تفسیرِ رسول درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

۱۴- قرآنِ حکیم میں متعدد انبیاء سابقین علیہم السلام کی احادیث کا ذکر ہے جن کی اطاعت ان کی اُمتوں پر لازم کی گئی، ارشادِ ربانی ہے:

"وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ"[1]

اور ان کے انکار پر عذاب نازل کیا گیا، سورۂ ہود، سورۂ اعراف اور سورۂ شعراء وغیرہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، جب ان کی اطاعت واجب تھی حالانکہ وہ سب حاکم بھی نہیں تھے، تو خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت "من حيث الرسول" واجب نہ ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، ودونہ خرط القتاد۔

۱۵- انبیاء سابقین میں سے اکثر پر کوئی کتاب یا صحیفہ نازل نہیں ہوا، انہوں نے صرف اپنے اقوال وافعال سے تبلیغ فرمائی، اگر احادیثِ انبیاء حجت نہ ہوتیں تو ایسے انبیاء کرام کی بعثت کا لغو اور بے کار ہونا لازم آتا ہے۔

۱۶- قَالَ يٰبُنَيَّ اِنِّيْۤ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْۤ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى ؕ قَالَ يٰۤاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۫[2]

اس واقعہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو اَمرِ خداوندی قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے خواب بھی وحی اور حجت ہیں، پس حالتِ بیداری کے اقوال وافعال کیسے حجت نہ ہوں گے؟

بعض عقلی دلائل

۱- قرآنِ حکیم ایک اُصولی جامع کتاب ہے، اس میں قیامت تک کی ضرورت کے تمام اَحکام کے بنیادی اُصول کہیں صریح طور پر اور کہیں اجمالی طور پر بیان کردیئے گئے ہیں، مگر ان کو سمجھنا احادیث کے بغیر محض لغت یا محض عقل سے ممکن نہیں، اگر تفسیرِ قرآن میں احادیثِ نبویہ

(۱) النساء آیت:۶۴۔ (۲) الصّٰفّٰت آیت:۱۰۲۔

سے قطعِ نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو قرآنِ حکیم پر عمل ممکن نہ رہے گا، اور اَرکانِ اسلام تک کی تفصیلات بھی اس طرح ثابت نہ ہوسکیں گی، مثلاً: نماز میں تعدادِ رکعات اور ترتیبِ اَرکان قرآنِ حکیم میں کہیں بھی مذکور نہیں، یہ باتیں صرف حدیث سے معلوم ہوئیں، اور ''صلوٰۃ'' کے جو معنی شریعت میں معروف ہیں یہ بھی حدیث ہی سے معلوم ہوئے، ورنہ لغت میں اس کا مادۂ اشتقاق ''الصّلا'' ہے جو کولہے کو کہتے ہیں اور ''مصلی'' اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھڑدوڑ میں سب سے اگلے گھوڑے سے ذرا پیچھے ہو۔

کیونکہ ''مصلی'' کا سر اگلے گھوڑے کے کولہے کے پاس ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:-

صَلّٰی الْفَرَسُ اذا جاءَ مصلّیًا وهو الذی یتلو السابق.[1]

''صلوٰۃ'' کے دُوسرے معنی دعاء کے ہیں۔[2]

پس اگر حدیث سے قطعِ نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو اس کے معنی گھڑدوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کے بھی ہوسکتے ہیں، اور صرف دعاء کے بھی، پس ''اَقِیْمُوا الصَّلوٰۃَ'' کے معنی یہ کرنا پڑیں گے کہ دعاء قائم کرو، یا گھڑدوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کا اہتمام کرو۔ اسی طرح ''الزَّکوٰۃ'' کے لغوی معنی ''النماء'' (بڑھوتری، اضافہ) کے ہیں، بقال ''زکا الزرع''[3] ای نما۔ پس اگر حدیث سے قطعِ نظر کی جائے تو ''اٰتوا الزکوٰۃ'' کے معنی کوئی یہ کرسکے گا کہ ''بڑھاؤ'' کیونکہ وہ بھی نماء (بڑھوتری اور اضافہ) ہے، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں، حاصل یہ کہ حدیث کے بغیر قرآن کے اَحکام کو نہ سمجھنا ممکن ہے، نہ ان پر عمل کرنا، اور درحقیقت منکرینِ حدیث کا مقصد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پر اور دینِ اسلام پر عمل نہ کیا جائے، مگر برملا وہ یہ بات نہیں کہہ سکتے، مجبوراً انکارِ حدیث کا بہانہ بنایا ہے۔

۲- مشرکینِ عرب کا مطالبہ تھا کہ ہم پر براہِ راست کتاب نازل کی جائے، اس کے بغیر

---

(۱) الصحاح ج:۶ ص:۲۴۰۲۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: لسان العرب ج:۷ ص:۳۵۲۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) زکا الزرع یزکو، زکاءً ممدوداً أي نما (الصحاح)۔ اسی طرح ''الرکوع'' کے معنی ''الانحناء'' ہیں۔ رکع الشیخ، انحنی من الکبر ورکع الرجل اذا افتقر بعد غنی (الصحاح ص:۵۰۷)۔ اسی طرح ''سجد'' کے معنی ہیں: خضع، ومنه سجود الصلوٰۃ وهو وضع الجبهة علی الارض۔ (الصحاح ص:۳۵۲) از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم۔

ہم ایمان نہیں لائیں گے، جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

حَتّٰى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتٰبًا نَّقْرَؤُهٗ ۭ[1]

ان کا یہ مطالبہ مان لیا جاتا تو اس میں معجزے کا اظہار بھی زیادہ ہوتا اور ان مشرکین کے ایمان لانے کی اُمید بھی زیادہ ہوتی، سوال یہ ہے کہ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کتاب اُن کے پاس براہِ راست کیوں نہیں بھیجی، رسول ہی کے ذریعہ کیوں بھیجی؟ وجہ وہی ہے کہ انسان کا معلّم کتاب نہیں، انسان ہی ہوسکتا ہے، جو کتاب کے معانی اپنے اقوال و افعال سے بیان کرے، پس کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اسی لئے بھیجی گئی کہ آپ اپنے اقوال و افعال سے اس کی تفسیر فرمائیں اور وہ حجت ہوں۔

۳- چودہ سو سال سے اب تک پوری اُمتِ مسلمہ کے علماء و عقلاء اور عوام و خواص حدیث کو حجت مانتے آئے ہیں، اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب کے سب دین کو نہیں سمجھ سکے، اگر یہ بات ہے تو ایسا دین کیسے قابلِ اتباع ہوسکتا ہے جسے چودہ سو سال تک نہ سمجھا جاسکا ہو، اور اس کی کیا دلیل ہے کہ منکرینِ حدیث نے صحیح سمجھا ہے؟ اور یا پھر یہ سب لوگ دین کے (نعوذ باللہ) دُشمن تھے کہ جان بوجھ کر ایک غلط عقیدہ دین میں شامل کردیا، پھر اسی کی کیا دلیل ہے کہ پرویز صاحب دین کے مخلص دوست ہیں؟

نیز ہم تک قرآن بھی پچھلی مسلم نسلوں ہی کے ذریعہ پہنچا ہے، اگر یہ دین کے دُشمن تھے تو قرآن پہنچانے میں بھی قرآن دُشمنی سے کام لیا ہوگا، اس طرح تو قرآن کا اعتماد بھی ختم ہوجاتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے چند دلائل

اور ان کا جواب

۱- منکرینِ حدیث یہ دلیل بہت زور شور سے پیش کیا کرتے ہیں کہ سورۂ قمر میں ارشادِ باری ہے:-

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۝[2]

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن خود واضح اور آسان ہے، اسے سمجھنے کے لئے تفسیر یا تعلیمِ رسول کی حاجت نہیں۔

---

(۱) الاسراء آیت: ۹۳۔ (۲) القمر آیت: ۱۷۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ اگر تفسیر کی حاجت نہیں تو پرویز صاحب نے تفسیر کیوں تصنیف کی؟ اور درسِ قرآن کیوں دیتے ہیں؟ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں مضامین دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن کا تعلق فکرِ آخرت، اللہ کی یاد، خوفِ خدا، ترغیب و ترہیب اور وعظ و نصیحت سے ہے، اور دوسرے وہ جن کا تعلق اَحکامِ عملیّہ سے ہے، اس آیت میں قسمِ اوّل کے آسان ہونے کا ذکر ہے، قسمِ ثانی کا نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں "یَسَّرْنَا" کو "لِلذِّكْرِ" کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور "الذکر" کے معنی یاد کرنا، حفظ کرنا اور نصیحت حاصل کرنا ہیں[1]، پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ: "ہم نے قرآن کو حفظ یاد کرنے کے لئے یا نصیحت حاصل کرنے کے لئے آسان بنایا ہے۔" نیز اس آیت میں "فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ" فرمایا گیا "فھل من مستنبط" نہیں فرمایا گیا، چنانچہ دوسری آیات میں صراحت کردی گئی کہ قرآن فہمی کے لئے معلّم کی حاجت ہے، وہ آیات پیچھے گزر چکی ہیں۔

۲- منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیاتِ قرآنیہ کو "اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ" فرمایا ہے، لہٰذا معلّم کی حاجت نہیں۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ پھر پرویز صاحب "درسِ قرآن" کیوں دیتے ہیں اور انہوں نے تفسیر کیوں لکھی؟

تحقیقی جواب یہ ہے کہ "اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ" (واضح آیتیں) ان مواقع پر فرمایا گیا ہے جہاں اسلام کے بنیادی عقائد کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان بنیادی عقائد کے سمجھنے اور ان پر ایمان لانے کے لئے یہ آیات اتنی واضح ہیں کہ عربی جاننے والا ہر شخص ان کو سمجھ سکتا ہے، کیونکہ قرآن میں عموماً ان عقائد کے لئے نہایت سادہ اور عام مشاہدے میں آنے والے دلائل پیش کئے گئے ہیں، اگر علی الاطلاق ہر قسم کے مضامین کی آیات خود بخود واضح ہوتیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یوں نہ فرمایا جاتا: "وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ" اور "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ"۔

۳- منکرین کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآنِ حکیم نے عام انسانوں کی طرح بشر قرار دیا ہے، پس آپ کے اقوال و افعال واجب الاتباع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا

---

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۲۳۰۔

کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ.[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مضمون کی آیات مشرکینِ عرب کی طرف سے مخصوص معجزوں کے مطالبے کے جواب میں آئی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ: آپ کہہ دیجئے کہ تم جو معجزہ بھی مانگو وہ میں خود لانے پر قادر نہیں، کیونکہ میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں، معجزہ کی قدرت اللہ کو ہے۔ پس یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں بلکہ "عدم القدرة على المعجزة من غير مشية الله" میں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی آیت میں "يُوْحٰٓى اِلَيَّ" فرما کر آپ کے اور افرادِ اُمت کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا کہ مجھ پر وحی آتی ہے تم پر نہیں آتی، اور یہاں وحی مطلقاً مذکور ہے جو وحیٔ متلو (تلاوت کی جانے والی وحی یعنی قرآن) اور وحیٔ غیر متلو (تلاوت نہ کی جانے والی وحی یعنی غیر قرآن) دونوں کو شامل ہے، اور ظاہر ہے کہ وحی واجب الاتباع ہے، پس اس آیت سے منکرین کا استدلال محض زبردستی ہے۔

۴۔ منکرین کہتے ہیں کہ قرآنِ حکیم میں کئی مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں پر اللہ تعالیٰ کی عدمِ رضامندی کا اظہار فرمایا گیا ہے، مثلاً:۔

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ.[2]

و كقوله تعالىٰ: عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ.[3]

پس آپ کے اقوال و افعال کیسے واجب الاتباع ہو سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بلاشبہ آپ سے اجتہادی خطا ہوئی، لیکن انہی آیات میں غور کیا جائے تو ان سے بھی آپ کے اقوال و افعال کا واجب الاتباع اور حجت ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ انہی واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہادی خطاء پر آپ کو برقرار نہیں رکھا گیا اور بذریعۂ وحی اس کی تصحیح کر دی گئی، یہ خود حدیث کے حجت ہونے کی ایک دلیل ہے۔

۵۔ تابیر النخل (کھجور کے درخت میں ایک خاص قسم کا پیوند لگانے) کی ممانعت کے واقعہ سے بھی منکرین استدلال کرتے ہیں کہ بعد میں آپ نے اس ممانعت سے رجوع

(۱) الکہف آیت: ۱۱۰۔ (۲) الانفال آیت: ۶۷۔
(۳) التوبۃ آیت: ۴۳۔

فرما کر "انتم أعلم بأمور دنیاکم"[1] فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو آپ نے منصبِ رسالت کے مطابق حکمِ شرعی کے طور پر فرمائے، اور دوسرے وہ جو آپ نے دنیاوی جائز اُمور میں سے کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں بطورِ مشورہ کے فرمائے، آپ کے زیادہ تر ارشادات قسمِ اوّل کے ہیں، اور اَحکامِ شرعیہ کے ثبوت کا تعلق انہیں سے ہے، اور وہ سب وحی من جانب اللہ ہیں، ولو تقریرًا، اور حجیتِ حدیث کا تعلق ان ہی سے ہے، اور قسمِ دوم کے ارشادات شاذ و نادر ہیں، ان کا تعلق شرعی اَحکام سے نہیں۔

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ پھر تو تمام احادیث میں یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ وہ آپ نے نجی مشورے کے طور پر فرمائی ہوں، حکمِ شرعی کے طور پر نہ فرمائی ہوں، فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اصل منصب رسالت ہے، پس جہاں کوئی دلیل کسی حدیث کے قسمِ ثانی سے متعلق ہونے کی نہ ہو، اسے قسمِ اوّل ہی میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ جہاں کوئی حدیث نجی مشورے کے طور پر آئی ہے دلائل میں غور کرنے سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس کا تعلق قسمِ اوّل سے نہیں ہے، قسمِ ثانی سے ہے، جیسے کہ تابیر النخل ہی کے واقعہ میں وضاحت سے معلوم ہوگیا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "انتم أعلم بأمور دنیاکم" سے یہ بات صریح طور پر ثابت ہوگئی کہ تأبیر کے بارے میں آپ نے جو بات پہلے ارشاد فرمائی تھی وہ حکمِ شرعی کے طور پر نہیں تھی۔

دُوسرے نظریے کی تردید

اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ حدیث صحابہ کرامؓ کے لئے تو حجت تھی، ہمارے لئے حجت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہدِ رسالت کے ساتھ مخصوص تھی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا قیامت تک پوری دنیا کے لئے ہونا آیاتِ قرآنیہ سے قطعی طور پر ثابت ہے، مثلاً:-

قوله تعالیٰ:-

---

(۱) صحیح مسلم، باب امتثال ما قاله صلی الله علیه وسلم شرعًا دون ما ذكره صلی الله علیه وسلم من معایش الدنیا علی سبیل الرأی۔ ج:۲ ص:۲۶۳۔

۱- يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا.[1]

۲- وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ O[2]

۳- وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا.[3]

۴- تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَا O[4]

نیز یہ نظریہ عقلاً اس لئے باطل ہے کہ صحابہ کرامؓ، قرآنِ حکیم کے براہِ راست مخاطب تھے، قرآن ان کی زبان اور محاورے میں نازل ہوا، ان کے ماحول میں نازل ہوا، اور ان واقعات کا انہوں نے خود مشاہدہ کیا تھا جو آیاتِ قرآنیہ کے لئے شانِ نزول بنے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن انہوں نے بلاواسطہ سنا، پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ قرآن فہمی کے لئے صحابہ تو حدیثِ رسول کے محتاج ہوں اور ہم محتاج نہ ہوں؟ حالانکہ ہمیں ان چیزوں میں سے ایک بھی حاصل نہیں، اور کسی کا کلام سمجھنے کے لئے یہ چیزیں سب سے زیادہ معاون ہوتی ہیں۔

تیسرے نظریے کی تردید

اس نظریے کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا حجت ہونا تو ہر زمانے کے لوگوں کے لئے ہے، لیکن ہم تک ان کے پہنچنے میں بہت سارے واسطے آجانے کے باعث وہ قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہیں رہیں، لہٰذا اب اُن پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

اس نظریے کا غلط اور باطل ہونا مندرجۂ ذیل دلائل سے واضح ہے:

۱- جن واسطوں سے ہم تک حدیث پہنچی ہے، اُنہی سے ہم تک قرآن پہنچا ہے، پس لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) قرآن بھی حجت (اختیاری) نہ ہو۔

اور اگر کہا جائے کہ قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری تو خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے، قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے: "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ O"[5] پس قرآن تو محفوظ ہے لہٰذا حجت ہے، اور حدیثیں محفوظ نہیں رہیں لہٰذا وہ حجت نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت بھی تو ہم تک اُنہی واسطوں سے پہنچی ہے جن سے

---

(۱) الاعراف آیت: ۱۵۸۔ (۲) الانبیاء آیت: ۱۰۷۔ (۳) سباء آیت: ۲۸۔
(۴) الفرقان آیت: ۱۔ (۵) الحجر آیت: ۹

حدیث پہنچی ہے، لہٰذا (نعوذ باللہ) یہ آیت بھی قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

اور اگر کہا جائے کہ قرآن کا قرآن ہونا تو اس کے اعجاز سے یعنی معجزہ ہونے سے معلوم ہوجاتا ہے، اور حدیث کلامِ معجز یعنی معجزہ نہیں کہ اس کو پہچانا جاسکے، تو قرآن حجت ہوگا حدیث حجت نہ ہوگی۔

تو جواب یہ ہے کہ قرآن کا معجزہ ہونا بھی تو ہمیں قرآن کی آیاتِ تَحَدِّی سے معلوم ہوا ہے، یعنی اُن آیات سے معلوم ہوا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کو چیلنج کیا ہے کہ تم اگر کہتے ہو کہ قرآن اللہ کا کلام نہیں، بلکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود بنالیا ہے تو تم قرآن کی کوئی ایک چھوٹی سے چھوٹی سورۃ جیسی ایک سورۃ بنالاؤ، وہ تم ہرگز نہیں بناسکوگے۔ تو قرآن کا معجزہ ہونا ہمیں ان آیات ہی سے معلوم ہوا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ آیات بھی تو ہم تک اُنہی انسانوں کے واسطے سے پہنچی ہیں جن سے ہم تک حدیثیں پہنچی ہیں، تو (نعوذ باللہ) یہ آیات بھی قابلِ اعتماد نہ ہوں گی، کیونکہ کہا جاسکے گا کہ یہ آیات بھی اُن ناقابلِ اعتماد واسطوں نے اپنی طرف سے صرف اس لئے بڑھادی ہیں کہ لوگ قرآن کو اللہ کا کلام سمجھیں۔

۲- منکرین کے اس نظریۂ ثالثہ کا حاصل یہ ہے کہ احادیث واجب العمل تو ہیں، ممکن العمل نہیں، کیونکہ کثیر واسطوں کی وجہ سے ان کا حدیثِ رسول ہونا معلوم نہیں، اور علم نہ ہونے کی وجہ سے عمل ممکن نہیں۔

اس نظریہ پر "تکلیف ما لا یطاق" لازم آتی ہے، جو "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"[1] کے قرآنی قانون کے منافی ہے۔ یعنی اس نظریے پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ایسی چیز واجب کی ہے جو ممکن العمل نہیں، حالانکہ قرآن نے واضح طور پر یہ قانون بتایا ہے کہ: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ایسا حکم نہیں دیتا جس پر عمل اُس کی قدرت میں نہ ہو۔

۳- یہ اُوپر ثابت ہوچکا ہے کہ قرآن فہمی حدیث کے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب تک قرآن سمجھ میں نہ آئے تو اس پر عمل کیسے ممکن ہوگا؟ پس اگر احادیث قابلِ اعتماد نہیں ہیں تو قرآن سمجھنا اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ رہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن اس زمانے میں

(۱) البقرۃ آیت:۲۸۶۔

(نعوذ باللہ) نا قابلِ عمل ہوگیا۔

۴- قرآن کا وعدہ ہے: "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ○" (۱)

اور قرآن نام ہے نظم (یعنی لفظ) اور معنی دونوں کے مجموعے کا، پس لفظ و معنی دونوں کی حفاظت کا وعدہ ہوا، اور معنی حدیث میں بیان کئے گئے ہیں، پس بالواسطہ حدیث کی حفاظت کا وعدہ بھی اس آیت سے ثابت ہوگیا۔

۵- منکرینِ حدیث بہت زور و شور سے کہا کرتے ہیں کہ: محدثین بھی مانتے ہیں کہ حدیث ظنی ہے، حالانکہ قرآن نے اتباعِ ظن کی مذمت کی ہے، اور اس کو علم منافی قرار دیا ہے:-

كما في قوله تعالى:- مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ (۲)

وكقوله تعالى: - اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا○ (۳)

وقوله تعالى:- اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ○ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ "ظن" قرآنِ حکیم اور لغت میں چار معنی میں استعمال ہوا ہے:-

۱- بمعنى اليقين، كما في قوله تعالى:- "وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ○ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ." (۵)

۲- بمعنى الرأى الغالب، كما في قوله تعالى:- "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ." (۶)

۳- بمعنى الشك، كقوله تعالى:- "وَاِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ لَفِيْ شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ." (۷)

۴- بمعنى التخمين والوهم (اٹکل پچّو)، كما في قوله تعالى:- "اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ○" (۸)

پس قرآن میں مذمت اُس ظن کی ہے جو تیسرے یا چوتھے معنی میں ہو، اور جو ظن پہلے یا دُوسرے معنی میں ہو اس کی تو مدح آئی ہے، جیسا کہ پہلی اور دُوسری آیت سے واضح ہے۔ اور

---

(۱) الحجر آیت:۹۔ (۲) النساء آیت:۱۵۷۔ (۳) النجم آیت:۲۸۔
(۴) البقرۃ آیت:۷۸۔ (۵) البقرۃ آیت:۴۶۔ (۶) ص آیت:۲۴۔
(۷) النساء آیت:۱۵۷۔ (۸) الجاثیۃ آیت:۲۴۔

احادیث کا ظنی ہونا پہلے اور دُوسرے معنی ہی میں ہے، چنانچہ احادیثِ متواترہ یقینِ ضروری کا یعنی علم قطعی، اور احادیثِ مشہورہ یا وہ احادیث جو "محتف بالقرائن" ہوں، مثلاً: مسلسل بالحفاظ ہوں یقینِ استدلالی نظری کا فائدہ دیتی ہیں، (صرح به ابن حجرؒ فی شرح نخبة الفکر)[1] اور عام اخبارِ آحاد یعنی باقی احادیث جو محدثین کے نزدیک قابلِ استدلال ہیں، رائے غالب کا فائدہ دیتی ہیں، اور رائے غالب، یعنی ظنِ غالب عقلاً بھی حجت ہے، عرفاً بھی اور شرعاً بھی۔

عقلاً اس لئے کہ اگر یہ حجت یعنی قابلِ اعتماد نہ ہو تو دُنیا کا اکثر کاروبار معطل ہو جائے، کیونکہ ہر چیز میں علمِ یقینی کا حاصل ہونا ممکن نہیں، مثلاً: اگر ظنِ غالب معتبر نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ہم بازار سے کوئی چیز نہ خریدیں، کیونکہ یقین نہیں کہ اس میں زہر یا نجاست ملی ہوئی نہیں۔

اور عرفاً اس لئے کہ روزمرہ زندگی میں ہم ظنِ غالب پر عمل کرتے ہیں، خود ثبوتِ نسب بھی ہر انسان کا ظنِ غالب ہی سے ہوتا ہے، کیا کوئی شخص یقین سے کہہ سکتا ہے کہ وہ کس کے نطفے سے پیدا ہوا ہے؟ اگر پرویز صاحب ظن بمعنی الرأی الغالب کی حجیت کے قائل نہیں تو ان کا نسب ثابت نہ ہو سکے گا۔

اور شرعاً اس لئے کہ بے شمار مسائل میں شریعت نے ظنِ غالب ہی پر مدار رکھا ہے، مثلاً: وضو کا ٹوٹنا، قبلے کی طرف رُخ کرنا، ثبوتِ نسب اور گواہیاں وغیرہ، مثلاً: دو مردوں کی شہادت کو حجتِ ملزِمہ یعنی حکم کو لازم کرنے والی دلیل قرار دیا گیا ہے اور حدِ زنا میں چار مردوں کی شہادت (گواہی) کو حجت بنایا گیا ہے، حالانکہ شہادت خواہ دو کی ہو یا چار کی، اس سے ظنِ غالب ہی حاصل ہوتا ہے، یقین حاصل نہیں ہوتا، لاحتمال کذبهم، اس کے باوجود قرآن نے ان کو حجت قرار دیا ہے۔

۶- منکرینِ حدیث نے یہ مغالطہ بھی بہت پھیلایا ہے کہ صرف تیسری صدی سے احادیث لکھنے کا رواج ہوا ہے، اسی زمانے میں صحاحِ ستہ وغیرہ لکھی گئی ہیں، اس سے پہلے عہدِ صحابہ و عہدِ رسالت میں احادیث کے لکھنے کا رواج نہیں تھا، صحاحِ ستہ کے مؤلفین نے اپنی یادداشت سے بچی کچی اور سچی جھوٹی باتیں جو عالمِ اسلام میں احادیث کے نام سے پھیلی ہوئی تھیں، اپنی کتابوں میں درج کر دیں، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کتابتِ حدیث سے

(۱) ص: ۲۰۔

ممانعت فرمادی تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت صحیح مسلم میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لا تکتبوا عنّی غیر القرآن ومن کتب عنّی غیرَ القرآنِ فلیمحُہُ۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلط ہے کہ عہد رسالت و عہدِ صحابہ و تابعین میں احادیث کو لکھ کر محفوظ نہیں کیا گیا، واقعہ یہ ہے کہ کتابت حدیث کا سلسلہ عہد رسالت ہی سے مسلسل جاری ہے، جیسا کہ آگے تدوینِ حدیث کے عنوان میں بیان ہوگا، اور اس سے ذرا پہلے عنوان: ''حفظ بالکتابۃ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت'' کے تحت کتابت حدیث کی ممانعت کی حقیقت بھی وضاحت سے سامنے آجائے گی۔

اور دُوسرا جواب یہ ہے کہ حفاظتِ حدیث صرف کتابت میں منحصر نہیں، بلکہ حفاظتِ حدیث کے تین طریقے شروع سے آج تک مسلسل جاری ہیں:-

۱- **حفظ بالروایۃ**: یعنی احادیث کو زبانی یاد کرنا اور دوسروں کو پہنچانا۔

۲- **حفظ بالتعامل**: یعنی احادیث پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عمل۔

۳- **حفظ بالکتابۃ**: یعنی تحریر اور کتابت کے ذریعہ احادیث کو محفوظ کرلینا۔

۱- حفظ الحدیث بالروایۃ

یہ طریقہ حفاظتِ حدیث کے لئے سب سے زیادہ مؤثر طور پر استعمال کیا گیا ہے، صحابہ کرامؓ کی جماعتوں کی جماعتیں احادیث یاد کرنے اور دوسروں تک پہنچانے میں لگی ہوئی تھی، اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو جو حیرت ناک حافظہ عطا کیا تھا، وہ حفظِ حدیث کی ناقابلِ انکار ضمانت ہے، ان کو گھوڑوں کے نسب نامے تک ازبر یاد ہوتے تھے، ایک ایک شخص کو بیسیوں اشعار صرف ایک مرتبہ سن کر یاد ہوجاتے تھے، جب اتنی معمولی چیزوں کا یہ حال تھا تو حدیث نبوی، جس کو یہ مدارِ دین سمجھ کر جان سے زیادہ عزیز رکھتے تھے، اسے یاد کرنا ان کے لئے کیا مشکل تھا، خصوصاً جبکہ روایتِ حدیث کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت تاکید سے بار بار دیا تھا، مثلاً یہ ارشاد کہ: ''بلغوا عنّی ولو آیۃ'' (۲) اور مثلاً یہ ارشاد کہ: ''فلیبلّغِ الشاھدُ الغائب'' (۳)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الزھد، باب التثبت فی الحدیث ج:۲ ص:۴۱۴۔

(۲) مشکوٰۃ، کتاب العلم ج:۱ ص:۳۲۔

(۳) صحیح بخاری، باب خطبۃ أیام منی، الحدیث: ۱۷۴۵۔

روایتِ حدیث کی تاکید اور فضیلت سے متعلق کچھ احادیث پیچھے "شرافة هذا العلم" کے عنوان کے تحت آئی ہیں۔

ان حضرات کی حیرت ناک قوتِ حافظہ کے عجیب و غریب واقعات کتبِ تاریخ و "اسماء الرجال" میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً: حضرت ابوہریرہؓ ہی کا واقعہ ہے کہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم[1] نے ان کے حافظے کا امتحان اس طرح لیا کہ ان کو بلاکر درخواست کی کہ مجھے حدیثیں سنایئے، اور پردے کے پیچھے ایک کاتب کو بٹھالیا کہ وہ خفیہ طور پر لکھتا رہے، بڑی تعداد میں احادیث انہوں نے اس وقت سنائیں وہ کاتب نے لکھیں، ایک سال بعد مروان نے حضرت ابوہریرہؓ کو پھر بلایا اور درخواست کی کہ جو حدیثیں پچھلے سال آپ نے سنائی تھیں دوبارہ سنادیجئے، کیونکہ مجھے پوری طرح یاد نہیں رہیں، حضرت ابوہریرہؓ نے وہی تمام حدیثیں لیجئے پھر پچھلی ترتیب کے مطابق سنادیں، اس مرتبہ بھی مروان نے کاتب کو بٹھالیا تھا جو لکھتا رہا، حضرت ابوہریرہؓ کے جانے کے بعد جب دونوں تحریروں کا مقابلہ کیا گیا تو ایک حرف کی کمی بیشی ان میں نہ تھی، نہ کسی حرف کو مقدم کیا تھا نہ مؤخر[2]۔ تقریباً یہی حال دوسرے صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ و تبع تابعینؒ کا تھا، جس کی مثالیں بیشمار ہیں۔

پھر راوی کتنا ہی قابلِ اعتماد کیوں نہ ہو، سننے والا اس کی روایت پر اس وقت تک اعتماد نہیں کرتا تھا جب تک وہ سند بیان نہ کرے، اور سند کا ہر راوی حافظ اور ثقہ نہ ہو، اس کی تفصیلات بہت ہیں، یہاں صرف اشارہ مقصود ہے، واقعہ یہ ہے کہ حفاظتِ حدیث کا اگر کوئی اور طریقہ نہ ہوتا، تب بھی تنہا اس طریقے کو حفاظتِ حدیث کا ضامن کہا جاسکتا ہے۔

۲- حفظ الحديث بالتعامل

حفظِ حدیث کا دوسرا طریقہ صحابہؓ و تابعینؒ کا "تعامل" ہے، صحابہ کرامؓ کی عام عادت تھی کہ وہ کوئی فعل مثلاً: وضو وغیرہ اپنے شاگردوں کو دکھا کر کرتے اور فرماتے:

---

(۱) المولود ۲ ھ المتوفی ۶۵ ھ۔

(۲) مستدرک الحاکم، کتاب معرفة الصحابة ج:۳ ص:۵۸۳ وكذا في سير اعلام النبلاء ج:۲ ص:۵۹۸ وكذا في الاصابة ج:۴ ص:۲۰۳۔

هكذا رأيت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يفعل.(۱)

اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں، نیز خلفائے راشدینؓ کے سامنے جب کوئی نیا مسئلہ آتا تو وہ صحابہ کرامؓ سے دریافت کرتے کہ کسی نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا ہے؟ اگر کسی نے سن ہوتا تو بیان کر دیتا،(۲) اور حضرت عمرؓ تو بسا اوقات اس راوی سے دو گواہ بھی طلب کرتے،(۳) اور اس روایت کے مطابق فیصلہ کرلیا جاتا، اور وہ حدیث حکومت کا قانون بن جاتی، ایسے بہت سے مسائل ہیں اور ان پر صدیوں تک مسلم حکومتیں عامل رہی ہیں، ظاہر ہے کہ جس حدیث پر بار بار عمل کیا جائے وہ ذہن میں "كالنقش على الحجر" ہو جاتی ہے، اور یہ یاد کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے۔

۳- حفظ الحديث بالكتابة۔ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت

حفظِ حدیث کا تیسرا طریقہ کتابت ہے، جو ابتدائے اسلام سے آج تک جاری ہے،

---

(۱) اس کی ایک مثال یہ ہے: "عن عثمان بن عبد الرحمن التيمي قال. سئل ابن ابي مليكة عن الوضوء، فقال: رأيت عثمان بن عفان يُسأل عن الوضوء، فدعا بماء ... الى قوله ... ثم قال: اين السائلون عن الوضوء؟ هكذا رأيت رسول الله يتوضأ." سنن ابی داؤد، کتاب الطهارة، باب في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(۲) اس کی ایک مثال "موطا امام مالک، کتاب الفرائض" میں یہ بیان کی گئی ہے: "عن قبيصة بن ذؤيب انه قال: جاءت الجدة الى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبوبكر: مالك في كتاب الله شئ وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس، فقال أبوبكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فانفذه لها أبوبكر الصديق." رقم الحديث: ۱۰۷۲۔

(۳) حضرت عمرؓ کا ایک واقعہ یہ ہے: "عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبوموسى كأنّه مذعورٌ فقال إستأذنت على عمر ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك؟ قلت: إستاذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا استأذن أحدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع. فقال والله! لتقيمنّ عليه بيّنة. أمنكم أحدٌ سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال أبيُّ بن كعب: والله! لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنت أصغر القوم، فقمت معه، فأخبرت عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك." صحيح البخاري ج: ۲ ص: ۹۲۳، كتاب الإستيذان، باب التسليم والإستئذان ثلثا.

جس کی کچھ تفصیل "تدوینِ حدیث" کے عنوان کے تحت آئے گی، اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی جس روایت میں کتابتِ حدیث سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد مطلق ممانعت نہیں، بلکہ ابتدائے اسلام میں حدیث کو قرآن کے ساتھ ملا کر ایک چیز پر لکھنے سے منع کیا گیا تھا، تاکہ قرآن وحدیث باہم ملتبس یعنی خلط ملط نہ ہو جائیں، کیونکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کے ذہنوں میں اسلوبِ قرآنی ایسا راسخ نہ ہوا تھا کہ وہ ایک نظر میں دونوں کے درمیان امتیاز کر سکیں، لیکن حدیثیں قرآن سے الگ لکھنے کی ممانعت کسی زمانے میں میں نہیں ہوئی، محدثین کی بڑی جماعت نے اس حدیث کا یہی جواب دیا ہے۔[1]

احقر کے نزدیک بھی راجح یہی ہے، کیونکہ تدوینِ حدیث کی بحث سے واضح ہوگا کہ ہجرتِ مدینہ کے وقت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک احادیث لکھنے کا عمل مسلسل جاری رہا ہے، حدیثیں لکھنے کی علی الاطلاق ممانعت کسی زمانے میں نہیں ہوئی، اور بعد میں جب صحابہ کرامؓ کے قلوب میں اُسلوبِ قرآنی خوب راسخ ہوگیا تو قرآن وحدیث ایک ہی چیز پر لکھنے کی ممانعت بھی منسوخ ہوگئی، منسوخ ہونے کی دلیل "ھرقل قیصر روم" کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ نامۂ مبارک ہے جس میں اپنے ارشادات کے ساتھ آپ نے قرآنِ حکیم کی یہ آیت بھی لکھوائی ہے: "قُلْ يَاۤ اَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ..... الخ."[2] یہ واقعہ ۶ھ کا ہے۔[3]

تدوینِ حدیث

عہدِ رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث لکھنے کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس کا حکم فرمایا، اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت احادیث کو قلمبند کرتی رہی، جن میں ایسے صحابہ کرامؓ بھی ہیں جنہوں نے دو چار احادیث لکھ کر محفوظ کیں، اور ایسے بھی جنہوں نے احادیث

(۱) شرح النووی مع صحیح مسلم، کتاب الزھد، باب التثبت فی الحدیث وحکم کتابۃ العلم، ج:۲ ص:۴۱۴ وکذا فی اکمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۸ ص:۵۵۳۔

(۲) آل عمران آیت:۶۴۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: صحیح البخاری، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج:۱ ص:۵ وفتح الباری ج:۱ ص:۳۹ وتاریخ الخمیس ج:۲ ص:۲۹ تا ۳۲۔

کا ایک بڑا ذخیرہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر قلمبند کیا، نیز احادیث کا ایک بڑا ذخیرہ ایسا ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے املاء کرایا اور صحابہ کرامؓ نے اسے لکھا، عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کا جو کام ہوا اس کی تفصیل احقر کی کتاب ''کتابتِ حدیث عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ میں'' میں آ گئی ہے، جس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:-

عہدِ رسالت میں کتابتِ حدیث

۱- امام ترمذیؒ نے ''کتاب العلم'' میں روایت کیا ہے کہ ایک انصاری صحابی نے عرض کیا: ''یا رسول اللہ! میں آپ کی احادیث سنتا ہوں وہ مجھے پسند آتی ہیں، مگر بھول جاتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: "استعن بیمینک واوما بیدہ للخط."[1]

۲- ''مقدمہ صحیفۂ ہمام بن منبہ'' میں مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مستند حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافع نے بھی کتابتِ حدیث کی اجازت مانگی تھی جو آپ نے مرحمت فرمائی[2]، ابورافع نے جو احادیث لکھیں، ان کی نقل در نقل کا سلسلہ بھی جاری رہا، طبقاتِ ابنِ سعد میں حضرت سلمہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ:-

رایت ابن عباس معه الألواح يكتب عليها عن ابي رافع شيئاً من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم.[3]

پھر ابنِ عباسؓ کے بارے میں ترمذی کی ''کتاب العلل'' کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی لکھی ہوئی احادیث اُن کے شاگردوں کے پاس کتابی شکل میں محفوظ تھیں جو شاگردوں نے ان کی توثیق حاصل کرنے کے لئے ان کو پڑھ کر سنائیں[4]، نیز طبقاتِ ابنِ سعد کی

---

(۱) ج:۲ ص:۹۵ باب ما جاء في الرخصة فيه۔

(۲) مقدمہ صحیفۂ ہمام بن منبہ ص:۵۱۔

(۳) طبقاتِ ابنِ سعد ج:۲ جزء:۷ ص:۳۷۱، في تذكرة ابن عباس رضي الله عنهما۔

(۴) وہ روایت یہ ہے: "عن عكرمة أن نفرا قدموا على ابن عباس من اهل الطائف بكتاب من كتبه فجعل يقرأ عليهم فيقدم ويؤخر فقال اني بلهت لهذه المصيبة فاقرؤا علىّ فان اقراری به كقرائتی عليكم." ج:۲ ص:۲۳۶۔

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ عباسؓ کے انتقال کے وقت ان کی اتنی تالیفات موجود تھیں کہ اُونٹ پر لادی جاتی تھیں۔[۱]

۳- فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا، جس میں انسانی حقوق وغیرہ کے اَحکام تھے، یمن کے سردار ابوشاہ نے عرض کیا کہ: یہ مجھے لکھوا دیجئے! آپ نے حکم فرمایا کہ: "اکتبوا لأبی شاہ."[۲]

عبداللہ بن عمروؓ کا کارنامہ "الصحیفة الصادقة"

۴- مستدرک حاکم میں مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قَیِّدُوا العلم" حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ: میں نے پوچھا: ما تقییدہ؟ قال "الکتابة"[۳] چنانچہ سننِ ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا یہ بیان منقول ہے کہ: "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث سنتا وہ لکھ لیا کرتا تھا، بعض لوگوں نے مجھے منع کیا اور کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی حالتِ نشاط میں ہوتے ہیں اور کبھی حالتِ غضب میں، اس لئے آپ کی ہر بات لکھ لینا مناسب نہیں۔" ابن عمروؓ فرماتے ہیں: "میں نے اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے اپنی زبانِ مبارک کی طرف اشارہ کرکے فرمایا: "اس سے حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی"۔[۴] چنانچہ سننِ ابوداؤد، اسد الغابہ، مستدرک حاکم وغیرہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے احادیث کا ایک بڑا مجموعہ لکھ کر تیار کرلیا تھا اور اس کا نام انہوں نے "الصحیفة الصادقة" رکھا تھا، اس میں سب وہ احادیث تھیں جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ

---

(۱) والفاظہ: "حدثنا موسی بن عقبة قال: وضع عندنا کریب حمل بعیر أو عدل بعیر من کتب ابن عباس." طبقاتِ ابنِ سعد ج: ۵ ص: ۲۹۳ جزء: ۱۸ فی تذکرة کریب بن ابی مسلم مولی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما.

(۲) صحیح البخاری، کتاب اللقطة، باب کیف تعرّف لقطة اهل مکة، ج: ۱ ص: ۳۲۹.

(۳) مستدرک حاکم ج: ۱ ص: ۱۸۸، کتاب العلم، رقم الحدیث: ۳۶۲.

(۴) سنن ابی داؤد، کتاب العلم، باب کتابة العلم ج: ۲ ص: ۱۵۷، ۱۵۸ وکذا فی مستدرک الحاکم، کتاب العلم، ج: ۱ ص: ۱۸۶ رقم الحدیث: ۳۵۷، ۳۵۹.

علیہ وسلم سے بلاواسطہ سنی تھیں اور اسے وہ بہت حفاظت سے رکھتے تھے۔[۱]

صحیح بخاری "کتاب العلم" میں حضرت ابوہریرہؓ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ: "ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدٌ اکثرًا حدیثًا عنہ مِنّی الّا ما کان من عبداللہ بن عَمْرو فانّہ یکتب ولا اکتب۔"[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن عمروؓ کے پاس جو احادیث محفوظ تھیں وہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث سے زیادہ تھیں، اور حضرت ابوہریرہؓ کی جو روایات ہم تک پہنچی ہیں ان کی کل تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر ہے۔[۳] تو حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس احادیث یقیناً اس سے زیادہ تھیں، اور یہ بات اُوپر ثابت ہوچکی ہے کہ انہوں نے جتنی احادیث سنی تھیں، لکھ لی تھیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحیفۂ صادقہ میں احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر سے زیادہ تھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں صحیح بخاری سے بھی زیادہ احادیث تحریر تھیں، کیونکہ مکررات حذف کرکے احادیثِ بخاری کی تعداد تقریباً چار ہزار بیان کی گئی ہے۔

اس کی تائید "اسد الغابۃ" میں حضرت ابنِ عمروؓ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ:

"حفِظتُ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَلْفَ مَثَلٍ۔"[۴]

یعنی میں نے ایک ہزار امثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یاد کی ہیں، اور ظاہر ہے

---

(۱) اسد الغابہ میں طبقاتِ ابنِ سعد کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے، طبقات ابنِ سعد کی عبارت یہ ہے: "عن مجاھد قال: رأیت عند عبداللہ بن عمرو صحیفۃ فسألتہ عنھا فقال: ھذہ الصادقۃ! فیھا ما سمعت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس بینی وبینہ فیھا احد۔" ج: ۴ جزء: ۱۵ ص: ۲۶۲، فی تذکرۃ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ۔ علاوہ ازیں اسی مضمون کی یہ روایت بھی طبقاتِ ابنِ سعد میں منقول ہے کہ: "عن صفوان بن سلیم عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ قال: استأذنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کتابۃ ما سمعتہ منہ، قال: فاذن لی فکتبتہ فکان عبداللہ یسمی صحیفتہ تلک الصادقۃ۔" حوالۂ بالا، نیز سننِ داری کی ایک روایت میں اس صحیفۂ صادقہ کا یوں تذکرہ کیا گیا ہے: "عن عبداللہ بن عمرو قال: ما یرغبنی فی الحیاۃ الا الصادقۃ والوھط، فاما الصادقۃ فصحیفۃ کتبتھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔" ج: ۱ ص: ۱۳۴۔

(۲) صحیح البخاری، باب کتابۃ العلم ج: ۱ ص: ۲۲۔

(۳) سیر اعلام النبلاء ج: ۲ ص: ۶۳۲، فی تذکرۃ أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ۔

(۴) اسد الغابہ ج: ۳ ص: ۳۵۷، فی تذکرۃ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنھما۔

کہ یہ لکھی ہوئی تھیں، جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، تو جب ''صحیفۂ صادقہ'' میں امثال کی تعداد ایک ہزار تھی، تو سادہ اسلوب کی احادیث اس سے پانچ چھ گنا زیادہ ہوں تو تعجب نہیں ہونا چاہئے۔

یہ ''صحیفۂ صادقہ'' ان سے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا رہا، چنانچہ ان کے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیب جو مشہور محدث ہیں، صحیفۂ صادقہ کو سامنے رکھ کر اس کا درس دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفۂ صادقہ کی احادیث کثیر تعداد میں امام احمدؒ نے اپنی مسند میں نقل کردیں، اسی طرح اس ''صحیفۂ صادقہ'' کی احادیث ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہم نے اپنی اپنی کتابوں میں نقل فرمائیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ''تہذیب التہذیب'' میں یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کے حوالے سے اس صحیفے کی احادیث کی یہ علامت ذکر کی ہے کہ جو حدیث بھی ''عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ'' کی سند سے ہو وہ اسی صحیفے کی حدیث ہے۔[۱]

ایک اشکال اور اس کا جواب

اُوپر کی تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس پانچ ہزار تین سو چوہتر سے زیادہ احادیث محفوظ تھیں، حالانکہ ان کی مرویات جو موجودہ کتبِ حدیث میں ملتی ہیں، صرف سات سو ہیں۔[۲]

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ احادیث محفوظ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وہ سب کی سب بعد کے لوگوں کو بھی پہنچی ہوں۔

حضرت ابوہریرہؓ کے پاس احادیث اگرچہ عبداللہ بن عمرو سے کم تھیں، مگر حضرت ابوہریرہؓ کو ان کی تبلیغ و تدریس کے زیادہ مواقع ملے، کیونکہ ان کا قیام مدینہ طیبہ میں تھا جو عہد صحابہ میں علومِ نبوت کا مرکز تھا، تشنگانِ علوم سب سے پہلے وہیں پہنچتے تھے، پھر ان کا خاندان

---

(۱) حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں فرمایا: ''عن یحیی بن معین اذا حدث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فھو کتاب.'' ج: ۸ ص: ۴۹، فی تذکرۃ عمرو بن شعیب بن محمدؒ. اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کی ایک روایت کا یوں تذکرہ کیا ہے: ''قال محمد بن عثمان بن ابی شیبۃ: سألت علی ابن المدینی عن عمرو بن شعیب، فقال: ما روی عنہ ایوب وابن جریج فذاک لہ صحیح، وما روی عن ابیہ عن جدہ فھو کتاب.'' ج: ۸، ص: ۵۴۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ج: ۱ ص: ۱۴۲، ۱۴۳، کتاب الایمان، رقم الحدیث: ۲۔

مدینے میں نہیں تھا، جس کے باعث ان پر گھریلو ذمہ داریاں بہت کم تھیں، چنانچہ انہوں نے تبلیغ حدیث ہی کو اپنا مشغلہ بنالیا تھا، بخلاف ابن عمروؓ کے کہ ان کا قیام اپنے والد عمرو بن العاصؓ کے ساتھ شام وغیرہ میں رہا، ان کے والد مصر کے حاکم تھے، نظمِ حکومت اور جہاد وغیرہ کی مشغولیات ان سے وابستہ تھیں، باپ بیٹے دونوں کو جنگِ صفین میں بھی شریک ہونا پڑا تھا، ان حالات میں انہیں اپنی محفوظ احادیث کی روایت کا زیادہ موقع نہ مل سکا، لہٰذا ہم تک وہ صرف سات سو کی تعداد میں پہنچ سکیں۔

۵- ہجرت کے سفر میں جب سراقہ بن مالک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گرفتار کرنے کی نیت سے پہنچا، مگر آپ کے معجزے نے اسے عاجز کردیا تو واپس جاتے وقت اس نے درخواست کی کہ آپ مجھے امان نامہ لکھ دیجئے تاکہ جب آپ کو غلبہ حاصل ہو تو میں مامون و محفوظ رہوں، آپ نے امان نامہ لکھوادیا،[۱] ظاہر ہے کہ یہ بھی حدیث تھی۔

۶- ہجرت کے صرف پانچ ماہ بعد آپ نے قرب و جوار کے غیر مسلموں کے ساتھ ایک معاہدہ کیا اور اسے لکھا گیا، یہ "میثاقِ مدینہ" باونؔ دفعات پر مشتمل تھا،[۲] اسے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے دُنیا کا سب سے پہلا تحریری دستورِ مملکت قرار دیا ہے۔[۳]

۷- صحیفۂ حضرت علی رضی اللہ عنہ

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ایک صحیفہ تحریری موجود تھا، وہ اپنے خطبات اور مجلسوں میں سامنے رکھ کر اس کے مضامین سنایا کرتے تھے، یہ "صحیفۂ علی" کے نام سے مشہور ہے، صحیح بخاری میں اس کا ذکر چھ جگہ آیا ہے، مثلاً ایک جگہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:-

---

(۱) صحیح البخاری، باب هجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابه الی المدینة، رقم الحدیث: ۳۹۰۶۔

(۲) سیرت المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ج:۱ ص:۳۵۵، ۳۵۶ والوثائق السیاسیة للدکتور حمید اللہ پی، ایچ، ڈی، فرانس۔

(۳) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہؒ ص:۴۰، نیز اسی معاہدہ کو "السیرة النبویة" المعروف بہ "سیرة ابن هشام" میں ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے: "کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتابا بین المهاجرین والانصار وادع فیه یهود وعاهدهم." ج:۱ ص:۵۰۱، کتابه صلی اللہ علیہ وسلم بین المهاجرین والانصار وموادعة الیهود۔

مَا كتبنا عن النبي صلى الله عليه وسلم الّا القرآنَ وما في هٰذه الصحيفة.(۱)

احادیث میں اس صحیفے کے حوالے سے جن مسائل کا ذکر آتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت سے مسائل پر مشتمل تھا، حضرت علیؓ اسے "قِرابُ السَّيف" میں رکھتے تھے۔

۸۔ حضرت انسؓ کی تالیفات

مقدمہ فتح الملہم میں اور مولانا مناظر احسن گیلانی کی کتاب "تدوینِ حدیث" میں بحوالہ مستدرک حاکم روایت ہے کہ معبد بن ہلال فرماتے ہیں کہ: جب ہم حضرت انسؓ سے احادیث سننے کے لئے اصرار کرتے تو وہ ہمارے لئے "مَجَالٌ" یعنی کئی بیاضیں (دفتر) نکالتے اور فرماتے:۔

هٰذهِ سمعتُها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتبتُها وعرضتُها عليه.(۲)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ حضرت انسؓ کے پاس احادیث کے کئی تحریری مجموعے تھے کیونکہ روایت میں "مَجَالٌ" کا لفظ ہے جو "مجلّہ" کی جمع ہے، دوسری بات جو زیادہ اہم ہے، یہ کہ انہوں نے یہ احادیث لکھ کر بغرضِ احتیاط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنا بھی دی تھیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توثیق فرمودہ تھے۔

حضرت انسؓ اپنے بیٹوں کو بھی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ:۔ "قَيِّدُوا العِلْمَ بِالْكِتَابِ."(۳)

نیز صحیح مسلم میں روایت ہے کہ عُتبان بن مالکؓ نے ایک حدیث مرفوع محمود بن الربیعؓ

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب اثم من عاهد ثم غدر، رقم الحديث: ۳۱۷۹۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم کی عبارت یہ ہے: "روی عن انس انه قال: هٰذه احاديث سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتبتها وعرضتها." ج:۱ ص:۲۵۸۔

(۳) جامع بيان العلم وفضله ص:۱۰۳ رقم الحدیث: ۳۲۰ وسننِ دارمی ج:۱ ص:۱۳۳ رقم الحدیث: ۴۹۷؛ نیز یہ روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے، دیکھئے جامع بیان العلم وفضله ص:۱۰۱ رقم الحدیث: ۳۰۷۔

کو سنائی، اور محمود نے حضرت انسؓ کو سنائی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ: "فأعجبني هذا الحديث فقلت لابني اكتبه فكتبه."(۱)

۹- كتاب الصدقة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے کچھ پہلے ایک کتاب "كتاب الصدقة" لکھوائی تھی، جس میں مویشیوں کی زکوۃ اور عمروں کے منفصل احکام درج تھے، یہ آپ اپنے عاملوں کو بھیجنا چاہتے تھے، مگر آپ کا وصال ہوگیا، آپ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی اور اس کے بعد حضرت عمرؓ کے پاس، دونوں نے اپنے اپنے دورِ خلافت میں اس پر عمل کیا اور کرایا، حضرت عمرؓ کے انتقال کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتی رہی، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فاروقِ اعظمؓ کے پوتے حضرت سالمؒ سے اس کا نسخہ حاصل کیا اور یہ نسخہ انہوں نے ابن شہاب زہریؒ کو دیا، جبکہ ابنِ شہاب زہریؒ نے یہ پہلے سے حضرت سالمؒ سے پڑھ کر حفظ کیا ہوا تھا اور زہریؒ اسے اپنے سامنے رکھ کر درس دیا کرتے تھے، یہ سب تفصیل سننِ ابی داؤد اور جامع ترمذی کتاب الزکاۃ میں مذکور ہے۔(۲)

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ایک کتاب "کتاب الصدقہ" حضرت انسؓ کو لکھوائی تھی، جس کے حوالے سے صحیح بخاری میں مسائلِ زکوۃ کی احادیث، کتاب الزکوۃ میں کئی جگہ آئی ہیں،(۳) ہوسکتا ہے کہ یہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا کتاب الصدقہ کی نقل ہو، کیونکہ سننِ ابوداؤد میں ہے کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگی ہوئی تھی۔(۴)

۱۰- صحیفہ عمرو بن حزمؓ

حضرت عمرو بن حزمؓ کو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب الدليل على ان من مات على التوحيد دخل الجنة. ج:۱ ص:۳۶.

(۲) سنن ابی داؤد ج:۱ ص:۲۲۷ وجامع الترمذی، باب ما جاء في زكوة الابل والغنم ج:۱ ص:۱۳۵، ۱۳۶۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: صحیح البخاری، کتاب الزکوۃ، رقم الحدیث: ۱۴۴۸، ۱۴۵۰ تا ۱۴۵۵۔

(۴) سنن ابی داؤد، کتاب الزکوۃ ج:۱ ص:۲۲۵ وفتح الباری، کتاب الزکوۃ رقم الحدیث: ۱۴۵۴۔

ہدایت نامہ بھی ان کو دیا، جس میں نماز[۱]، زکوٰۃ وعشر، حج وعمرہ، جہاد، غنیمت اور جزیہ وغیرہ کے بہت سے اَحکام درج تھے،[۲] انہوں نے اس کے مطابق عمل کیا اور اسے محفوظ رکھا، پھر وہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا، یہاں تک کہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد سے اس کی نقل مشہور محدث ابنِ شہاب زہریؒ نے حاصل کی، جسے سامنے رکھ کر ابنِ شہاب زہریؒ درسِ حدیث دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفے کی احادیث بعد میں تالیف ہونے والی کتب مثلاً: مؤطا امام مالک، مسندِ احمد، مسندِ دارمی، نسائی اور طبقاتِ ابنِ سعد وغیرہ میں شامل کرلی گئیں، حافظ ابنِ حجرؒ نے اس صحیفے کو "تلخیص الحبیر" میں خبرِ مشہور قرار دیا ہے۔[۳]

۱۱- عمرو بن حزمؓ کی ایک تالیف

انہوں نے نہ صرف مذکورہ صحیفہ کو محفوظ رکھا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر اکیس[۲۱] نوشتے جو مختلف قبائل کو لکھے گئے تھے، جمع کر کے ایک تالیف کی شکل دی، جسے عہدِ رسالت کی سیاسی و سرکاری تحریروں کا اوّلین مجموعہ قرار دیا جاسکتا ہے، یہ تالیف ابنِ طولون کی کتاب "اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین" کا ضمیمہ بنادی گئی ہے، جو چھپ چکی ہے، ابنِ طولون کی اس کتاب کا نسخہ بخطِ مؤلف دمشق کے کتب خانہ "المجمع العلمی" میں محفوظ ہے۔[۴]

۱۲- کئی اور صحیفے

ایسے کئی اور صحیفوں کا ذکر کتبِ سیر و حدیث میں ملتا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) حافظ ابنِ عبدالبرؒ کے بیان کے مطابق اس میں صدقات، دیات، فرائض اور سنن کے اَحکام تھے۔ (جامع بیان العلم ص:۱۰۰) اس صحیفہ کی باقی سب تفصیلات مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ سے اور "الوثائق السیاسیہ" سے ماخوذ ہیں۔ (از حضرت استاذنا المکرّم مدظلہم)

(۲) صحیفہ عمرو بن حزمؓ کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اسد الغابۃ ج:۳ ص:۲۲۸۔

(۳) حافظ ابنِ حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں اس صحیفہ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا: "روی عن عمرو بن حزم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب فی کتابہ الی اہل الیمن، وہو مشہور قد رواہ مالک و الشافعی عنہ، عن عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ: ان فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعمرو بن حزم فی العقول ... الخ" ج:۴ ص:۱۳۱۵ رقم الحدیث: ۱۶۸۸۔

(۴) الوثائق السیاسیۃ و مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ ص:۵۴۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بحیثیتِ عامل (گورنر) بھیجتے وقت ان کو لکھوا کر دیئے، مثلاً: حضرت ابوہریرہ اور علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہما کو "ھجر" کے مجوسیوں کی طرف بھیجتے وقت[1] اور معاذ بن جبلؓ و مالک بن مرارہؓ کو اہلِ یمن کی طرف بھیجتے وقت ایک ایک صحیفہ دیا تھا۔[2]

۱۴- نومسلم وفود کے لئے صحائف

جو وفود مشرف باسلام ہوکر اپنے وطن واپس گئے، ان میں سے متعدد وفود کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی تعلیمات پر مشتمل تحریریں لکھ کر دیں تاکہ وہ اپنی قوم میں ان کی تبلیغ کریں۔ طبقاتِ ابنِ سعد (ذکر بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم الرسل بكتبه الى الملوك اور ذکر وفادات العرب) میں اس کی بہت سی مثالیں اور صحیفوں کے متون درج ہیں، مثلاً: حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جب وطن جانے لگے تو ان کی درخواست پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین نوشتے عطا فرمائے۔[3]

اسی طرح وفد عبدالقیس کی مدینہ منورہ آمد سے پہلے کا واقعہ ہے کہ اس قبیلے کے ایک صاحب مُنقِذ بنُ حیان رضی اللہ عنہ بغرضِ تجارت مدینہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی برکت سے مشرف باسلام ہوگئے، واپسی کے وقت آپ نے ان کو تحریر عطا فرمائی جو اسلامی تعلیمات پر مشتمل تھی، تاکہ یہ اپنی قوم میں تبلیغ کریں، شروع میں تو اس خط کو انہوں نے چھپائے رکھا، پھر اپنے سسر کو جو قوم کے سردار تھے یہ تحریر دکھائی، وہ مشرف باسلام ہوگئے، پھر قوم کو بھی یہ خط سنایا تو وہ بھی مشرف باسلام ہوگئی، پھر اس قوم کا ایک وفد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ طیبہ میں حاضر ہوا، جو وفد عبدالقیس کے نام سے معروف ہے، اور جس کا ذکر

---

(۱) اس واقعہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۶۳، ذكر بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم الرسل بكتبه الى الملوك۔

(۲) طبقاتِ ابنِ سعد میں اس صحیفے کا متن یہ ہے: "وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أهل اليمن كتابًا يخبرهم فيه بشرائع الاسلام وفرائض الصدقة في المواشي والاموال ويوصيهم بأصحابه ورسله خيرا، وكان رسوله اليهم معاذ بن جبل ومالك بن مرارة." ج:۱ جزء:۳ ص:۲۶۴۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۸۷۔

صحیح بخاری و صحیح مسلم (کتاب الایمان) میں کافی تفصیل سے آیا ہے۔[1]

۱۴- تبلیغی خطوط

۶ھ کے اواخر میں صلح حدیبیہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف ممالک اور قبائل کے سربراہوں کے نام تبلیغی خطوط روانہ کیے، روم، فارس، مصر اور حبشہ کے بادشاہوں کے نام بھی خطوط بھیجے، ان میں سے ہرقل (ہرکلیوس) قیصر روم کے نام خط کا پورا متن صحیح بخاری کے بالکل شروع میں "باب کیف کان بدء الوحی" میں مذکور ہے،[2] ایسے خطوط کو طبقات ابن سعد کے ایک باب میں یکجا کر دیا گیا ہے اور طبقات ابن سعد میں ایسے ایک سو پانچ خطوط کا پورا متن مذکور ہے،[3] بلکہ "الوثائق السیاسیة" میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایسی تقریباً دو سو پچاس تحریریں مع متن مستند حوالوں کے ساتھ نقل کی ہیں۔

ان میں سے بعض خطوط جو قیصر روم اور مقوقس حاکم مصر اور نجاشی شاہ حبشہ کے نام بھیجے گئے تھے ان کے اصل نسخے دریافت ہو چکے ہیں، جو محفوظ ہیں اور ان کے فوٹو کراچی سے چھپ چکے ہیں، ان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر بھی ثبت ہے، کسریٰ پرویز شاہ فارس کے نام جو خط بھیجا گیا تھا اس کی اصل بھی چند سال پہلے مل گئی ہے، اس کا فوٹو اور مفصل روئیداد "البلاغ" میں چھپ چکی ہے، فوٹو میں تیسری سے دسویں سطر تک چاک ہونے کا نشان بھی صاف نظر آتا ہے۔

۱۵- سرکاری وثیقے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بارہ لاکھ مربع میل کا علاقہ آپ کے زیر حکومت آچکا تھا، اس کے انتظامات کے لئے آپ کو کس قدر تحریری کام کرانا پڑتا ہوگا اس کا اندازہ کرنا بہت مشکل نہیں، چند مثالیں یہ ہیں:-

---

(۱) یہ پوری تفصیل علامہ نووی کی شرح صحیح مسلم اور مرقاۃ میں مذکور ہے اور اس میں یہ جملہ بھی ہے: "ومعه كتابه عليه الصلوة والسلام" ج ۱ ص:۱۴۸ کتاب الایمان، عدد وفد عبد قیس کے بارے میں صحیح بخاری ج:۱ ص:۱۳، ج:۲ ص:۶۲۲ میں بھی تفصیل موجود ہے۔

(۲) صحیح البخاری رقم الحدیث:۶۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: طبقات ابن سعد، ذکر بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم الرسل بكتبه الى الملوك..... الخ، ج:۱ جز:۳، ص:۲۵۸ تا ۲۹۰۔

۱۔ جنگی ہدایت

اس کی ایک مثال صحیح بخاری "کتاب العلم، باب ما یذکر فی المناولة" میں بھی ملتی ہے:۔

كتب لأمير السرية كتابا وقال لا تقرأه حتى تبلغ مكان كذا وكذا، فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس، وأخبرهم بأمر النبي ﷺ. (۱)

۲۔ امان نامے

بہت سے لوگوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امان نامے لکھوا کر دیئے جس کی ایک مثال سراقہ بن مالک کے واقعہ میں بیان ہو چکی ہے، مزید مثالیں طبقاتِ ابنِ سعد وغیرہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

۳۔ جاگیر نامے

بہت سے صحابہ کرام کو آپ نے جاگیریں عطا فرمائیں، اور ان کی دستاویزیں لکھوا کر انہیں دیں، مثلاً: ایک جاگیر نامہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو اور ایک حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ (۲)

۴۔ تحریری معاہدے

ایسے معاہدوں کی تعداد بھی بہت ہے جو دوسری قوموں سے کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قلمبند کرائے، مثلاً ہجرت کے پانچ ماہ بعد آس پاس کے قبائل سے آپ نے معاہدہ کیا تھا، جو باون ۵۲ دفعات پر مشتمل تھا، (۳) اور "میثاقِ مدینہ" کے نام سے مشہور ہے، اسی طرح صلح حدیبیہ کے موقع پر جو معاہدہ لکھا گیا، سیرت اور حدیث کی تقریباً سب کتابوں میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم ج:۱ ص:۱۵۔

(۲) طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۸۷، جو جاگیرنامہ حضرت زبیر بن العوامؓ کو عطا کیا گیا اس کا متن "طبقاتِ ابنِ سعد" میں یہ ہے: "بسم الله الرحمٰن الرحيم هذا كتاب من محمد رسول الله، للزبير بن العوام، انى اعطيته شواق اعلاه واسفله، لا يحاقه فيه احد." ان کے علاوہ جن حضرات کو جاگیرنامے عطا کئے گئے ان میں سے دو یہ ہیں: جميل بن رزام العدوى اور حصين بن نضلة الاسدى، طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۷۴۔

(۳) اس کے مفصل حوالے پیچھے آچکے ہیں۔

خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت

"کتاب الصدقة" سے یہاں تک جتنی مثالیں ذکر کی گئیں، ظاہر ہے کہ یہ سب احادیث تھیں، اور ان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائی تھیں۔

ان تمام تاریخی شواہد کے ہوتے ہوئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عہدِ رسالت میں کتابتِ حدیث کی مطلقاً ممانعت تھی؟ بس سوائے اس کے چارہ نہیں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے جو ممانعت معلوم ہوتی ہے اسے کسی خاص صورت پر محمول کیا جائے، اور وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کرام کو قرآن و حدیث ایک چیز پر لکھنے کی ممانعت فرمائی تھی، تاکہ التباسِ حدیث بالقرآن لازم نہ آئے، اس کی تائید مجمع الزوائد کی اس روایت سے ہوتی ہے جو خود حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ: ہم جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے تھے، لکھتے جاتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے تو پوچھا: تم یہ کیا لکھ رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا:

ما نسمع منک! فقال أكتابٌ مع كتابِ الله؟ امحضوا كتابَ الله وخلِّصوه.[1]

چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ لکھا تھا آگ میں جلا دیا، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً "کتابٌ مع کتاب اللہ" پر نکیر فرمائی جو معیت کے ساتھ مقید ہے، اور کتاب اللہ کو خالص لکھنے کی تاکید فرمائی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی جو روایت امام مسلم نے ذکر فرمائی، مختصر ہے، اور مفصل روایت وہ ہے جو مجمع الزوائد کے حوالے سے یہاں نقل کی گئی، پس مسلم کی روایت کو مجمع الزوائد کی روایت سے الگ کرکے سمجھنے کی کوشش ایسی ہی مضحکہ خیز ہے جیسے "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ" کو "وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی" سے الگ کرکے سمجھنے کی کوشش۔

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں کتابتِ حدیث کا کام اور بھی زیادہ وسعت اور تیزی کے ساتھ ہوا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت نے یہ خدمت انجام دی،

---

(۱) مجمع الزوائد ج:۱ ص:۱۵۱ وکذا فی مسند احمد بروایۃ ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ج:۳ ص:۱۲۔

اس دور میں حدیث کی انفرادی کتابت کے علاوہ یہ صورت بھی بکثرت جاری رہی کہ بذریعہ خط و کتابت صحابہؓ نے ایک دوسرے کو یا بعض تابعین کو احادیث لکھ کر بھیجیں، صحیح مسلم میں ایسے کئی واقعات مذکور ہیں۔

مثلاً: حضرت مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے اَحکام شرعیہ سے متعلق کئی احادیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھ کر بھیجیں، مثلاً ملاحظہ ہو: مسلم شریف جلد اول۔[۱]

مشکوٰۃ شریف میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو لکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنی ہوئی کوئی حدیث مجھے لکھ کر بھیجیں، جواب میں حضرت عائشہؓ نے ایک حدیث لکھ کر بھیجی۔[۲]

اس طرح کی بیسیوں مثالیں اُس دور میں ملتی ہیں، علاوہ ازیں اس دور میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کی متعدد کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے عہدِ رسالت میں احادیث حفظ تو کرلی تھیں، لکھی نہیں تھیں، مگر عہدِ صحابہ میں انہوں نے بھی اپنی تمام مرویات خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر محفوظ کرلی تھیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد حسن بن عمرو نے ان کو ایک حدیث سنائی اور کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ سے سنی ہے، تو ابوہریرہؓ نے فرمایا:-

إِنْ كُنْتَ سَمِعْتَهُ مِنِّي فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي.

یہ شاگرد فرماتے ہیں:-

فأخذ بيدي إلى بيته فأرانا كُتُبًا كثيرةً من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فَوَجَدَ ذٰلك الحديث، فقال: قد أخبرتك أني إِنْ كُنْتُ حَدَّثْتُكَ بِهِ فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي.[۳]

---

(۱) صحیح مسلم میں روایت ہے کہ: "عن ورّاد مولى المغيرة بن شعبة، قال: كتب معاوية إلى المغيرة: اكتب إليّ بشيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فكتب إليه: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا قضى الصلوة لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللّٰهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد." (الحديث) باب استحباب الذكر بعد الصلوة وبيان صفته، رقم الحدیث: ۱۳۳۸۔

(۲) مشكوة كتاب الآداب ج:۲ ص:۴۳۵ باب الظلم.

(۳) جامع بيان العلم وفضله، باب ذكر الرخصة في كتابة العلم، رقم الحدیث: ۳۳۲۔

معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنی ساری مرویات لکھ کر یا لکھوا کر محفوظ کر لی تھیں۔

نیز ان کی روایت کی ہوئی احادیث کے مجموعے متعدد حضرات نے ان سے سن کر لکھے، چونکہ یہ حضرت ابو ہریرہؓ کے املاء کردہ ہیں، اس لئے درحقیقت یہ بھی انہی کی تالیف قرار دی جائیں گی، اس طرح آپ کی کئی تالیفات جو اس دور میں تیار ہوئیں، یہ ہیں:۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی دیگر تالیفات

۱- پیچھے بیان ہوا ہے کہ مروان بن الحکم نے آپ سے سنی ہوئی احادیث پردے کے پیچھے کاتب کو بٹھا کر لکھوائی تھیں، اور اگلے سال اس تحریر کا مقابلہ کر کے اسے اور بھی موثق کر لیا تھا۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد بشیر بن نہیک کا بیان ہے کہ میں ابو ہریرہؓ سے جو کچھ سنتا تھا لکھ لیتا تھا، جب میں نے رخصت ہونے کا ارادہ کیا تو اپنی لکھی ہوئی کتاب ان کے پاس لایا اور ان سے کہا کہ: یہ وہی (حدیثیں) ہیں ناں جو میں نے آپ سے سنی ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نعم۔[1]

۳- الصحیفۃُ الصحیحۃ (صحیفہ ہمّام بن منبہؒ)

یہ صحیفہ حضرت ابو ہریرہؓ[2] نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہ[3] کو املاء کرایا تھا، اس میں تقریباً ڈیڑھ سو[150] حدیثیں تھیں، اس صحیفے کی احادیث کو امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں بعینہٖ جوں کا توں اُسی ترتیب سے نقل فرمالیا جس ترتیب سے اس صحیفے میں تھیں، اور امام بخاریؒ و مسلمؒ وغیرہما نے اپنی کتابوں میں اپنی اپنی ترتیب کے مطابق ان احادیث کو متفرق مقامات پر نقل کر دیا ہے۔ لہٰذا اس صحیفے کا الگ درس و تدریس کا وہ رواج و اہتمام باقی نہ رہا جو ان کتابوں کی تالیف سے پہلے تھا، یہ صحیفہ صدیوں سے نایاب تھا، مگر ۱۳۷۳ھ مطابق ۱۹۵۴ء میں اس کے صدیوں پرانے دو قلمی نسخے دستیاب ہو گئے، ایک نسخہ برلن جرمنی کے کتب خانے سے اور ایک دمشق کے کتب خانے سے دستیاب ہوا، اسے بڑی تحقیق کے ساتھ ڈاکٹر حمیداللہ صاحب نے شائع کرایا، یہ دونوں نسخے مشہور محدث عبدالرزاق کے شاگرد ابوالحسن السلمی کی روایت سے نسلاً بعد نسلٍ صدیوں

---

(۱) جامع بیان العلم وفضله، باب ذكر الرخصة فی كتابة العلم رقم الحديث: ۲۱۳۔ وایضاً فی سنن الدارمی، باب من رخص فی كتابة العلم رقم الحديث: ۵۰۰۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات ۵۹ھ میں ہوئی (ملاحظہ ہو مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ کا حاشیہ بحوالہ طبقات ابن سعد ج۴: حصہ ۲: ص:۶۳)۔

(۳) ان کی وفات ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ میں ہوئی (مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ بحوالہ طبقات ابن سعد)۔

تک درس و تدریس کے ذریعے منتقل ہوتے رہے۔ اب تک دستیاب ہونے والی قدیم کتبِ حدیث میں یہ سب سے قدیم کتاب ہے اور ابوہریرہؓ جیسے صحابی کی براہِ راست تألیف ہے۔

۴- حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز جو مصر کے گورنر تھے، انہوں نے کثیر بن مرۃ کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کی جو احادیث ہوں ہمیں لکھ بھیجو "إلا حديث ابي هريرة فانه عندنا" اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی تمام مرویات لکھی ہوئی عبدالعزیز کے پاس محفوظ تھیں۔[1]

۵- ہمام بن منبہؒ کے بھائی وہب بن منبہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے مجھے اپنی کتابیں دکھائیں۔[2]

حضرت ابوبکر صدیقؓ کی کتاب الصدقة

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب اپنے دورِ خلافت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کو تحصیلِ زکوٰۃ کے لئے بحرین روانہ کیا تو ان کو ایک "كتاب الصدقة" لکھ کر حوالے کی، یہ اُن احادیثِ نبویہ پر مشتمل تھی جن میں مختلف قسم کے اَموال کا نصاب اور متعلقہ اَحکام تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، صحیح بخاری میں اس کے اقتباسات کتاب الزکوٰۃ کے متفرق ابواب میں آئے ہیں۔[3]

صحیفہ جابر رضی اللہ عنہ

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ایک صحیفہ تألیف کیا تھا جس میں حج سے متعلق احادیث تھیں، حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ مجھے سورۂ بقرہ کے مقابلہ میں صحیفۂ جابر زیادہ یاد ہے،[4] انہوں نے وہب بن منبہ کو بھی احادیث املاء کرائی تھیں، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کے صحیفے سے احادیث روایت کی ہیں، ان کے اور بھی متعدد شاگردوں نے اس صحیفے کی روایت کی ہے۔[5]

---

(۱) طبقات ابن سعد ج:۳ جز ۲۸:۷ ص:۴۴۸ فی تذكرة كثير بن مرة الحضرمي، وكذا في تهذيب التهذيب ج:۳ ص:۵۶۳ وكذا في تهذيب الكمال للمزي ج:۲۴ ص:۱۶۰۔

(۲) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہؒ ص:۱۷۔

(۳) اس کا ذکر پیچھے آچکا ہے اور اس کے مفصل حوالے بھی وہیں درج ہیں۔

(۴) تهذيب التهذيب ج:۴ ص:۵۱۸ في ذكر قتادة بن دعامة نیز تهذيب التهذيب میں امام احمدؒ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے کہ: "كان قتادة احفظ من اهل البصرة لم يسمع شيئاً الّا حفظه وقرئ عليه صحيفة جابر مرة واحدة فحفظها." ج:۴ ص:۵۱۹۔

(۵) تهذيب التهذيب لابن حجر.

ونقل ابن عبدالبر في جامع بيان العلم عن الربيع بن سعد قال:
رأيت جابرًا يكتب عند ابن سابط في الواح۔[۱]

رسالةُ سَمُرة بن جُندُب رضي الله عنه

حضرت سمرۃ بن جندبؓ نے بھی احادیث کا ایک مجموعہ تالیف کیا تھا، جسے حافظ ابن حجرؒ نے "تهذيب التهذيب" میں "نسخةٌ كبيرةٌ" سے تعبیر کیا ہے اور مشہور تابعی محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ "فيه علمٌ كثير" اس رسالے کی روایت ان کے صاحبزادے سلیمان نے کی ہے۔[۲]

رسالۃ سعد بن عُبادۃ رضی اللہ عنہ

انہوں نے بھی ایک "کتاب" تالیف فرمائی تھی، جس کی روایت ان کے صاحبزادے نے کی ہے، اس کتاب کی ایک حدیث ترمذی نے بھی نقل کی ہے۔[۳]

حضرت براء بن عازبؓ کا اِملاءِ احادیث

عن عبدالله بن خنيس (يا حنش) قال: رأيتهم عند البراء يكتبون على أيديهم بالقصب.[۴]

رسالۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ

عن معن قال: اخرج اليَّ عبدالرحمٰن بن عبدالله بن مسعود كتابًا وحلف لي انه خط ابيه بيده.[۵]

حضرت ابن عباسؓ کی تالیفات

۱- ترمذی نے "كتاب العلل" میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ کے پاس طائف کے کچھ

---

(۱) باب ذكر الرخصة في كتابة العلم رقم الحديث: ۳۰۹۔

(۲) تهذيب التهذيب ج: ۴ ص: ۱۹۸ في ذكر سليمان بن سمرة.

(۳) دیکھئے: جامع ترمذی، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد، كتاب الاحكام ج: ۱ ص: ۲۴۹۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۴) جامع بيان العلم باب ذكر الرُخصة في كتابة العلم رقم الحديث: ۳۱۸ وأيضًا مصنف ابن ابي شيبة رقم الحديث: ۶۴۸۹، وسنن الدارمي ج: ۱ باب: ۴۳.

(۵) جامع بيان العلم رقم الحديث: ۳۱۰۔

لوگ آئے اور ان سے احادیث سنانے کی درخواست کی، آپ نے انہیں احادیث املاء کرائیں۔[۱]

۲- عن سعید بن جبیر انه کان مع ابن عباس فیسمع منه الحدیث فیکتبه في واسطة الرحل فاذا نزل نسخه.[۲]

۳- طبقاتِ ابنِ سعد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے انتقال کے وقت اتنی کتابیں چھوڑیں کہ وہ اُونٹ پر لادی جاسکتی تھیں۔[۳]

۴- ایسی بھی کئی مثالیں کتبِ حدیث میں ملتی ہیں کہ ابن عباسؓ نے دوسرے شہروں میں بعض حضرات کو احادیث بذریعۂ خط بھیجیں۔[۴]

نیز اپنے شاگردوں کو لکھنے کی تلقین فرماتے تھے:-

عن یحیٰی بن ابی کثیر قال ابن عباس: قیدوا العلم بالکتاب.[۵]

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث کی کتابت

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث بھی لکھی ہوئی موجود تھیں، ان کے شاگرد نافع ہیں جن کی روایت امام مالک، عن نافع عن ابن عمر بکثرت کرتے ہیں اور اس سند کو محدثین "سلسلة الذهب" کہتے ہیں۔ نافع کے ایک شاگرد سلیمان بن موسیٰ کا بیان ہے کہ:-

انه رأی نافعًا مَولی ابنِ عُمَرَ یُملي علمَه، ویُکتَبُ بین یدیه.[۶]

---

(۱) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۲) جامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۱۵، وأیضًا سنن الدارمي باب من رخص في کتابة العلم رقم الحدیث: ۵۰۵ و مصنف ابن ابی شیبة رقم الحدیث: ۶۴۸۵.

(۳) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۴) اس کی ایک مثال صحیح مسلم میں یہ ہے: "عن یزید بن هرمز ان نجدة کتب الی ابن عباس یسأله عن خمس خلال فکتب الیه ابن عباس کتبت تسألني هل کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یغزو بالنساء وقد کان یغزو بهن فیداوین الجرحی ویُحذَین من الغنیمة وأما بسهم فلم یضرب لهن، وان رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یکن یقتل الصبیان فلا تقتل الصبیان." (باب النساء الغازیات یرضخ لهن ولا یسهم ..... الخ، ج۲ ص:۱۱۶، ۱۱۷۔

(۵) جامع بیان العلم، باب ذکر الرخصة في کتابة العلم رقم الحدیث: ۳۰۹.

(۶) سنن الدارمي ج:۱ باب: ۴۳ رقم الحدیث: ۵۱۳.

معلوم ہوا کہ نافع کے پاس ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات احادیث لکھی ہوئی موجود تھیں، جن کی نقل نافع نے املاء کرکے تیار کروائی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا

حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ تو معلوم نہیں کہ انہوں نے خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ تالیف فرمایا تھا یا نہیں؟ لیکن آپ وقتاً فوقتاً لوگوں کی فرمائش پر ان کو حدیثیں لکھ کر بھیجتی رہی ہیں،(۱) ان کی شاگرد عمرۃ بنت عبدالرحمٰن کے پاس جن کی پرورش انہوں نے بچپن سے کی تھی، حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیثیں محفوظ تھیں(۲) چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے جب سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا کام شروع فرمایا تو مدینے کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو لکھا کہ عمرۃ بنت عبدالرحمٰن اور قاسم بن محمد کے پاس حضرت عائشہ کی جو احادیث ہیں ہمیں لکھ کر بھیجو،(۳) نیز حضرت عائشہ کے بھانجے اور خاص شاگرد حضرت عروہؓ نے بھی احادیث کی کئی کتابیں لکھی تھیں، جو بظاہر انہی سے مروی ہوں گی، مگر یومِ حرّہ میں ضائع ہوگئیں، جس پر وہ فرمایا کرتے تھے:-

وَدِدتُّ لو انّ عندی کتبی بأهلي ومالي.(۴)

حضرت مغیرۃ بن شعبہؓ

صحیح مسلم اور دیگر کتبِ حدیث میں کئی مثالیں ملتی ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے ان کو لکھا کہ مجھے حدیثِ نبوی لکھ کر بھیجو، اور مغیرۃ بن شعبہؓ نے اپنے کاتب ''وَرّاد'' سے احادیث لکھوا کر ان کو بھیجیں۔(۵)

---

(۱) مثلاً ایک حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کی درخواست پر لکھ کر بھیجی تھی، ملاحظہ ہو مشکوٰۃ مع مرقاۃ ج:۲ باب العلم، کتاب الآداب۔

(۲) تهذيب التهذيب ج:۱۲ ص:۴۳۹ في ذكر عمرة بنت عبدالرحمنؒ.

(۳) تهذيب التهذيب ج:۱۲ ص:۳۹ في ذكر ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاريؒ.

(۴) السنة قبل التدوين ص: ۳۵۴ بحوالہ "الكفاية" ص: ۲۰۵ وجامع بيان العلم رقم الحديث: ۴۲۶ (من الاستاذ مدظلهم)۔

(۵) اس کی تفصیل کے لئے بھی میری کتاب ''کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں'' کی مراجعت کی جائے۔ رفیع۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث

حضرت فاروق اعظمؓ نے ایک وقف نامہ عہد رسالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشورے سے تحریر فرمایا تھا،[1] اور پیچھے آچکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر حیات میں جو "کتاب الصدقة" لکھوائی تھی، وہ آپ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، اور ان کے انتقال کے بعد فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، نیز فاروق اعظمؓ نے بھی ایک "کتاب الصدقة" اپنے دورِ خلافت میں لکھی تھی، جس کا متن امام مالکؒ نے مؤطا میں نقل کیا ہے۔

نیز صحیح مسلم میں ہے کہ فاروق اعظمؓ نے آذربیجان میں اپنے سپہ سالار "عتبہ" کو ایک فرمان بھیجا جس میں ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، اس کا متن بھی صحیح مسلم جلد ثانی میں منقول ہے، اور جامع ترمذی کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت ابوعبیدہؓ کو بھی ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، ان تمام واقعات کی تفصیل مکمل حوالوں کے ساتھ میری کتاب "کتابتِ حدیث عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نیز آپ نے ایک ضخیم مجموعۂ احادیث بھی لکھنے کا ارادہ کیا تھا، حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے یہ واقعہ تفصیل سے سند کے ساتھ نقل کیا ہے، جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے:-

إني كنتُ أريد أن أكتب السنن وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فاكبّوا عليها وتركوا كتاب الله وإني والله لا أشوبُ كتاب الله بشيء ابدًا.

اس واقعہ میں تحریر ہے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا، ان سب نے لکھنے کا مشورہ دیا، پھر آپ ایک ماہ تک استخارہ کرتے رہے، پھر مذکورہ بالا ارشاد فرمایا۔[2]

منکرین حدیث اس واقعہ سے دو نتیجے نکالتے ہیں:-

---

(۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف نامہ کا ذکر صحیح مسلم ج:۲ ص:۴۱ باب الوقف میں بھی ہے جس کے آخر میں حضرت ابن عونؒ کا یہ قول مذکور ہے: "وانبانی من قرأ هذا الكتاب الخ۔"

(۲) جامع بيان العلم لابن عبدالبر، باب ذكر كراهية كتابة العلم رقم الحديث: ۲۷۳ وكذا في مصنف عبدالرزاق: باب كتاب العلم رقم الحديث: ۲۰۴۸۴۔

۱- فاروقِ اعظمؓ کے نزدیک احادیث حجت نہیں تھیں۔
۲- وہ احادیث لکھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

مگر پہلا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کی پوری زندگی شاہدِ عدل ہے کہ حدیث کی اتباع کو یہ جزءِ ایمان سمجھتے تھے، پورے دورِ خلافت میں جب کوئی نیا قضیہ پیش آتا اور قرآن کریم میں اس کا صریح حکم نہ ملتا، تو صحابہ کرامؓ سے اس کے بارے میں حدیث دریافت کرتے، مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، اور بسااوقات راوی سے گواہ بھی طلب فرماتے تھے۔ اگر حدیث ان کے نزدیک حجت نہ ہوتی تو خود بھی روایتِ حدیث نہ کرتے، حالانکہ ان کی مرویات، طرق کی تعداد نکال کر دو سو سے زیادہ ہیں۔

اور دوسرا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ اُوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے خود حدیثیں لکھی ہیں، نیز صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد، جیسا کہ پیچھے معلوم ہو چکا ہے، احادیث لکھتی چلی آرہی تھی اور کسی قابلِ اعتماد روایت سے ثابت نہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان کو منع فرمایا ہو، بلکہ اس کے برعکس جامع بیان العلم (ج:۱ ص:۷۲) میں ابنِ عبدالبرؒ نے اپنی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ: "قیدوا العلم بالکتاب." (۱)

البتہ بعض روایتیں ایسی ملتی ہیں کہ انہوں نے اِکثار فی الحدیث سے صحابہ کرامؓ کو سختی سے منع فرمایا، ایک روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ: تم نے جو احادیث لکھی ہیں وہ سب میرے پاس لاؤ، پھر منگوا کر انہیں جلا دیا، نیز اپنا فرمان دوسرے بلادِ اسلامیہ میں بھیجا کہ جس کے پاس کچھ ہو تو وہ مٹا دے، (۲) مگر ان سب روایات کو محدثین نے مشتبہ قرار دیا ہے اور ان کے راویوں پر جرح کی ہے۔ (۳)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان روایات کو مان لیا جائے، تب بھی یہ ممانعت اِکثار فی الحدیث کی تھی، تاکہ لوگ بے احتیاطی سے روایت نہ کریں اور رطب و یابس نہ لکھ ڈالیں۔ (۴)

---

(۱) أيضاً في سنن الدارمي باب من رخص في كتابة العلم رقم الحديث: ۵۰۳ وكذا في المستدرک للحاکم ج:۱ ص:۱۸۸ رقم الحديث: ۳۶۰.
(۲) جامع بيان العلم وفضله باب ذكر كراهية كتابة العلم رقم الحديث: ۲۷۳.
(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدوینِ حدیث ص:۲۳۹ از مولانا مناظر احسن گیلانیؒ۔
(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: جامع بیان العلم وفضلہ ص:۹۶ باب ذکر کراہیۃ کتابۃ العلم۔

اور خود کتابی شکل میں کوئی مجموعۂ احادیث تألیف کرنے میں یہ خطرہ تھا کہ اس وقت تک قرآن شریف کا سرکاری نسخہ صرف ایک تھا، اگر حضرت عمرؓ احادیث کا مجموعہ بھی تألیف فرمادیتے تو خطرہ تھا کہ رفتہ رفتہ لوگ اسے بھی قطعی سمجھ کر قرآن کا درجہ دے دیتے، چنانچہ یہاں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ کہ: "وانی واللہ لا اشوب کتاب اللہ بشیء ابدًا" اس میں صریح ہیں کہ خود لکھنے میں التباس القرآن بالحدیث لازم آتا تھا، یہ خوف دوسروں کے لکھنے میں نہ تھا، اسی لئے ان کو منع نہیں فرمایا۔ ان واقعات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ "حضرت عمرؓ حجیت حدیث اور اس کی روایت وکتابت کو جائز نہ سمجھتے تھے" اس لئے بھی غلط ہے کہ خود حضرت عمرؓ کا ارشاد "ازالۃ الخفاء" میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے: "انہ سیکون قومٌ یکذبون بالرجم والدجال والشفاعۃ وعذاب القبر وبقوم یخرجون من النار بعد ما امتحشوا۔"[1]

ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں حدیث ہی سے ثابت ہوئی ہیں، قرآن کریم میں ان کی کہیں صراحت نہیں ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ ان سب چیزوں کا عقیدہ بھی رکھتے تھے اور اس خوف سے فکرمند تھے کہ لوگ کہیں ان کا انکار نہ کرنے لگیں۔

نیز ایک مرتبہ آپ نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سنائی اور فرمایا:۔

فَمَن عقلها ووعاها فلیحدث بها حیث انتهتْ به راحلتهُ، ومَن خَشِیَ اَن لا یعقلها فلا اُحلّ لأحدٍ ان یَّکذِب عليّ۔[2]

حضرت علیؓ اور کتابتِ حدیث

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل بھی کتابت وروایتِ حدیث کے بارے میں وہی رہا جو حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کا تھا، پھر بعد میں فتنۂ سبائیت اور فتنۂ خارجیت کی وجہ سے جب جھوٹی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جانے لگیں اور باطل فرقوں نے وضعِ حدیث کا کام شروع کردیا اور وہ صحابہ کرامؓ کی مذمت کرنے لگے، تو حضرت علیؓ نے احادیث صحیحہ کی روایت وکتابت اور تبلیغ نہایت اہتمام سے فرمائی، خصوصاً ان روایات کو زیادہ پھیلایا جو فضائلِ صحابہ سے متعلق تھیں، آپ برسرِ منبر اعلان فرماتے کہ: "مَن یشتری منّی علمًا بدرهمٍ؟" (کون ہے جو مجھ سے ایک درہم کے عوض علم خریدے؟) یعنی کون ہے جو ایک درہم کا

(۱) ازالۃ الخفاء ج:۳ ص:۲۱۵ (توسط فاروق اعظمؓ در تبلیغ حدیث)۔

(۲) صحیح البخاری ج:۲ ص:۱۰۰۹، کتاب المحاربین باب رجم الحبلی من الزنا اذا احصنت۔

کاغذ خرید لائے تاکہ میں اس کو حدیثیں املاء کرواوٴں؟

چنانچہ لوگ آپ سے سن کر احادیث لکھتے، حارث اعور نے بھی اسی طرح آپ کی مرویات کا ایک مجموعہ لکھ لیا تھا اور حضرت علیؓ کو دکھایا تھا۔[1]

نیز حضرت علیؓ کی روایات کے تین اور مجموعوں کا پتہ چلتا ہے، ایک مجموعہ حُجر بن عَدِیؓ کے پاس تھا،[2] ایک مجموعہ حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کے پاس تھا،[3] اور ایک مجموعہ امام جعفر صادقؒ کے پاس تھا۔[4]

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں

۱- حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ ایک حدیث صحیح بخاری کتاب الجہاد "باب لا تمنوا لقاء العدو" میں مذکور ہے، جو انہوں نے عمر بن عبیداللہ کو لکھ کر بھیجی تھی[5] (صحیح مسلم و سنن ابی داوٴد میں بھی یہ روایت مذکور ہے)۔[6]

۲- صحیح مسلم جلد اوّل میں ہے کہ حضرت ابوسلمہ فرماتے ہیں: "کتبت من فیھا کتابا" فیھا کی ضمیر حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی طرف راجع ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فاطمہ بنت قیسؓ سے انہوں نے احادیث سن کر اسی وقت لکھی تھیں۔[7]

۳- حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبیداللہ کو خط میں ایک حدیث لکھ کر سجستان بھیجی تھی۔[8]

---

(۱) طبقات ابنِ سعد ج:۶ جزء:۲۲ ص:۱۲۸ فی تذکرۃ حارث الاعورؒ۔

(۲) طبقات ابنِ سعد ج:۶ جزء:۲۲ ص:۲۲۰ فی تذکرۃ حجر بن عدیؓ۔

(۳) تدوینِ حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانیؒ۔

(۴) تہذیب التہذیب ج:۱ ص:۳۳۵ فی تذکرۃ جعفر بن محمد الصادقؒ۔

(۵) ج:۱ ص:۴۲۴، ۴۲۵ رقم الحدیث:۳۰۲۴۔

(۶) صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب کراھیۃ تمنی لقاء العدو .... الخ. رقم الحدیث:۳۳۰۵ وسنن ابی داوٴد کتاب الجہاد، باب فی کراھیۃ تمنی لقاء العدو رقم الحدیث:۲۵۱۶.

(۷) کتاب الطلاق باب المطلّقۃ البائن لا نفقۃ لھا رقم الحدیث: ۳۵۸۹.

(۸) صحیح البخاری جلد دوم میں یہ واقعہ اس طرح آیا ہے: "کتب ابوبکرۃ الی ابنہ وکان بسجستان ان لا تقضی بین اثنین وانت غضبان، فانی سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یقضینّ حَکَمٌ بین اثنین وھو غضبان." کتاب الأحکام باب ھل یقضی الحاکم او یفتی وھو غضبان؟ رقم الحدیث: ۷۱۵۸، وایضًا فی صحیح مسلم باب کراھۃ قضاء القاضی وھو غضبان رقم الحدیث: ۳۲۵۱ وایضًا فی سنن ابی داوٴد کتاب القضاء باب القاضی یقضی وھو غضبان رقم الحدیث: ۳۲۴۳.

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دور میں سرکاری طور پر تدوینِ حدیث

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱ھ) نے سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا کام اہتمام سے شروع فرمایا اور مدینہ منورہ کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو یہ فرمان بھیجا:-

انظُر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتُبهُ فَاِنِّي خِفتُ دُرُوسَ العلمِ وذهَابَ العُلَمَاءِ. [1]

ابونُعیم اِصفہانی رحمہ اللہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی مضمون کا فرمان تمام بلادِ اسلامیہ کے حکام کو بھیجا تھا، ان بلاد سے احادیث کے مجموعے تیار ہوکر دارالخلافہ دمشق آئے اور عمر بن عبد العزیزؒ نے یہاں اُن کی نقلیں تیار کرا کے اسلامی خلافت کے گوشہ گوشہ میں بھیجیں، اس کام میں حضرت ابن شہاب زہری رحمہ اللہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا، چنانچہ پہلی صدی کے اَواخر میں مندرجہ ذیل کتبِ حدیث وجود میں آچکی تھیں:-

۱- کتب ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؒ

انہوں نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے حکم پر کئی کتابیں جمع فرمائی تھیں، لیکن دمشق بھیجنے نہ پائے تھے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا انتقال ہوگیا۔ [2]

۲- رسالۃ سالم بن عبد اللہ فی الصدقات

یہ بھی حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا۔ [3]

۳- دفاتر الزهری

حضرت ابن شہاب زہریؒ نے بھی اپنی تمام مسموع احادیث کئی دفاتر (رجسٹروں) میں جمع کیں، اور ان کی نقلیں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے تمام ایسے بلادِ اسلامیہ میں بھیجیں جہاں

---

(۱) صحیح البخاری، باب کیف یقبض العلم، کتاب العلم رقم الحدیث: ۱۰۰ باب: ۳۴۔

(۲) التمہید لابن عبدالبر لما فی الموطا من المعانی والاسانید للامام الحافظ ابن عبدالبر ج: ۱ ص: ۸۰،۸۱۔

(۳) تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ ص: ۱۷۷ فی تذکرۃ عمر بن عبدالعزیزؒ۔

کوئی مسلمان حاکم ان کی طرف سے مقرر تھا۔[۱]

۴- کتاب السنن لمکحولؒ

بہ ظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر تالیف کی گئی ہے، کیونکہ مکحول عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں قاضی تھے اور ان کی دو کتابیں مشہور ہیں:۱- کتاب السنن فی الفقہ. ۲- کتاب المسائل فی الفقہ.[۲]

۵- ابواب الشعبی رحمہ اللہ

یہ کتاب عامر بن شراحیل شعبی کی تالیف ہے، یہ حدیث کی پہلی مبوّب کتاب ہے،[۳] شعبی بھی عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی تھے۔[۴]

۶- حضرت حسن بصریؒ کی تفسیرِ قرآن

قال ابن وهب واخبرني السدي بن يحيٰى عن الحسن انه كان لا يرى بكتابة العلم بأسًا وقد كان املى التفسير فكتب.[۵]

دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی کی مشہور تالیفات یہ ہیں:-

۱- کتاب الآثار للامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ

یہ امامِ اعظمؒ کی براہِ راست تالیف ہے، اور یہ بات معروف ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے ان کی کتاب سے استفادہ کیا ہے، اس لئے اسے مؤطا کی پیشرو کہہ سکتے ہیں، حدیث میں

---

(۱) جامع بیان العلم باب ذکر الرخص فی کتاب العلم رقم الحدیث: ۳۳۵ وایضًا فی "السنة قبل التدوین" للخطیب ص: ۳۳۲.

(۲) الفہرست لابن ندیم ص: ۳۷۶.

(۳) تدریب الراوی للسیوطی، بحوالہ حافظ ابنِ حجرؒ تحت عنوان "اول مصنّف فی الصحیح المجرد" ص: ۴۰.

(۴) تہذیب التہذیب ج:۳ ص: ۴۳، ۴۵، نیز "السنة قبل التدوین" میں حضرت عامر الشعبیؒ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے: "الکتاب قید العلم" مزید یہ بھی لکھا ہے کہ: "کان یحض علی الکتابة ویقول: اذا سمعتم منی شیئًا فاکتبوہ ولو فی حائط." ص: ۳۲۵۔

(۵) جامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۳۱ باب ذکر الرخص فی کتابة العلم.

امامِ اعظمؒ کی براہِ راست تالیف صرف یہی ہے، مسندِ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نام سے جو کتابیں معروف ہیں، یہ ان کی اپنی تالیفات نہیں، بلکہ ان کی مرویات کو بعد کے علماء نے مرتب کیا ہے، مسندِ ابی حنیفہ کے نام سے متعدد مجموعے لکھے گئے، علامہ خوارزمی رحمہ اللہ نے ان کو جمع کرکے "مسانید امامِ اعظمؒ" کے نام سے کتاب تالیف کی، جو چھپ چکی ہے۔

۲- مؤطا امام مالک

اس کا مفصل تعارف آپ اس کے درس میں اپنے استاذ سے حاصل کریں گے۔
امام مالکؒ نے جب یہ کتاب تالیف کرکے علماء کے سامنے پیش کی، تو سب نے اس کے مستند اور صحیح ہونے پر اتفاق کیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا نام مؤطا اسی وجہ سے رکھا گیا، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ: "اصح الکتب بعد کتاب اللہ المؤطا" اس کی ساری احادیث مرفوعہ صحیح ہیں، ساتھ ہی اس میں آثارِ صحابہ کو بھی درج کیا گیا ہے، اس کے پندرہ سے زائد نسخے امام مالک رحمہ اللہ کے شاگردوں کی روایت سے دنیا میں پھیلے، ہمارے دیار میں مؤطا امام مالک کے نام سے جو نسخہ متداول ہے وہ یحییٰ بن یحییٰ اندلسیؒ کی روایت سے ہے، دوسرا نسخہ مؤطا امام محمد کے نام سے معروف ہے، یہ بھی درحقیقت مؤطا امام مالک کا نسخہ ہے، جو امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے سن کر قلمبند کیا ہے، لیکن اس میں امام محمدؒ نے ان آثارِ صحابہ وتابعین کا اضافہ کیا ہے جو حنفیہ کے مستدل ہیں، اس کے علاوہ بھی مؤطا کے متعدد نسخے رائج ہوئے جن کی تفصیل "بستان المحدثین" کے بالکل شروع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۳- سُننِ ابنِ جریج

هو عبدالعزيز بن جُريج الرومي الاموي مولاهم المكي صاحب التصانيف الذي يقال انه اول من صنف الكتب في الاسلام المتوفى سنة خمسين او احدى وخمسين ومائة من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوٰة والسلام۔[1]

---

(۱) الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الكتاني المتوفى ۱۳۵۴ھ ص:۳۳ نیز ظفر الأماني في مختصر الجرجاني (للامام عبدالحي اللكنوي) ص:۱۳۵ میں ہے کہ: "واما اول من صنف في الحديث مطلقاً فهو على ما قيل ابن جريج."

۴- مصنف وكيع بن الجراح الكوفي محدث العراق المتوفى سنة ست وتسعين ومائة.[۱]

۵- جامع معمر بن راشد (المتوفی ۱۵۳ھ او ۱۵۴ھ)

معمر، یمن کے رہنے والے ہیں، اور ہمام بن منبہؒ کے شاگرد اور عبدالرزاق صاحبِ مصنف کے استاذ ہیں، یہ کتاب "جامع" اور مبوّب ہے، ابھی تک طبع نہیں ہوسکی، اس کے دو قلمی نسخے ترکی میں محفوظ ہیں، ایک استنبول کے کتب خانہ "فیض اللہ آفندی" میں اور دوسرا نسخہ انقرہ کی لائبریری میں محفوظ ہے۔[۲]

۶- مصنف حماد بن سلمۃ البصری (المتوفی ۱۶۷ھ)۔[۳]

۷- مصنف اللیث بن سعد (المتوفی ۱۷۵ھ)۔[۴]

۸- جامع سفیان الثوریؒ المتوفی بالبصرۃ ۱۶۰ھ او ۱۶۱ھ۔[۵]

۹- جامع سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ

---

(۱) امام یحیٰ بن معینؒ نے فرمایا کہ: "میں نے وکیع بن جراحؒ سے زیادہ افضل کوئی شخص نہیں دیکھا" ان سے عرض کیا گیا کہ: "کیا ابن المبارکؒ بھی ان سے زیادہ افضل نہیں؟" تو فرمایا کہ: "امام ابن المبارکؒ کی بھی ایک فضیلت اور شان ہے، لیکن میں نے وکیع سے افضل کوئی نہیں دیکھا۔" حضرت وکیع بن الجراحؒ قائم اللیل، صائم النہار تھے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، نیز امام احمدؒ نے فرمایا کہ: "میری آنکھوں نے وکیع جیسا شخص کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے علم کی حفاظت کرنے والا اور علم کو یاد رکھنے والا وکیع سے زیادہ کوئی نہیں دیکھا۔" تاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۴۶۶، شذرات الذهب ج:۱ ص:۳۵۰۔

(۲) يقال له جامع ابي عروة ايضاً، الرسالة المستطرفة ص:۴۰.

(۳) حضرت شہاب بلخیؒ نے فرمایا کہ: "حماد بن سلمۃ کا شمار ابدال میں ہوتا تھا" نیز یہ فصیح اللسان اور عربیت میں امام تھے اور ان کی حدیث شریف میں کئی تصانیف ہیں۔ شذرات الذهب ج:۱ ص:۲۶۲۔

(۴) حضرت امام شافعیؒ، حضرت لیث بن سعدؒ کی وفات پر افسوس کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ: "وہ حضرت امام مالک سے افقہ تھے۔" حضرت ابن وہبؒ نے فرمایا کہ: "اگر امام لیثؒ اور امام مالکؒ نہ ہوتے تو ہم گمراہ ہوجاتے۔" ان کی کثیر تصنیفات ہیں۔ (تذکرة الحفاظ للذهبي)۔

(۵) الرسالة المستطرفة ص:۴۰، امام شعبہؒ اور امام یحیٰ بن معینؒ، حضرت سفیان ثوریؒ کو "امیر المؤمنين في الحديث" کے لقب سے یاد فرماتے تھے۔ شذرات الذهب ج:۱ ص:۲۵۰۔

یہ مرتب علی الأبواب الفقھیۃ ہے، سفیان بن عیینہؒ کی ایک تفسیر بھی ہے، ان کی وفات مکہ مکرمہ میں ۱۹۸ھ میں ہوئی۔ (۱)

۱۰- کتاب الزہد والرقاق

یہ حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جن کی ولادت ۱۱۸ھ یا ۱۲۰ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ یا ۱۸۴ھ میں ہوئی۔ عبداللہ بن المبارک حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بھی شاگرد ہیں اور حضرت امام مالکؒ کے بھی۔ مذہباً حنفی تھے، مگر مالکیہ بھی ان کو اپنے اصحاب میں شمار کرتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے "بستان المحدثین"، ان کی ایک تالیف "الاستیذان" بھی ہے۔ (۲)

۱۱- کتاب الآثار للإمام محمد رحمہ اللہ

وھو مرتب علی الأبواب الفقھیۃ فی مجلدۃ لطیفۃ۔ یہ کتاب ہمارے مدارس میں داخلِ نصاب ہے۔ (۳)

---

(۱) رسالۃ المستطرفۃ حوالۂ بالا۔ امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ: "اگر مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو علمِ حجاز رخصت ہو جاتا۔" حضرت ابنِ وہبؒ نے فرمایا کہ: "میرے علم میں ابنِ عیینہ سے بڑھ کر علمِ تفسیر کو جاننے والا کوئی نہیں۔" امام احمد بن حنبلؒ کا ارشاد ہے کہ: "ابنِ عیینہ سے بڑھ کر میرے علم میں سنن کو جاننے والا کوئی نہیں۔" شذرات الذھب ج:۱ ص:۳۵۴۔

(۲) الرسالۃ المستطرفۃ ص:۴۶، ۴۷۔ امام عبداللہ بن المبارکؒ کی تصانیف بہت ہیں اور ان کی ایک منفرد شان یہ تھی کہ ایک سال حج فرماتے اور ایک سال جہاد کرتے۔ (شذرات الذھب) علاوہ ازیں حضرت ابن المبارکؒ کی ایک کتاب "الجہاد" بھی ہے اور آپ جہاد کے سلسلے میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والے ہیں۔ الرسالۃ المستطرفۃ ص:۴۵۔

(۳) الرسالۃ المستطرفۃ ص:۴۰، ۴۱۔ امام محمدؒ کی ولادت ۱۳۲ھ میں اور وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی، کتاب الآثار کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ کسی عالم کی ہمیں اتنی فقہ کی کتب نہیں پہنچیں جتنی امام محمدؒ کی تصانیف و کتب پہنچی ہیں، بلکہ امام محمدؒ کی کتب مذاہبِ عالم کی فقہ کے لئے مدار اور بنیاد ہیں، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ: "اللہ نے دو آدمیوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی، حدیث میں امام ابن عیینہؒ کے ذریعہ اور فقہ میں امام محمدؒ کے ذریعہ" ایک دوسری روایت امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ: "جس قدر (امام) محمدؒ کا مجھ پر احسان ہے اس قدر علم اور اسباب دُنیا میں کسی اور کا مجھ پر احسان نہیں۔" "کتاب الآثار" دراصل امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تالیف ہے، جب آپؒ نے اسے تالیف فرمایا تو آپ کے کئی تلامذہ نے اسے روایت فرمایا، اب جو "کتاب الآثار" ہمارے دیار میں مشہور اور متداول ہے یہ دراصل حضرت امام محمدؒ نے اپنے استاذ حضرت امام اعظمؒ سے روایت کی ہے۔

۱۲- کتاب الذکر والدعاء للإمام أبي یوسف (المتوفی ۱۸۲ھ)[1]

۱۳- کتاب السیر ۃ لابن شہاب الزہری (المتوفی ۱۲۳ھ او ۱۲۴ھ او ۱۲۵ھ)

وهو اول من ألف في السيرة، قال بعضهم اول سيرة في الإسلام سيرة الزهري.[2]

۱۴- السیر ۃ لأبي بکر محمد بن اسحاق (المتوفی ۱۵۱ھ او ۱۵۲ھ او ۱۵۳ھ)

وهي التي هذبها ابن هشام، فصارت تنسب اليه.[3]

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں حدیث کی تدوین نہایت عظیم الشان پیمانے پر ہوئی، علمِ حدیث کو مختلف فنون پر تقسیم کر کے ہر فن میں عظیم الشان تصانیف معرضِ وجود میں آئیں، اور کتبِ حدیث کو متنوع ترتیبوں کے ساتھ تالیف کیا گیا، اسی صدی کے نصفِ آخر میں صحاحِ ستہ تالیف ہوئیں، ان میں سے ہر کتاب کا مفصل تعارف اس کتاب کے درس میں آئے گا، یہاں صحاحِ ستہ کے علاوہ باقی کتبِ حدیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱- مصنف عبدالرزاق

"مُصَنَّف" قدیم اصطلاح کے مطابق بمعنی السنن ہے، یہ ابوابِ فقہیہ پر مرتب ہے، اس کی اکثر احادیث ثلاثی ہیں، صحاحِ ستہ میں بھی اس کی بہت سی روایتیں آئی ہیں، عرصے سے

---

(۱) الرسالة المستطرفة ص:۳۸، سب سے پہلے "قاضی القضاۃ" کا لقب امام ابو یوسفؒ کو دیا گیا اور آپؒ ہی نے امامِ اعظمؒ کے مذہب کی بنیاد پر اصولِ فقہ میں کتب لکھیں۔ شذرات الذهب ج:۱ ص:۳۰۱۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص:۹۰، اس کے علاوہ الرسالة المستطرفة ص:۹۱ میں امام زہریؒ کی ایک اور کتاب "المغازی" کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے، نیز تهذيب التهذيب ج:۵ ص:۲۶۸ میں ابوالزنادؒ کا یہ قول منقول ہے: "كنا نكتب الحلال والحرام وكان ابن شهاب يكتب كلما سمع فلمّا احتيج اليه علمت أنه أعلم الناس." اور اسی مضمون کا ایک مقولہ صالح بن کیسانؒ سے بھی منقول ہے، حوالۂ بالا۔ اور اکمال تهذيب الكمال ج:۱۰ ص:۳۵۳ میں علامہ دراوردیؒ کا یہ قول منقول ہے: "اول من دوّن العلم وكتبه ابن شهاب."

(۳) الرسالة المستطرفة ص:۹۰۔

یہ کتاب نایاب تھی اور طبع نہیں ہوئی تھی، چند سال قبل مجلسِ علمی نے اسے بیروت سے آب و تاب سے طبع کر کے شائع کیا ہے۔

عبدالرزاق، معمر بن راشد کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، یہ ان کی صحبت میں سات سال رہے،[1] امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ ان کے بالواسطہ شاگردوں میں سے ہیں۔

۲-مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ

یہ بھی ابواب فقہیہ پر مرتب ہے، چونکہ یہ خود عراقی ہیں، لہٰذا فقہاء عراق کے فقہی مذاہب سے خوب واقف ہیں، اور ان کے دلائل بھی ان کی کتب میں سب سے زیادہ پائے جاتے ہیں، یہ بخاری و مسلم جیسے جلیل القدر محدثین کے استاذ ہیں، یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔[2]

۳-مسند احمد بن حنبلؒ

حضرت امام احمد رحمہ اللہ نے اس میں شمارہ مسندات بیان کی ہیں، یہ کتاب امام احمدؒ نے صرف یادداشت کے طور پر جمع فرمائی تھی، جو تیس ہزار (۳۰۰۰۰) احادیث پر مشتمل تھی، مگر ترتیب و تہذیب سے پہلے ہی آپ کا انتقال ہوگیا، بعد میں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے جو بڑے درجے کے محدث تھے، اس کو مرتب کیا، اور تقریباً دس ہزار (۱۰۰۰۰) احادیث کا اس میں اضافہ بھی کیا،[3] چنانچہ اب اس کی احادیث تقریباً چالیس ہزار (۴۰۰۰۰) ہیں، یہ چھپ چکی ہے، بعد کے علماء نے اسے ابوابِ فقہیہ پر مرتب کیا، "الفتح الربانی" کے نام سے یہ مبوّب شکل میں بھی چھپ چکی ہے۔

۴-مسند ابی داؤد الطیالسیؒ

یہ ابوداؤد سجستانی نہیں جن کی سنن صحاحِ ستہ میں سے ہے، بلکہ یہ ان سے مقدم ہیں،

---

(۱) امام ابوبکر عبدالرزاق بن ہمامؒ کی ولادت ۱۲۶ھ میں اور وفات ۲۱۱ھ میں ہوئی۔ میزان الاعتدال ج:۲ ص:۶۰۹۔

(۲) آپؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاق بن راہویہؒ اور امام علی ابن المدینیؒ کے معاصرین میں سے ہیں، امام ابوعبیدؒ نے فرمایا کہ: "کتاب کو ترتیب دینے میں امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کو خصوصی مہارت حاصل ہے۔" آپ کی اس مصنف کے علاوہ بھی کئی تصنیفات ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ للذہبیؒ ج:۲ ص:۴۳۲، ۴۳۳۔

(۳) مقدمہ کتاب ج:۱ ص:۱۹، ۲۰۔ آپؒ کے بارے میں امام علی ابن المدینیؒ کا ارشاد ہے کہ: "ان اللہ ایّد ھذا الدین بابی بکر الصدیق یوم الردۃ وباحمد بن حنبل یوم المحنۃ." تذکرۃ الحفاظ للذہبیؒ ج:۲ ص:۴۳۲۔ مسند احمد اب مزید تحقیق کے ساتھ بیروت سے پچاس جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

ان سے ابوداؤد سجستانی غالباً ایک یا دو واسطے سے روایت کرتے ہیں۔[1]

۵- سنن الدارمیؒ

یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمیؒ کی تالیف ہے، جو امام مسلمؒ وغیرہ ائمہ حدیث کے استاذ ہیں، یہ کتاب درحقیقت "سنـــن" ہے، اصطلاح[2] کے خلاف مُسند کے نام سے مشہور ہوگئی، اس میں ثُلاثیات، بخاری سے زیادہ ہیں، بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے اس کو صحاحِ ستہ میں شمار کیا ہے، یہ طبع ہوچکی ہے۔[3]

۶- مسند البزارؒ

یہ ابوبکر البزار رحمہ اللہ کی تالیف ہے، اسے "المسند الکبیر" بھی کہتے ہیں، "بزار" بتقدیم الزاء المعجمة علی الراء المھملة ہے، تخم فروش کو کہتے ہیں، ان کی مسند معلّل ہے، یعنی اس میں عللِ احادیث بھی بیان کی گئی ہیں۔[4]

۷- مُسند ابی یعلیٰؒ

یہ کتاب مسند بھی ہے اور سنن بھی، یعنی یہ ابوابِ فقہیہ پر مرتب ہے مگر ہر باب کی احادیث کو صحابہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے، ابویعلیٰ کی ایک مُعجم بھی ہے، جو اس کتاب کے علاوہ ہے۔[5]

---

(۱) امام عبدالرحمٰن بن مہدیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد الطیالسی "اصدق الناس" تھے، امام علی ابن المدینیؒ نے فرمایا کہ: "میں نے امام ابوداؤد سے زیادہ حافظہ والا شخص نہیں دیکھا" ماخذہ شذرات الذھب ج:۲ ص:۱۲، تاریخ بغداد ج:۹ ص:۲۷، تہذیب الکمال ج:۱۱ ص:۴۰۵۔

(۲) یہ اصطلاحات آگے "انواع المصنفات فی علم الحدیث" کے عنوان کے تحت بیان ہوں گی۔ رفیع

(۳) اس سنن میں تقریباً ۳۳۷۵ روایات ہیں، امام مسلمؒ نے آپ سے تقریباً ۷۳ احادیث نقل کی ہیں، آپ نے ایک تفسیر بھی تالیف فرمائی، امام ابن ابی حاتمؒ نے آپ کو "امام اھل زمانہ" قرار دیا ماخذہ شذرات الذھب ج:۲ ص:۱۳۰ ومقدمۃ مسند الدارمی و تذکرۃ الحفاظ للذھبیؒ ج:۲ ص:۵۳۵۔

(۴) آپؒ نے آدم بن ابی ایاسؒ سے اس وقت روایت کی جب آپؒ کی عمر دس سال سے بھی کم تھی، اور آپؒ کی اس مسند کے علاوہ بھی کئی تالیفات ہیں، اس مسند کو "البحر الزخار" بھی کہا جاتا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ "مسند البـــزار" میں تعالیل کا جو بیان ہے وہ کسی اور مسند میں نہیں، اس مسند میں تقریباً ۳۰۷۸ روایات ہیں اور یہ مسند ۹ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ شذرات الذھب ج:۲ ص:۲۰۹۔

(۵) یہ مسند ۱۶ جلدوں میں بیروت سے شائع ہوچکی ہے، اور اس میں تقریباً ۷۵۵۵ روایات ہیں، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شذرات الذھب ج:۲ ص:۲۵۰ ومقدمۂ مسند ابی یعلیٰ۔

۸- المعاجم الثلثة للطبرانیؒ

یہ تین کتابیں ہیں: المعجم الکبیر، المعجم الأوسط، المعجم الصغیر۔ "الکبیر" میں احادیث، صحابہ کی ترتیب پر ہیں۔ "الاوسط" میں امام طبرانی نے احادیث کو اپنے شیوخ کے اسماء پر مرتب کیا، اور ان کے شیوخ ایک ہزار ہیں، نیز "الاوسط" میں انہوں نے اپنے شیوخ کی غرائب خاص طور سے بیان کی ہیں، اور "الصغیر" میں ان شیوخ کی روایتیں ذکر کی ہیں جن سے انہوں نے صرف ایک ایک حدیث حاصل کی۔[1]

۹- مُسنَد عبد بن حمیدؒ

ان کا پورا نام عبدالحمید بن حمید ہے، تخفیفاً عبد بن حمید کہا جاتا ہے۔[2]

طبقاتُ الرُّواة

(من حیث الضبط وملازمة الشیخ)

راویوں کے طبقات مختلف حیثیتوں سے مختلف بیان کئے گئے ہیں، حفظ واتقان اور تعلق مع الاستاذ کے اعتبار سے ان کے پانچ طبقات ہیں، ان کو سب سے پہلے علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب "شروط الائمة الخمسة" میں بیان کیا ہے۔

الاولی :- کامل الضبط کثیر الملازمة بالاستاذ.

الثانیة :- کامل الضبط قلیل الملازمة بالاستاذ.

الثالثة :- قلیل الضبط کثیر الملازمة بالاستاذ.

الرابعة :- قلیل الضبط قلیل الملازمة بالاستاذ.

---

(۱) آپ کو "مسند الدنیا" کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے، آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً ایک سو ہے، "المعاجم الثلاثة" آپ کی مشہور ترین تألیفات ہیں۔ مأخذہ شذرات الذھب ج:۳ ص:۳۰ وتذکرۃ الحفاظ للذھبیؒ ج:۳ ص:۹۱۲۔

(۲) آپؒ سے امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر حضرات ائمہ محدثین نے روایات نقل کی ہیں، اور امام بخاریؒ نے بھی "دلائل النبوۃ" میں ایک روایت آپ سے نقل کی ہے، آپ کی دیگر تصانیف میں ایک تفسیر بھی ہے۔ شذرات الذھب ج:۲ ص:۱۲۰، وتذکرۃ الحفاظ للذھبیؒ ج:۲ ص:۵۳۴۔

الخامسة :- الضعفاء والمجاهيل.[1]

طبقاتُ الرُّواۃ

(من حیث العصر واللقاء)

تاریخی اعتبار سے راویوں کے بارہ[1] طبقات ہیں، اور رجال کی کتابوں میں جب کسی راوی کا طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو عموماً اس سے مراد یہی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "تقریب التهذیب" میں بیان فرمایا،[2] وہ طبقات یہ ہیں:-

۱- صحابہ رضی اللہ عنہم، خواہ کسی رُتبے کے ہوں۔

۲- کبار التابعین، جیسے سعید بن المسیّب رحمہ اللہ۔

۳- الطبقة الوسطىٰ من التابعين، جیسے حسن البصری ومحمد بن سیرین رحمہما اللہ۔

۴- وسطیٰ کے بعد والا طبقہ، جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں، جیسے زہری وقتادہ رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال تاریخی حقائق کی بناء پر یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق بھی اسی طبقہ سے ہے کیونکہ علامہ سیوطیؒ نے "تبييض الصحيفة بمناقب ابی حنيفة" میں اور حافظ ابومعشر عبدالکریم الطبریؒ نے اس موضوع پر اپنے ایک مستقل رسالے میں متعدد صحابہ کرامؓ سے امام ابوحنیفہؒ کے سماع کی صراحت کی ہے۔

۵- الطبقة الصغرىٰ من التابعين، جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کو دیکھا لیکن ان سے روایت نہیں کی، جیسے سلیمان الاعمش رحمہ اللہ۔

۶- وہ حضرات جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، مثلاً: ابنِ جُریج رحمہ اللہ۔

۷- کبار اتباع تابعین، جیسے امام مالک وسفیان ثوری رحمہما اللہ۔

۸- الطبقة الوسطىٰ من اتباع التابعين، جیسے سفیان بن عیینہ اور اسماعیل ابن عُلَیّة۔

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ملخصًا ج:۱ ص:۲۶۲، وشروط الائمة الخمسة ص: ۷۹، ۸۰ ومعارف السنن ج:۱ ص:۳۰۔

(۲) ج:۱ ص:۵۔

۹- الطبقة الصغریٰ من اتباع التابعین، جیسے امام شافعی و ابوداؤد الطیالسی وعبدالرزاق رحمہم اللہ۔

۱۰- کبار الآخذین عن تبع الاتباع، جیسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ۔

۱۱- الطبقة الوسطیٰ منهم، جیسے امام بخاری وامام ذہلی رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال ہے کہ بظاہر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طبقے میں شامل ہیں۔ (رفیع)

۱۲- الطبقة الصغریٰ منهم، جیسے امام ترمذی رحمہ اللہ۔

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقات پہلی دو صدی ہجری کے ہیں، تیسرے سے آٹھویں طبقہ تک دوسری صدی ہجری کے، اور نویں طبقہ سے آخری طبقہ تک تیسری صدی ہجری کے ہیں۔ مختصراً کتب رجال میں راوی کے استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تقریب التهذیب" میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے ان کی پیروی کی، اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھا جاتا ہے کہ: "من الخامسة" جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے طبقہ صغریٰ سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے ایک دو صحابہ کی زیارت تو کی ہے، لیکن ان سے کوئی روایت نہیں کی۔

انواع المُصنّفات فی علم الحدیث

کتب حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں، مراجعت الی الکتب اور ان سے استفادے کے لئے ان اقسام کا جاننا نہایت ضروری ہے، اہم اقسام یہ ہیں:-

۱- **الجوامع**: یہ جامع کی جمع ہے، "جامع" حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جو احادیث کے تمام مضامین پر مشتمل ہو، احادیث کے مضامین بنیادی طور پر کل آٹھ ہیں جو اس شعر میں جمع ہیں:-

سِیَر آداب وتفسیر وعقائد
فِتَن اشراط واحکام ومَناقِب

عقائد:- وہ مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

سِیَر:- سیرۃ کی جمع ہے، یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ

کے حالات و واقعات پر مشتمل ہیں۔

آداب:- ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آداب المعاشرہ، مثلاً: کھانے پینے، اُٹھنے بیٹھنے اور لوگوں سے ملنے جلنے وغیرہ کے آداب۔

تفسیر:- یعنی قرآنِ کریم کی تفسیر۔

فِتَن:- فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ فتنے اور صبر آزما واقعات جن کی پیش گوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی۔

أشراط:- یعنی علاماتِ قیامت۔

أحکام:- أحکامِ عملیہ جن پر فقہ مشتمل ہے، ان کو "السُّنَن" بھی کہا جاتا ہے۔

مَناقِب:- مَنقبة کی جمع ہے، یعنی صحابہ، صحابیات اور مختلف قبائل و امکنہ کے فضائل۔

جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے "جامع" کہا جاتا ہے، کجامع البخاری، وجامع الترمذی، اور صحیح مسلم کے بارے میں بعض علماء نے فرمایا کہ یہ "جامع" نہیں ہے کیونکہ اس میں تفسیر کا حصہ بہت کم ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ بھی "جامع" ہے اور اس میں تفسیر کی احادیث اگرچہ کتاب التفسیر میں بہت کم ہیں لیکن بہت سی احادیثِ تفسیر، صحیح مسلم ہی کے دیگر ابواب میں آگئی ہیں۔

۲- المَسانید: مُسنَد کی جمع ہے، "مسند" حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں احادیث صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کی گئی ہوں، (وہ ترتیب خواہ حروف الهجاء کے مطابق ہو یا سابقیت فی الاسلام کے اعتبار سے یا افضلیتِ قبائل کے اعتبار سے) کمسند الامام احمد بن حنبل رحمه الله۔

۳- المعاجم: المُعْجَم کی جمع ہے، مشہور یہ ہے کہ **معجم**، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں مؤلف، احادیث کو شیوخ کی ترتیب سے جمع کرے:- کالمعجم الکبیر، والمعجم الصغیر، والمعجم الأوسط للطبرانی۔

لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس تعریف کو غلط قرار دے کر صحیح تعریف یہ فرمائی ہے کہ: معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جو حروف تہجی کی ترتیب پر لکھی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرامؓ میں ہو یا اساتذہ و شیوخ میں، اس تعریف کی رُو سے المسند اخص

اور المعجم اعم ہے۔[1]

۴- **الاجزاء:** الجزء کی جمع ہے، "جامع" کے بیان میں جن مضامینِ ثمانیہ کا ذکر ہوا ہے ان میں سے کسی ایک مضمون کے مسئلۂ جزئیہ کی احادیث جس کتاب میں جمع کر دی جائیں اس کو اصطلاحِ محدثین میں "الجزء" کہا جاتا ہے، کجزء القراءة للبخاری وجزء رفع الیدین لہ، یا مثلاً: ایک محدث نے رویتِ باری تعالیٰ کی احادیث ایک کتابچہ میں جمع کر دیں، اس کو "الجزء" کہا جائے گا۔[2]

۵- **الاربعینات:** جمع الاربعین، بمعنی "چہل حدیث"، اربعین اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب یا ابوابِ متفرقہ کی ذکر کی گئی ہوں۔[3]

۶- **المفرَد:** اُس کتابِ حدیث کو کہتے ہیں جن میں کسی ایک شخص کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں، مثل احادیث ابی ہریرہؓ یا احادیث حذیفہؓ۔[4]

۷- **الغریبة:** وہ کتاب جس میں کسی تلمیذ کی صرف وہ حدیثیں جمع کی گئی ہوں جن کی وہ اپنے شیوخ سے روایت کرنے میں متفرد ہے، یعنی جو کسی تلمیذ کے صرف تفردات پر مشتمل ہو۔[5]

۸- **المشیخات:** جمع المشیخہ، وہ کتاب جس میں ایک یا متعدد شیوخ کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں اور شیوخ میں کوئی ترتیب قائم نہ کی گئی ہو۔[6]

---

(۱) لامع الدراری ج:۱ ص:۲۲۹ وکذا فی الرسالة المستطرفة ص: ۱۰۸، مزید چند معاجم کے نام یہ ہیں: معجم الصحابة لاحمد بن علی الهمدانی ومعجم الشیوخ لابی بکر الاسماعیلی، حوالۂ بالا۔

(۲) مزید چند اجزاء کے نام یہ ہیں: جزء ابن نجید (المتوفی ۳۶۵ھ)، وجزء الفیل لابی بکر عمرو بن السماک (المتوفی ۳۴۴ھ) بحوالہ "بستان المحدثین" ص:۲۵۱،۲۵۴۔

(۳) چند اربعینات کے نام یہ ہیں: الأربعین لأبی القاسم عبدالکریم القشیریؒ (المتوفی ۴۶۵ھ)، والأربعین لأبی بکر محمد بن حسین البغدادیؒ (المتوفی ۳۶۰ھ)، والأربعین لابن حجر العسقلانیؒ، بحوالہ "بستان المحدثین" ص:۲۶۳۔

(۴) مقدمہ فتح الملہم اور جیسے کتاب الأفراد للدارقطنیؒ اور کتاب الأفراد لأبی حفص بن شاهینؒ بحوالہ الرسالة المستطرفة ص:۹۵۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۹۴۔

(۶) جیسے المشیخة للحافظ أبی یعلی الخلیلیؒ والمشیخة لأبی یوسف بن جوانؒ ومشیخة القاضی عیاضؒ ومشیخة الشیخ ابی حفص عمر بن محمد السهروردیؒ، حوالۂ سابقہ ص:۱۱۲۔

۹- **المستدرک**: وہ کتاب جس میں ایسی حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو کسی اور کتاب کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں مگر اُس میں درج نہ ہوں، کالمستدرک للحاکم ابی عبد اللہ النیسابوریؒ، کہ اس میں انہوں نے صحیحین پر استدراک کیا ہے، یعنی وہ حدیثیں ذکر کی ہیں جو ان کے نزدیک بخاری یا مسلم یا دونوں کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، مگر صحیحین میں موجود نہیں۔

۱۰- **الاَطراف**: طرف کی جمع ہے، وہ کتاب حدیث جس میں حدیث کے شروع اور آخر کا صرف اتنا حصہ ذکر کیا گیا ہو جس سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کردیا گیا ہو کہ فلاں فلاں کتب سے یہ حدیث لی گئی ہے۔[1]

۱۱- **الصحیح**: وہ کتاب حدیث جس میں صرف احادیث صحیحہ ذکر کی گئی ہوں، اِلّا یہ کہ متابعت یا استشہاد کے لئے حسن بھی آجاتی ہوں۔

تنبیہ:- جن مضامینِ ثمانیہ کا ذکر ''جامع'' کے بیان میں ہوا ہے، اگر کوئی کتاب ان میں سے صرف ایک مضمون پر مشتمل ہو تو اسے عموماً اسی مضمون کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً جو کتاب صرف اَحکامِ فقہیّہ پر مشتمل ہو اسے ''السُّنَن'' کہا جاتا ہے، کسنن ابی داؤد وسنن النسائی وسنن ابن ماجة وسنن البیهقی، اور جو کتاب مثلاً صرف سیرت پر مشتمل ہو اسے ''السیرة'' کہا جاتا ہے، اور جو مناقب پر مشتمل ہو اسے ''المناقب''۔

۱۲- **المُستَخرَج**: یہ وہ قسم ہے جس میں کسی ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی وہ سندیں ذکر کی جائیں جن میں اصل کتاب کے مؤلف کا واسطہ نہ آئے، بلکہ وہ سندیں اس مؤلف کے شیخ یا اُوپر کے شیخ سے مل جائیں، اور اس عمل کو ''الاستخراج'' کہا جاتا ہے۔[2]

۱۳- **العِلَل**: اس قسم میں ان اسباب وعلل کا بیان ہوتا ہے جو سندِ حدیث میں موجبِ طعن ہیں، ککتاب العِلل للبخاری، وکتاب العِلل لمسلم، وکتاب العِلل للترمذی۔

۱۴- **المُسلسَلات**: المسلسَل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی روایت میں اس

---

(۱) جیسے اطراف الصحیحین لأبی مسعود ابراهیم بن محمد الدمشقی، اور أطراف الکتب الخمسة لأبی العباس احمد بن ثابت الأصبهانی اور اطراف الکتب العشرة للحافظ ابن حجرؒ۔ حوالہ بالا ص:۱۲۹۔

(۲) جیسے المستخرج علی صحیح مسلم لأبی نعیم الأصفهانی وعلی صحیح البخاری لأبی نعیم الأصبهانی (المتوفی ۴۳۰ھ)۔

کی سند کے تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہوگئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کی سند کے تمام راوی حفاظ ہوں، یا فقہاء ہوں، یا اس کے ہر راوی نے اس کی روایت کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً: مصافحہ کیا ہو اور جن کتابوں میں ایسی حدیثیں جمع کی جائیں ان کو "المسلسلات" کہا جاتا ہے۔[1]

---

(۱) جیسے المسلسل بالأوّلية لأبي طاهر عماد الدين احمد بن محمد الأصبهانیؒ (المتوفی ۵۷۶ھ) اور جیسے الجوهر المفصلات في الأحاديث المسلسلات لأبي القاسم قاسم بن محمد القرطبي المعروف بابن طيلسانؒ (المتوفی ۶۴۲ھ) اور المسلسلات الكبرى لجلال الدين عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ) بحوالہ الرسالة المستطرفة ص: ۷۲ تا ۷۳۔

مقدمة الكتاب

اُستاذِ محترم نے فرمایا:

الصِّحاحُ المجرَّدَة

کتبِ حدیث کی ایک قسم "الصحیح" کا بیان اُوپر ہوچکا ہے، مگر چونکہ ایسی کتابوں کو بھی تغلیباً "الصحیح" کہہ دیا جاتا ہے جن میں "صحیح" کے علاوہ "حسن" وغیرہ احادیث بھی اصالۃً (مسائل پر استدلال کرنے کے لئے) آگئی ہوں، لہٰذا الصحاح کو ایسی کتابوں سے ممتاز کرنے کے لئے "المجرَّدة" کی قید بڑھادی جاتی ہے، "الصحیح المجرَّد" اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں اصالۃً (یعنی مسائلِ دینیہ پر استدلال کرنے کے لئے) صرف صحیح حدیثیں ہوں، اگرچہ متابعت و استشہاد کے طور پر قدرے کم درجہ کی حدیثیں بھی ہوں، جیسے الصحیحین للبخاری و مسلم۔

اَوّل من صنَّف فی الصحیح المجرَّد

صحیح مجرَّد میں سب سے پہلی تصنیف جامع البخاری ہے، اور اس کے متصل بعد صحیح مسلم کی تکمیل ہوئی، "الموطا للإمام مالک" اپنی جلالتِ شان کے باوجود صحیح مجرد میں شمار نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغیات بھی بکثرت موجود ہیں۔[1]

بلاغیات سے مراد وہ حدیثیں ہیں جو امام مالک نے لفظ "بلغني" سے ذکر کی ہیں اور ان کی سند کا ابتدائی حصہ حذف کردیا ہے، یعنی تعلیقات کے قبیل سے ہیں۔

اشکال ہوتا ہے کہ ایسی حدیثیں تو بخاری میں بھی بصورتِ تعلیقات بکثرت موجود ہیں، اور مسلم میں بھی قلت کے ساتھ موجود ہیں، لہٰذا صحیحین کو بھی صحیح مجرد میں شمار نہیں کرنا چاہیے؟

جواب یہ ہے کہ صحیحین میں جو حدیثیں صورۃً منقطع نظر آتی ہیں، محدثین کی صراحت کے مطابق وہ بھی دراصل سب متصل ہیں، کیونکہ ان کی سندوں کو محض تخفیف یا کسی اور مصلحت

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۶۱ وکذا فی معرفۃ انواع علم الحدیث لابن الصلاح ص:۸۴۔

سے وہاں حذف کر دیا گیا ہے، لیکن جب ان کی سندوں کی تحقیق کی گئی تو اتصالِ سند ثابت ہو گیا اور جن احادیث معلقہ کو صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سب معیارِ صحت پر پوری اُتریں، چنانچہ بسااوقات وہی حدیث صحیح سند کے ساتھ بخاری یا مسلم میں دوسری جگہ موجود ہوتی ہے، یا کسی اور کتاب میں اس کی سند قوت اور صحت کے ساتھ مل جاتی ہے، شیخ عمرو بن الصلاح نے اس کی صراحت کی ہے۔(۱)

"الصحاح الستة" کا لفظ جو مشہور و معروف ہے، اس میں صحیحین کے علاوہ جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ کو شمار کیا جاتا ہے، لیکن لفظ "صحاح" کا اطلاق ان چار کتابوں پر حقیقت کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ ان کتابوں میں حَسَن وغیرہ احادیث بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں، حتیٰ کہ سنن ابنِ ماجہ میں تو متعدد حدیثیں نہایت ضعیف ہیں، اور بعض کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے، لہٰذا ان کو صحاح میں شمار کرنا صحیح نہیں، محض تغلیباً صحاح میں شمار کیا جاتا ہے۔

طبقاتُ كتب الحديث من حيث الصحة والشهرة والقبول

صحت و شہرت اور قبولیت کے اعتبار سے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتبِ حدیث کے چار طبقات بیان کئے ہیں:-(۲)

الطبقة الأولى:-(۳) یہ تین کتابوں میں منحصر ہے، صحیح بخاری، صحیح مسلم اور المؤطا لمالکؒ، مؤطا مالک کی تمام احادیث مرفوعہ محدثین کے نزدیک صحیح ہیں، اور جب تک بخاری اور مسلم کی تالیف نہیں ہوئی تھی، قرآنِ کریم کے بعد اس کو صحیح ترین کتاب سمجھا جاتا تھا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے:-

---

(۱) كذا في مقدمة النووي ص:۱۴ وكذا في معرفة انواع علم الحديث ص: ۹۲ تا ۹۴۔

(۲) حجة الله البالغة ج:۱ باب:۷۷ ص:۳۸۱۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے طبقۂ اولیٰ کے بارے میں فرمایا کہ اگر کسی کتاب میں دو صفات کامل طور پر جمع ہو جائیں تو اس کتاب کا شمار "طبقۂ اُولیٰ" میں ہوگا، پہلی صفت "الصحة" اور دوسری صفت "الشهرة"۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة ج:۱ ص:۳۸۱۔

ما على وجه الارض بعد كتاب الله أصحُّ من كتابِ مالك.[1]

لیکن چونکہ صحیحین میں مؤطا کی تمام احادیثِ مرفوعہ شامل کردی گئی ہیں، اس لئے متأخرین کی نظریں زیادہ تر بخاری و مسلم پر مرکوز ہوگئیں، اور مؤطا کی شہرت کی جگہ ان دونوں کتابوں نے لے لی، کیونکہ یہ دونوں کتابیں مؤطا کی احادیثِ مرفوعہ سے تقریباً دس گنی زیادہ احادیث پر مشتمل ہیں۔

الطبقة الثانية:[2]۔ اس طبقہ میں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد اور سنن نسائی الصغریٰ شامل ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

كاد مسند احمد يكون من جملة هذه الطبقة.[3]

احقر کا خیال ہے کہ سنن ابنِ ماجہ اور "**المختارة لضياء الدين المقدسي**" کا شمار بھی اسی طبقہ میں ہے۔

الطبقة الثالثة:[4]۔ اس میں **سنن الدارقطني، كتب البيهقي والطحاوي والطبراني، مصنف ابن أبي شيبة، مصنف عبدالرزاق، مسند ابى داؤد الطيالسي** وغیرہ شامل ہیں۔

اس طبقہ کی کتابوں میں صحیح، حسن، ضعیف، معروف، غریب، شاذ، منکر، خطاء، صواب، ثابت، مقلوب احادیث ہیں، اگرچہ ان پر نکارتِ مطلقہ کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔[5]

---

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۶۱۔ نیز دیکھئے: معرفة انواع علوم الحديث لابن الصلاح ص:۸۴۔

(۲) حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی ذکر کردہ تفصیل کے مطابق "طبقہ ثانیہ" میں وہ کتب شمار ہوں گی جن کے مؤلفین وثوق، عدالت اور حفظ میں مشہور ہوں، اور فنونِ حدیث میں بھی ماہر ہوں اور جن شرائط کو انہوں نے اپنے اُوپر لازم کیا ہے ان میں کبھی تساہل سے کام نہ لیا ہو اور ان کے بعد ہر زمانہ کے محدثین اور فقہاء نے ان کتابوں کو قبول کیا ہو، البتہ اس طبقہ کی کتب طبقۂ اُولیٰ کی کتب کے درجہ کو نہیں پہنچتیں ...... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة ج:۱ ص:۳۸۴۔

(۳) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۹۴ نیز حجة الله البالغة ج:۱ ص:۳۸۴۔

(۴) اس طبقہ میں ان مسانید، جوامع اور مصنفات کو شمار کیا گیا ہے جو حضرت امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے زمانہ سے پہلے اور ان کے زمانہ میں اور ان کے بعد وجود میں آگئیں، اس طبقہ کی کتب میں ہر قسم کی احادیث ہوتی ہیں اور طبقہ ثانیہ کی کتب کی طرح یہ کتب زیادہ مشہور و معروف نہیں ہوئیں.....الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة حوالۂ بالا۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۹۴۔

الطبقة الرابعة:[1] اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتبِ حدیث کو شمار کیا جاتا ہے: کتاب الضعفاء لابن حبان، وکامل ابن عدی، وکتب الخطیب و ابی نعیم والجوزقانی وابن عساکر، وابن نجار، والدیلمی۔ ویکاد مسند الخوارزمی یکون من هذه الطبقة۔
اس طبقہ کی کتب میں اسرائیلیات، موقوفات، کلامِ حکماء و واعظین کو بھی جمع کر دیا گیا ہے۔[2]

الصحاح المجرَّدة الزائدة على الصحيحين

صحیحین کے علاوہ بھی کئی کتابوں کو ان کے مصنفین نے "صحاحِ مجردہ" میں شمار کیا ہے جو یہ ہیں:

۱- المستدرک للحاکم ابی عبداللہ النیسابوری۔

۲- وصحیح ابن خزیمة۔

۳- وصحیح ابن حبان۔

۴- والسنن الصحاح لسعید بن السکن۔

۵- والمختارة لضیاء الدین المقدسی۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اگرچہ ان کے مؤلفین نے جو حدیثیں اپنی ان کتابوں میں ذکر کی ہیں، وہ سب ان کے نزدیک معیارِ صحت پر پوری اترتی تھیں، مگر ناقدینِ حدیث نے صراحت کی ہے کہ ان میں سے ہر کتاب میں غیر صحیح احادیث بھی بکثرت آگئی ہیں، حتیٰ کہ مستدرک حاکم میں تو علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے تقریباً سو حدیثیں موضوع بھی شمار کی ہیں۔[3]

---

(۱) اس طبقہ میں ان کتب کا شمار ہوتا ہے جن کے مؤلفین نے ایک طویل زمانہ کے بعد اس بات کا قصد کیا کہ ان روایات کو جمع کریں جو طبقۂ اولیٰ اور ثانیہ کی کتب میں نہیں تھیں ... الخ۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: حجة الله البالغة ج:۱ ص:۳۸۵۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم حوالۂ بالا۔

(۳) اور ان کو ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص ۲۹۳) رفیع۔

قال الذهبي: وهذا الأمر مما يتعجب منه فإن الحاكم كان من الحفاظ البارعين في هذا الفن ويقال إن السبب في ذلك انه صنفه في اواخر عمره وقد عترته غفلة وكان ميلاده ۳۲۱ھ ووفاته ۴۰۵ھ فيكون عمره اربعًا وثمانين سنة. وقال الحافظ ابن حجر: انما وقع للحاكم التساهل لأنه سوّد الكتاب لينقحه فعاجلته المنية ولم يتيسر له تحريره وتنقيحه. قال وقد وجدت في قريب نصف الجزء الثاني من تجزئة من المستدرك "الى هنا انتهى املاء الحاكم" قال وما عدا ذلك من الكتاب لا يؤخذ عنه الا بطريق الاجازة، والتساهل في القدر المملي قليل بالنسبة الى ما بعده. مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۳. رفیع۔

لہٰذا درحقیقت ان میں سے کسی کتاب کو بھی "صحیح مجرد" نہیں کہا جاسکتا، حاصل یہ ہوا کہ حقیقت میں "صحیح مجرد" صرف دو ہی کتابیں ہیں: صحیح البخاری اور صحیح مسلم۔

منازل الصحاح الستة

ماقبل کی تفصیل سے معلوم ہوچکا ہے کہ صحاحِ ستہ اپنی صحت وشہرت اور قبولیت کے اعتبار سے باہم متفاوت ہیں، چنانچہ ان میں مندرجہ ذیل ترتیب ہے:-

۱- صحیح بخاری۔
۲- صحیح مسلم۔
۳- سنن ابی داؤد والنسائی۔
۴- جامع الترمذی۔
۵- سنن ابن ماجہ۔

اور اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ رواۃ کے طبقاتِ خمسہ جو ہم نے شروع میں بیان کیے ہیں، ان میں سے طبقۂ اُولیٰ کو امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر اختیار کرتے ہیں اور طبقۂ ثانیہ کو احیاناً، اور امام مسلم رحمہ اللہ پہلے اور دوسرے دونوں طبقوں کو بکثرت لیتے ہیں اور کبھی ضمناً و استشہاداً تیسرے کو بھی لے لیتے ہیں، اور امام ابوداؤد اور امام نسائی تیسرے کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ترمذی طبقۂ رابعہ کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ابن ماجہ چاروں طبقوں کے علاوہ پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں۔[1]

مذاهب مؤلفي الصحاح الستة في الفروع

ان چھ ائمۂ حدیث کے مذاہبِ فقہیہ کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، کیونکہ ان میں سے کسی نے اپنے فقہی مذہب کی خود صراحت نہیں کی، چنانچہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ سب کے سب علی الاطلاق ائمۂ مجتہدین ہیں کسی کے مقلد نہیں، اور بعض کا خیال ہے کہ ان میں

(۱) اسی سے مؤلفینِ صحاحِ ستہ کی شروط بھی معلوم ہوگئیں، کہ بخاری کی شرط طبقۂ اُولیٰ ہے، مسلم کی شرط اُولیٰ وثانیہ ہے، ابوداؤد ونسائی کی شرط اُولیٰ، ثانیہ اور ثالثہ ہے، ترمذی کی شرط اُولیٰ، ثانیہ، ثالثہ اور رابعہ ہے، اور ابن ماجہ کی شرط پانچوں طبقات ہیں، اسی لئے منازلِ صحاحِ ستہ کی بحث کو مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۶۲ میں "شروط البخاری ومسلم" کے عنوان میں ذکر کیا ہے۔ (هذا التعليق من الأستاذ حفظهم الله)

سے کوئی مجتہد نہیں اور ان کا مذہب عامۃ المحدثین کا ہے کہ نہ مقلد ہیں نہ مجتہد، اور بعض نے تفصیل کی ہے، پھر اس تفصیل میں بھی اختلاف ہے۔

حضرت مولانا الامام الحافظ سید محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے بعض دلائل کی بناء پر یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو بلا شک وشبہ مجتہدِ مطلق ہیں، اور ان کی کتاب اس پر شاہدِ عدل ہے، عام طور سے جو امام بخاریؒ کا شافعی ہونا مشہور ہے، وہ اس وجہ سے کہ مسائلِ مشہورہ[1] میں ان کا مذہب امام شافعی کے موافق ہے، مگر یہ موافقت ان کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، اس لئے کہ جتنے مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے، تقریباً اتنے ہی مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے، نیز یہ کہنا بھی امام بخاریؒ کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام بخاریؒ امام حُمیدیؒ کے شاگرد ہیں اور حُمیدی شافعی ہیں، اس لئے کہ امام بخاریؒ امام اسحاق بن راہویہؒ کے بھی شاگرد ہیں جو حنفی ہیں، نیز کثیر مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی مخالفت بھی کی ہے۔

امام ابوداؤدؒ اور نسائیؒ دونوں حنبلی ہیں، حافظ ابنِ تیمیہؒ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دونوں کتابوں کے انداز سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[2]، اور امام ترمذیؒ شافعی ہیں، انہوں نے اپنی پوری کتاب میں سوائے مسئلہ "اِبراد بالظُّہر" کے کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ سے اختلاف نہیں کیا۔

اور امام مسلمؒ اور ابن ماجہؒ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد یہ ہے کہ ان کا مذہب معلوم نہیں ہوسکا، اور امام مسلمؒ کا شافعی ہونا جو مشہور ہے اس کی بنیاد صحیح مسلم کے تراجم ہیں جو بیشتر شافعی مذہب کے موافق ہیں، لیکن یہ بنیاد صحیح نہیں، کیونکہ تراجم امام مسلمؒ نے خود قائم نہیں کئے، بعد کے لوگوں نے قائم کئے ہیں، جیسا کہ آگے بھی بیان ہوگا، اور بعض حضرات نے امام مسلمؒ کو مالکی قرار دیا ہے اور بعض نے اہلِ حدیث[3] اور بعض نے مجتہدِ مطلق۔[4]

---

(۱) مثلاً: رفع الیدین والجهر بالتامین وغیرهما، کذا فی حاشیة لامع الدراری علی جامع البخاری ص:۱۵۔ (من الاستاذ حفظهم الله)۔

(۲) اگرچہ بعض دوسرے حضرات نے ان دونوں کو شافعی کہا ہے۔ (لامع الدراری ج:۱ ص:۱۹۱) من الاستاذ حفظهم الله۔

(۳) یہاں اہلِ حدیث سے ہمارے زمانے کے غیر مقلد ہرگز مراد نہیں ہیں، بلکہ عامة المحدثین کا مسلک مراد ہے۔ (من الاستاذ حفظهم الله)

(۴) مقدمہ فیض الباری ج:۱ ص:۵۸، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ لامع الدراری ج:۱ ص:۱۵۸ تا ۱۶۳۔

ترجمةُ الإمام مسلمؒ

إسمه ونسبهٗ وكنيته ومولده

ھو الامام الھمام الحافظ الحجة ابو الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن کوشاذ[۱] القشیری[۲] النیشافوری رحمہ اللہ۔ قشیری عرب کے مشہور قبیلہ ''قشیر'' کی طرف نسبت ہے، ولاءً آپ اسی قبیلہ سے منسوب ہیں اور نیشاپور، خراسان کا بڑا شہر ہے، یہاں آپ کی ولادت ۲۰۲ھ یا ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ میں ہوئی، آخری قول کو ابن الاثیرؒ نے ''جامع الاصول'' میں اختیار کیا ہے۔[۳]

سماعهٗ

امامؒ نے سماعِ حدیث کا آغاز ۲۱۸ھ میں کیا اور بلخ (شمالی افغانستان)، خراسان، رے عراق، مصر اور حجاز وغیرہ ممالک کے کثیر شیوخ سے علمِ حدیث حاصل کیا، آپؒ کے مشہور ترین اساتذہ میں سے یحییٰ بن یحییٰ، اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل، عبداللہ بن مسلمہ قعنبی، محمد بن مہران اور ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہم ہیں، آپ نے امام ابوزرعہ رحمہ اللہ سے بھی ایک حدیث اپنی

---

(۱) کذا فی سیر اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۵۸ ووفیات الاعیان ج:۵ ص:۱۹۴ واکمال تھذیب الکمال ج:۱۱ ص:۱۷۰، البتہ شذرات الذھب ج:۲ ص:۱۴۴ میں ''ورد بن کوشان'' مذکور ہے لیکن وہاں حاشیہ میں ہے: ''وفی النسخ کوشاذ'' نیز بستان المحدثین ص:۲۷۸ میں ''ورد بن کرشاد'' مذکور ہے، لیکن ہمیں کسی اور کتاب میں ''ورد بن کرشاد'' نہیں ملا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اختلف فیہ: ھل ھو قشیری من انفسھم ام من موالیھم؟ قال الامام ابن الصلاح ''من انفسھم'' وکثیر من اھل الحدیث والتراجم یقولون فیہ ''القشیری'' مطلقاً والصحیح انہ من موالیھم وذکر الذھبی ھذا احتمالاً فقال: ''فلعلہ من موالی قشیر (کذا فی الکتاب المسمّٰی بـ''الامام مسلم بن الحجاج ومنھجہ فی الصحیح'' ج:۱ ص:۱۲۱، وسیر اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۵۸) وقشیر کما جاء فی تھذیب الاسماء واللغات (ج:۲ ص:۸۹) من قبائل العرب۔ (من الاستاذ حفظھم اللہ)۔

(۳) بستان المحدثین صفحہ:۱۷۹، علامہ نوویؒ نے ''مقدمہ شرح'' میں صفحہ:۱۲ پر امام مسلمؒ کی وفات کی تاریخ ۲۶۱ھ لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ: ''وھو ابن خمس وخمسین سنۃ'' اس سے بھی سنِ ولادت ۲۰۶ھ ہی متعین ہوتا ہے۔ (من الاستاذ حفظھم اللہ)

صحیح میں روایت کی ہے۔[1] آپ نے اپنے جن اساتذہ سے حاصل کی ہوئی حدیثیں اپنی کتاب "الجامع الصحیح" میں درج کی ہیں، ان اساتذہ کی تعداد علامہ مِزّیؒ نے ۲۱۲ بیان کی ہے اور علامہ ذہبیؒ نے ۲۱۳۔[2]

امام بخاریؒ سے تعلق

امام بخاریؒ بھی آپ کے جلیل القدر استاذ ہیں، خاص طور پر آپ نے عِلَلِ حدیث میں ان سے بہت استفادہ کیا، اس سلسلے میں ایک واقعہ بھی مشہور ہے کہ ایک مرتبہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کے سامنے ایک حدیث اور اس کی سند پڑھنے کے بعد ان سے پوچھا: "تعرف بهذا الاسناد حديثاً؟" امام بخاریؒ نے فوراً جواب دیا: "ألا أنه معلولٌ" یہ سن کر امام مسلمؒ نے باصرار پوچھا کہ آپ اس کی علت بیان فرمادیں، امام بخاریؒ نے اس کی علت بھی ذکر فرمائی اور پھر اس حدیث کو غیر معلول سند سے بھی بیان فرمایا، یہ سن کر امام مسلمؒ نے فرمایا:-

ولا يبغضک إلّا حاسدٌ وأشهد أنه ليس في الدنيا مثلک.[3]

امام مسلمؒ اپنے اس استاذ یعنی امام بخاریؒ کی دل و جان سے قدر کرتے اور بہت احترام کرتے تھے، مشہور محدث محمد بن یعقوب فرماتے ہیں:

"رأيت مسلم بن الحجاج بين يدي البخاري يسالهٔ سوال الصبي."[4]

اور ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ امام صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی پیشانی پر بوسہ دیا اور عرض کیا:-

---

(۱) وہ روایت یہ ہے: "حدثني عبيدالله بن عبدالكريم ابوزرعة (الى قوله) عن عبدالله بن عمر قال: كان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم "اللّٰهم اني اعوذ بک من زوال نعمتک وتحوّل عافيتک وفجاءة نقمتک وجميع سخطک" صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۳۵۲، باب اکثر اهل الجنة الفقراء واکثر اهل النار النساء .... الخ.

(۲) "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجهٔ في الصحيح" ج:۱ ص:۵۵ بحوالہ تهذيب الكمال۔

(۳) سير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۴۳۶، ۴۳۷، و تاریخ بغداد ج:۲ ص:۲۹، وکذا فی النکت علی ابن الصلاح ج:۲ ص:۷۱۷، ۷۲۰۔

(۴) تاریخ بغداد ج:۲ ص:۲۹۔

دعني أقبل رجليك يا استاذ الأستاذين، وسيد المحدثين وطبيب الحديث في علله.[1]

آپ نے امام بخاریؒ سے طویل عرصہ تک استفادہ کیا، جب امام ذہلیؒ اور امام بخاریؒ کے درمیان "خلقِ قرآن" کے مسئلہ پر اختلاف ہوا تو آپؒ نے امام بخاریؒ کا ساتھ دیا اور جو حدیثیں امام ذہلیؒ سے حاصل کر کے لکھی تھیں وہ تمام احادیث انہیں واپس لوٹادیں۔[2]

لیکن اس کے باوجود آپ نے امام بخاریؒ کی کوئی روایت اپنی کتاب "الجامع الصحیح" میں نقل نہیں فرمائی، اس کی وجہ یہ ذکر کی گئی ہے کہ امام بخاریؒ کی روایت کردہ بہت سی احادیث میں دونوں کے استاذ مشترک تھے، اگر امام مسلمؒ وہ روایات امام بخاریؒ کے حوالے سے نقل کرتے تو امام مسلمؒ کی سند نازل ہوجاتی، اس لئے ان کی احادیث اپنی صحیح میں شامل نہیں کیں تاکہ ان کی سند عالی رہے۔[3]

شأنه وعَبقَريَّتُه في علم الحديث

امام اسحاق بن راہویہؒ جو آپ کے استاذ ہیں، انہوں نے آپ کا ذکر کیا اور آپ کے مستقبل کے بارے میں بطورِ تعجب فرمایا: "ايُّ رجل يكون هذا؟"[4] ابوقریشؒ[5] جو مشہور حافظ

(۱) تاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۲، ومقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۵۰۔

(۲) تاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۳، وشذرات الذهب ج:۱ ص:۱۴۴۔

(۳) "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح" ج:۱ ص:۱۵۱، نیز اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جب امام مسلمؒ نے امام ذہلیؒ کی روایت کردہ احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا تو شاید اس نے مناسب نہیں سمجھا کہ امام بخاریؒ کی روایات کو اپنی کتاب میں ذکر کریں، تاکہ امام ذہلیؒ کے دل میں کوئی میل پیدا نہ ہو۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام مسلمؒ کے اس طرزِ عمل کی تعریف فرماتے ہوئے لکھا: "وقد أنصف مسلم فلم يحدّث في كتابه عن هذا ولا عن هذا." هدى الساري ص:۴۹۱۔

(۴) تهذيب الكمال ج:۲۸ ص:۵۰۶، وتذكرة الحفاظ ج:۲ ص ۵۸۹، ومقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۹ ور سير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۶۳، ۵۶۴۔

(۵) هو ابو قريش محمد بن جمعة بن خلف، معاصر الامام مسلم وهو من الحفاظ. (ليراجع مقدمة شرح النووي صفحة: ذ، رفيع)

حدیث ہیں اور امام مسلمؒ کے معاصر ہیں، وہ فرماتے ہیں: "حفاظ الدنیا اربعة[1] وذكر منهم مسلما"۔[2]

امام مسلمؒ کے رفیقِ خاص اور تلمیذِ خاص احمد بن مسلمہ فرماتے ہیں کہ: امام ابوزرعہ اور امام ابوحاتمؒ جیسے ائمہ حدیث امام مسلمؒ کو احادیثِ صحیحہ کی معرفت میں اپنے زمانہ کے تمام مشائخ پر مقدم سمجھتے تھے۔[3]

بُستان المحدثین میں حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام مسلمؒ کے عجائب میں سے یہ ہے کہ: "انه ما اغتاب احدا ولا ضرب ولا شتم."[4]

تلامیذهٗ

حفاظِ حدیث اور کبار ائمہ میں سے ایک کثیر تعداد آپ کی شاگرد ہے، امام ترمذیؒ نے بھی ایک حدیث آپ سے روایت کی ہے۔[5]

نیز ابوحاتم رازی احمد بن سلمہ، ابوبکر بن خزیمہ، ابوعوانہ الاسفرائنی اور عبدالرحمٰن بن ابی حاتم رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر ائمۂ حدیث بھی آپ کے شاگرد ہیں۔[6]

---

(۱) یہی بات حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ صحیح البخاری میں محمد بن بشارؒ کے حوالے سے نقل فرمائی ہے: "عن محمد بن بشار شيخ البخاري ومسلم قال: "حفاظ الدنيا اربعة، أبوزرعة بالرّي، ومسلم بن الحجاج بنيسابور، وعبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمي بسمرقند، ومحمد بن اسماعيل ببخارى." رفیع

(۲) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۹، وسير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۶۳۔

(۳) حوالۂ بالا، وسير اعلام النبلاء ج: ص:۵۶۳، وتذكرة الحفاظ للذهبيؒ ج:۲ ص:۵۸۹، وتاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۱ اور تهذيب التهذيب ج:۵ ص:۲۰۷۔

(۴) بُستان المحدثين ص:۲۸۰۔

(۵) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۹ اور تهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۵۰۴۔ وہ حدیث امام ترمذیؒ نے جامع الترمذی، "باب ما جاء في احصاء هلال شعبان لرمضان" میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "حدثنا مسلم بن الحجاج (الى قوله) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احصوا هلال شعبان لرمضان." (الحديث)

(۶) مقدمه شرح النووی ص:۲۰، وتهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۵۰۵۔

وفاتهٗ

آپ کی وفات سن ۲۶۱ھ میں اتوار کی شام ۲۴ رجب کو خراسان ہی میں ہوئی، اور وفات کا واقعہ بھی عجیب ہوا، جو آپ کے اشتغال بالحدیث کی عجیب مثال ہے، ایک مجلس میں آپ سے ایک حدیث پوچھی گئی جو آپ کو اس وقت مستحضر نہ تھی، آپ گھر تشریف لائے اور اپنی یادداشتوں اور کتابوں میں اس حدیث کو تلاش کرنے لگے، آپ کو بھوک لگی ہوئی تھی، قریب ہی ایک ٹوکری کھجور کی بھری رکھی تھی، آپ ایک ایک کھجور اس میں سے لے کر کھاتے جاتے اور حدیث تلاش کرتے رہے، پوری رات اسی انہماک میں گزر گئی، صبح ہوئی تو کھجوریں ختم ہو چکی تھیں، وہ حدیث تو مل گئی لیکن کھجوروں کا واقعہ آپ کی موت کا سبب بنا، آپ کا مزار خراسان میں مرجع خلائق ہے۔[1]

وفات کے بعد آپ کے شاگردِ مشہور امامِ حدیث ابوحاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو خواب میں دیکھا اور حال دریافت کیا، تو فرمایا: "ان اللہ اباح لی الجنۃ اتبوأ منہا حیث اشاء."[2]

مشہور محدث علامہ ابوعلی زغوریؒ کو کسی نے خواب میں دیکھا اور پوچھا: کس عمل سے تمہاری نجات ہوئی؟ زغوریؒ نے صحیح مسلم کے ایک جزء کی طرف اشارہ کرکے فرمایا: "اس جزء کی بدولت جو میرے ہاتھ میں ہے!"[3]

تصانیفهٗ

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف "صحیح مسلم" کے علاوہ بھی بہت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:[4]

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح ج:۱ ص:۲۰، مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۸۰، تاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۳، تہذیب الکمال ج:۲۷ ص:۵۰۷۔ لیکن ناچیز کا پچھلے سال ایران جانا ہوا تو یہ افسوسناک اطلاع ملی کہ آپ کا مزار اب تلاش کرنا مشکل ہے کیونکہ اس کے آثار اب باقی نہیں رہے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔ رفیع ۱۱ رشعبان ۱۴۲۶ھ

(۲) تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج:۲۷ ص:۵۰۶؛ تاریخ دمشق لابن عساکر ج:۵۸ ص:۹۲، تاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۱۔

(۳) صیانۃ صحیح مسلم من الاخلال والغلط لابن الصلاح ص:۷۱، تاریخ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۱، تہذیب الکمال ج:۲۷ ص:۵۰۶۔

(۴) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۸۰، بستان المحدثین ص:۲۸۰، وکذا فی تذکرۃ الحفاظ ج:۲ ص:۵۹۰۔

۱- المسند الكبير على اسماء الرجال۔

۲- کتاب العلل۔

۳- کتاب اوهام المحدثین۔

۴- کتاب التمییز۔

۵- کتاب من لیس له الا راو واحد۔

۶- کتاب طبقات التابعین۔

۷- کتاب المخضرمین۔

۸- کتاب رواۃ الاعتبار۔

۹- کتاب افراد الشامیین۔

۱۰- کتاب مشائخ مالک۔

۱۱- کتاب مشائخ شعبۃ۔

۱۲- کتاب مشائخ الثوری۔

۱۳- آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ عظیم الشان، جلیل القدر، مشہور ترین کتاب "الجامع الصحیح" ہے، جس کے درس کی سعادت بحمداللہ ہم حاصل کر رہے ہیں، اس کی خصوصیات اور ضروری تعارف ہم آگے بیان کریں گے۔

اختلاف الشیخین فی الحدیث المعنعن

"حدیث مُعَنْعَن" اس حدیث کو کہتے ہیں جو بلفظ "عن" روایت کی جائے، اور اس طرح روایت کرنے کو "عَنْعَنَہ" کہتے ہیں، لفظ "عن" سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے بالواسطہ حاصل کی ہے یا بلاواسطہ؟ یعنی اس اسناد میں عقلاً اتصال کا احتمال بھی ہوتا ہے اور انقطاع کا بھی۔ لہٰذا ائمہ حدیث کے سامنے یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسی سند کو متصل قرار دیا جائے یا منقطع؟ اگر منقطع قرار دیا جائے گا تو حدیث کو صحیح نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ صحتِ حدیث کے لئے اتصالِ سند شرط ہے، اور اگر متصل قرار دیا جائے تو دیگر شرائطِ صحت پائی جانے کی صورت میں وہ حدیث صحیح ہوگی، حاصل یہ ہے کہ حدیثِ معنعن کو صحیح یا غیر صحیح قرار دینے کے لئے یہ ضروری تھا کہ یہ طے کیا جائے کہ یہ حدیث متصل ہے یا منقطع؟

حدیثِ معنعن کو کن شرائط کے ساتھ متصل قرار دیا جائے؟ اس میں دو شرطیں تو متفق علیہ ہیں۔ ۱-ایک یہ کہ عنعنہ کرنے والا راوی مدلس نہ ہو۔ ۲-دوسری یہ کہ اس راوی اور اس کے مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو۔ ۳-ایک تیسری شرط ہے جس میں شیخینؒ کا اختلاف ہوا، یعنی علی بن المدینی اور امام بخاری رحمہما اللہ کے نزدیک حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے تیسری شرط بھی ہے، اور وہ یہ کہ ان دونوں کے درمیان عمر بھر میں کم از کم ایک بار ملاقات کا ثبوت بھی کسی دلیل سے ہوجائے۔

یہ تینوں شرطیں پائی جائیں تو ان کے نزدیک حدیثِ معنعن کو متصل قرار دیا جائے گا اور اگر تیسری شرط مفقود ہو تو توقف کیا جائے گا، یعنی اس کے متصل یا منقطع ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اسے صحیح یا غیر صحیح بھی نہیں کہا جاسکے گا، لہٰذا وہ حدیث قابلِ استدلال بھی نہیں ہوگی۔

امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے صرف پہلی دو شرطیں کافی ہیں، یعنی راوی کا مدلس نہ ہونا، اور راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت کا ثبوت کافی ہے، "اللقاء ولو مرۃ" کا ثبوت ضروری نہیں۔

فریقین کے دلائل سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل تین مقدمات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے:-

المقدمة الأولٰی

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حدیثِ معنعن کو راوی نے اگر واسطہ ترک کرکے روایت کیا ہو، یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ تھا مگر راوی نے اسے ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہ انقطاع ہے اور ایسے انقطاع کی تین قسمیں ہیں:-

۱-اِرسالِ جلی۔ ۲- اِرسالِ خفی۔ ۳- تدلیس۔

اِرسالِ جلی یہ ہے کہ انقطاع بالکل واضح ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ہی نہ ہو، مثلاً: حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کہیں: "عن النبي صلى الله عليه وسلم."

یا معاصرت تو ہو لیکن دونوں کے درمیان عدم اللقاء ثابت ہو، مثلاً: مخضرمین میں سے کوئی کہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم."

ان دونوں صورتوں میں چونکہ انقطاع بالکل ظاہر ہے، اس لئے اس انقطاع کو "اِرسالِ جلی" کہتے ہیں۔[1]

اِرسالِ خفی:- یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو، لیکن لقاء یا عدم اللقاء معلوم نہ ہو، اس صورت میں انقطاع چونکہ ظاہر نہیں، بلکہ مخفی ہے اس لئے اس فعل کو "اِرسالِ خفی" کہتے ہیں۔[2]

تدلیس:- اس کی مشہور تعریف یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت بھی ثابت ہو اور لقاء بھی کم از کم ایک دفعہ ثابت ہو،[3] پھر راوی اس مروی عنہ سے بلفظ "عن" ایسی حدیث نقل کرے جو اس نے خود اس سے نہیں سنی، بلکہ بالواسطہ سنی ہے، اسے اصطلاح میں "تدلیس" یعنی دھوکا بازی کہتے ہیں۔[4]

المقدمة الثانية

تدلیس کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم ہے، اور اس کی وجہ سے راوی ایک حد تک مجروح ہوجاتا ہے، چنانچہ جو راوی تدلیس میں معروف ہو اس کا کوئی بھی عنعنہ اگرچہ باقی شرائطِ صحت کو جامع ہو، اسے متصل قرار نہیں دیا جاتا اور "صحیح" نہیں مانا جاتا۔ اور اِرسالِ جلی کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم نہیں، یعنی اِرسالِ جلی اگرچہ شرطِ صحت کے منافی ہے، لیکن اس عمل کی وجہ سے راوی مجروح نہیں ہوتا، کیونکہ یہ دھوکا بازی نہیں، چنانچہ اگر کوئی ایسا راوی جس نے کبھی اِرسالِ جلی کیا ہو یا بکثرت کرتا ہو، وہ کوئی ایسی حدیثِ معنعن روایت کرے جس میں متصل قرار دیئے جانے کی شرطیں علی اختلاف القولین موجود ہوں اور دیگر شرائطِ صحت بھی موجود ہوں تو اس کا یہ عنعنہ متصل قرار دیا جاتا ہے اور صحیح شمار ہوتا ہے۔

---

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۱۰۳۔ نیز دیکھئے: النکت علی کتاب ابن الصلاحؒ للحافظ ابن حجرؒ ج:۲ ص:۶۲۳ وشرح شرح نخبۃ الفکر لملا علی القاریؒ ص:۱۱۸۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم حوالۂ بالا، وفتح المغیث، بحث التدلیس ج:۱ ص:۱۹۹، وشرح شرح نخبۃ الفکر لملا علی القاریؒ ص:۴۱۵۔

(۳) آگے معلوم ہوگا کہ متعدد علمائے محققین کے نزدیک اِرسالِ خفی بھی تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، چنانچہ وہ حضرات تدلیس کی تعریف میں "ثبوتِ لقاء ولو مرۃ" کی قید نہیں لگاتے۔ (از حضرت استاذ المحترم مدظلہم)

(۴) مقدمہ فتح الملہم حوالۂ بالا۔

المقدمة الثالثة

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ارسالِ خفی تدلیس کے حکم میں ہے یا ارسالِ جلی کے؟ یعنی یہ بھی دھوکے بازی ہے یا نہیں؟ حافظ ابنِ حجرؒ اور قاضی عیاضؒ کے نزدیک یہ ارسالِ جلی کے حکم میں ہے، اور حافظ ابنِ عبدالبرؒ اور مُلّا علی قاریؒ کے نزدیک تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے،[۱] خطیب بغدادیؒ اور علامہ نوویؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے،[۲] شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی "مقدمة فتح الملهم" میں اسی پر جزم کیا ہے،[۳] نیز دلائل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ تدلیس کی اصل حقیقت یہ ہے کہ راوی واسطہ چھوڑ کر اپنے معاصر مروی عنہ کی طرف روایت کو ایسے لفظ سے منسوب کرے جو موہم سماع ہو، اور یہ تعریف ارسالِ خفی پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے (علامہ نوویؒ نے بھی تدلیس کی یہی تعریف مقدمہ شرح مسلم میں کی ہے، اور ثبوت لقاء ولو مرۃ کی قید نہیں لگائی)۔

ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب شیخینؒ کا اختلاف دوبارہ تازہ کرلیں، وہ یہ ہے کہ امام بخاری اور علی ابن المدینی رحمہما اللہ نے اسنادِ معنعن کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت کافی نہیں بلکہ کم از کم ایک دفعہ لقاء کا ثبوت بھی ضروری ہے، اگر ایک بار بھی لقاء ثابت نہ ہو تو اس کے عنعنہ کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا،[۴] اور امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک صرف معاصرت کافی ہے، ثبوتِ لقاء ایک دفعہ کا بھی ضروری نہیں، ہاں اگر کسی دلیل سے ثابت ہوجائے کہ معاصرت کے باوجود

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: التمهيد للامام ابن عبدالبرؒ (بحث التدليس)، وشرح شرح نخبة الفكر لمُلّا علي القاريؒ (بحث الفرق بين المدلس والمرسل)۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: كتاب الكفاية في علم الرواية للامام ابي بكر احمد بن علي المعروف بالخطيب البغداديؒ (بحث التدليس والمرسل)، ومقدمة شرح مسلم للامام النوويؒ ص:۱۸ (فصل في الاسناد المعنعن وفصل التدليس قسمان)۔

(۳) مقدمہ فتح الملهم ج:۱ ص:۱۱۰۔

(۴) اور ثبوتِ لقاء ولو مرۃ کی صورت میں اتصال پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی غیر مدلس ہو، کیونکہ غیر مدلس سے ظاہر یہی ہے کہ اس نے یہ حدیث براہِ راست سنی ہے، استقراء سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدلس خود سے بغیر اپنے معاصر ملاقاتی سے عنعنہ نہیں کرتا کیونکہ اگر کرے گا تو اس کا یہ عمل تدلیس ہوجائے گا۔

دونوں میں کبھی ملاقات نہیں ہوئی، تو اس کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا۔(۱)

امام مسلمؒ نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں امام بخاریؒ کا نام لئے بغیر اُن کے اس موقف پر شدید ردّ کیا ہے اور ان کے اس مذہب پر دو اعتراض کئے، جو درج ذیل ہیں:-

۱- پہلا اعتراض یہ کیا کہ "ثبوتِ لقاء ولو مرۃ" کی شرط آپ کی ایجاد ہے، ماقبل کے کسی محدث نے یہ شرط نہیں لگائی، لہٰذا اجماع کے خلاف ہے، چنانچہ امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ میں حدیثِ معنعن کی ایسی متعدد مثالیں پیش کی ہیں جن کے راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت ثابت ہے، لقاء ایک دفعہ کا بھی ثابت نہیں، اس کے باوجود کسی بھی محدث نے اس کو غیر صحیح یا غیر متصل السند نہیں کہا۔

۲- دوسرا اعتراض یہ کیا کہ ثبوت لقاء ولو مرۃ کی شرط بے کار اور بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اگر اس کا یہ فائدہ بیان کیا جائے کہ معاصرتِ محضہ کی صورت میں یہ احتمال تھا کہ راوی نے مروی عنہ سے خود یہ حدیث نہ سنی ہو، اور لقاء مرۃ کی قید سے یہ احتمال ختم ہوگیا، تو ہم اس فائدے کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ثبوتِ لقاء کے باوجود راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے خود سنے بغیر بلفظ "عن" روایت کردی ہو، یعنی تدلیس کردی ہو، اور یہ صرف احتمال ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہوتا ہے، مثلاً:-

عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنتُ أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله ولِحرمه باطيبِ ما أجد.(۲)

اس سند میں امام بخاریؒ کی شرط موجود ہے، اس لئے کہ ہشام اپنے والد عروہ سے روایت کر رہے ہیں، ان دونوں کے درمیان معاصرت بھی ثابت ہے اور ملاقات بھی، بلکہ احادیثِ کثیرہ کا سماع بھی ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود جب تحقیق کی گئی تو ثابت ہوا کہ اس روایت میں انقطاع ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہشام نے یہ حدیث اپنے والد سے براہِ راست نہیں سنی، بلکہ اپنے بھائی عثمان سے سنی تھی، اور اس نے عروہ سے سنی تھی، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کی شرط کے باوجود حدیثِ معنعن میں انقطاع کا احتمال ضرور باقی

(۱) صحيح مسلم في باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن ج:۱ ص:۲۲۔

(۲) صحيح مسلم باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن حوالۂ بالا۔

رہتا ہے، بلکہ مذکورہ بالا مثال میں تو انقطاع محقق بھی ہوگیا ہے، انقطاع کا احتمال تو صرف اسی وقت ختم ہوسکتا ہے جب راوی لفظ "عن" کے بجائے ایسا لفظ استعمال کرے جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہو، مثلاً: حدثنا یا حدثني وغیرہ، مگر اس صورت میں یہ عنعنہ کی بجائے تحدیث یا اخبار ہوجائے گا، جو ہماری بحث سے خارج ہے، ہماری بحث تو حدیثِ معنعن میں ہو رہی ہے۔

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے "شرح نخبة الفکر" میں دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے[1] کہ امام بخاریؒ کی شرط سے عنعنہ میں (انقطاع کا احتمالِ عقلی اگرچہ باقی ہے مگر) انقطاع کا احتمالِ عادی بالکلیہ ختم ہوجاتا ہے، لہٰذا یہ شرط بے فائدہ نہیں، کیونکہ یہاں بحث غیر مدلس کے عنعنہ میں ہو رہی ہے، یعنی ایسے راوی کے عنعنہ کے بارے میں جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے۔ پس جب وہ ثبوتِ لقاء ولو مرۃً کے باوجود عنعنہ کرے گا تو اس عنعنہ میں انقطاع کا احتمال عادی نہیں پایا جائے گا، اور ظنِ غالب اس کے اتصال کا حاصل ہوجائے گا، کیونکہ اس عنعنہ میں اگر آپ انقطاع کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کر رہے ہیں کہ اس عنعنہ میں اس نے تدلیس کردی ہوگی، کیونکہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء کم از کم ایک بار ثابت ہوچکی ہو، پھر وہ اس مروی عنہ سے کوئی حدیث درمیانی واسطہ چھوڑ کر بصیغۂ "عن" روایت کرے تو اس کا یہ عمل تدلیس کہلاتا ہے، پس گویا آپ اس غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کر رہے ہیں کہ وہ مدلس ہوگیا ہے، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، اگر اس قسم کے بے بنیاد شبہ کا اعتبار کیا جائے تو صرف حدیثِ معنعن ہی نہیں بلکہ ہر خبرِ واحد میں اس طرح کا شبہ پیدا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مثلاً: جو حدیث ثقہ راوی، ثقہ مروی عنہ سے بصیغۂ حدثنا یا بصیغۂ حدثني روایت کرے تو یہاں بھی عقلی احتمال یہ موجود ہوگا کہ اس ثقہ راوی نے یہاں کذب سے کام لیا ہو، مگر یہ احتمال چونکہ محض ایک عقلی احتمال ہے، احتمالِ عادی نہیں، اور ناشی من غیر دلیل ہے اس لئے بالاتفاق کالعدم ہے۔

اسی طرح غیر مدلس کے بارے میں تدلیس کا احتمال کالعدم ہے، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے "لقاء ولو مرة" کی شرط لگا کر انقطاع کا احتمالِ عادی بالکلیہ ختم کردیا ہے، اگر یہ شرط نہ لگائی جائے اور صرف معاصرت کے ثبوت کو کافی قرار دیا جائے تو انقطاع کا احتمالِ عادی ختم

---

(۱) شرح نخبة الفکر ص: ۲۶، ۲۷۔

نہ ہوگا، کیونکہ جب راوی کا غیر مدلس ہونا تو معلوم ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ اِرسالِ خفی بھی کرتا ہے یا نہیں، تو جب وہ کسی ایسے مروی عنہ سے بصیغۂ "عـــن" روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاصرت ثابت ہے، لقاء یا عدمِ لقاء ہمیں معلوم نہیں، تو اس کے اس عنعنہ میں اگرچہ تدلیس کا احتمال تو کالعدم ہے، مگر اِرسالِ خفی کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ احتمال موجود ہوگا کہ اس نے اس عنعنہ میں اپنے اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ موجود ہونے کے باوجود اسے ذکر نہیں کیا، یعنی اِرسالِ خفی کردیا ہے، (اِرسالِ خفی کی تعریف جو پیچھے مقدمۂ اُولیٰ میں بیان ہوئی ہے اسے پھر دیکھ لیا جائے)، کیونکہ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ اس کی عادت اِرسالِ خفی کرنے کی ہے یا نہیں؟ دونوں احتمال برابر کے درجے میں موجود ہیں، لہٰذا اس عـنـعـنہ میں اِتصال کا یعنی عدمِ اِرسالِ خفی کا ظنِ غالب حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابنِ حجرؒ کے اس جواب کا یہ جواب دیا ہے[1] کہ اِرسالِ خفی بھی تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، تو جب غیر مدلس راوی کوئی حدیث ایسے مروی عنہ سے بصیغۂ "عـــــن" روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاصرت ثابت ہے اور لقاء وعدمِ لقاء ہمیں معلوم نہیں تو انقطاع کا احتمالِ عادی اس صورت میں بھی ختم ہوجائے گا، کیونکہ اگر آپ یہاں انقطاع کا یعنی اِرسالِ خفی کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب بھی یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کررہے ہیں کہ اس عـنـعـنہ میں اس نے اِرسالِ خفی کردیا ہوگا جو بحکمِ تدلیس ہے، یعنی غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کررہے ہیں کہ وہ مدلس ہوگیا ہوگا، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، بالکل اسی طرح جس طرح آپ نے اپنے جواب میں تدلیس کے شبہ کے بارے میں کہا ہے۔

مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب الجواب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اِرسالِ خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ اس کے حکم میں ہے، بلکہ یہ اِرسالِ جلی کے حکم میں ہے، لہٰذا مذکورہ بالا صورت میں یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت ثابت ہونے کی صورت میں اگر آپ راوی کے بارے میں یہ احتمال مانیں گے کہ اس نے یہاں واسطہ چھوڑ دیا ہے، یعنی اِرسالِ خفی کردیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ آپ غیر مدلس راوی پر تدلیس کا شبہ کررہے

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح شرح نخبۃ الفکر لمُلّا علی القاریؒ ص:۶۴، ۶۵ (مطلب مدلس) وص:۲۱۵ (مطلب مرسلۃ ومنقطعۃ)۔

ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس پر اِرسالِ جلی کا شبہ کر رہے ہیں، اور یہ شبہ غلط نہیں، کیونکہ غیر مدلس کے بارے میں یہ تو معلوم ہے کہ وہ تدلیس نہیں کرتا، مگر یہ تو ثابت نہیں کہ وہ ارسالِ جلی بھی نہیں کرتا، اِرسالِ جلی کرنے یا نہ کرنے کا احتمال برابر کے درجے میں موجود ہے، لہٰذا معاصرتِ محضہ کے ثبوت کی صورت میں حدیثِ مُعَنعَن کے اتصال کا ظنِ غالب حاصل نہیں ہوتا، برخلاف ثبوت لقاء ولو مرۃ کی صورت کے کہ وہاں یہ ظنِ غالب حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ حافظ ابنِ حجرؒ کے جواب میں تفصیل سے بتایا جاچکا ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ کے اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ اِرسالِ خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ تدلیس کے حکم میں ہے، بلکہ دونوں متباین ہیں اور ان کے اَحکام بھی متباین ہیں۔ اگر واقعی دونوں میں تباین ثابت ہو جائے تو حافظ ابنِ حجرؒ کا مذکورہ بالا جواب درست ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب قوی ہے، ورنہ مُلّا علی قاریؒ کے جواب الجواب کو درست اور امام مسلم رحمہ اللہ کے مذہب کو قوی ماننا جائے گا۔

اکثر محدثین مثلاً: حافظ ابنِ عبدالبرؒ، علامہ نوویؒ اور خطیب بغدادیؒ کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِرسالِ خفی، تدلیس کے حکم میں ہے، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی "مقدمہ فتح الملہم" میں ارسالِ خفی کو تدلیس میں داخل کیا ہے، بلکہ حافظ ابنِ عبدالبرؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ارسالِ خفی تدلیس کی بدترین صورت ہے۔(۱)

اور تدلیس کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اِرسالِ خفی تدلیس میں داخل ہے، اس لئے کہ تدلیس کی حقیقت یہ ہے کہ راوی ایسے مروی عنہ کی طرف حدیث کو بلفظ "عن" ونحوھا منسوب کردے جس سے اس نے یہ حدیث نہیں سنی مگر اس بات کا وہم پیدا کردے کہ خود سنی ہے، اور یہ وہم جس طرح ثبوتِ لقاء ولو مرۃ کے بعد انقطاع کرنے میں پیدا ہوتا ہے، اسی طرح معاصرتِ محضہ کی صورت میں بھی پیدا ہوتا ہے لامکان السماع، لہٰذا اِرسالِ خفی کو تدلیس سے نکالنے کی کوئی وجہ نہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اِرسالِ خفی تدلیس کے حکم میں ہے، تو امام مسلمؒ کا مذہب ہی قوی قرار پاتا ہے، کیونکہ معاصرتِ محضہ کی صورت میں بھی انقطاع کا احتمالِ عادی ختم ہو جاتا

(۱) ان سب کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے بیان ہو چکے ہیں۔

ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی اگر راوی واسطہ ترک کرے گا تو ارسالِ خفی کرنے کی وجہ سے اسے مدلس کہنا پڑے گا، حالانکہ یہاں بحث اس راوی کے بارے میں ہو رہی ہے جس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے، یعنی ارسالِ خفی کرنے کی بھی عادت نہیں ہے، لہٰذا ظنِ غالب یہی ہے کہ کسی بھی حدیثِ معنعن میں اس نے ارسالِ خفی نہیں کیا ہوگا، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہوا، لہٰذا احتمالِ انقطاع معاصرتِ محضہ کی صورت میں بھی منتفی ہو جاتا ہے، اور لقاء ولو مرۃ کی شرط، اِتصالِ سند کے لئے ضروری نہیں رہتی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مسلم رحمہ اللہ کا مذہب راجح ہے۔[1]

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اگر حدیث کے صحیح ہونے اور متصل ہونے کے لئے تو ثبوتِ لقاء کو شرط قرار نہ دیتے ہوں مگر محض اپنے اُوپر یہ پابندی لگائی ہو کہ جس راوی کی ملاقات اُس کے مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہ ہو، اُس کی کوئی حدیثِ معنعن اپنی کتاب "صحیح البخاری" میں ذکر نہیں کریں گے تو من حیث الاحتیاط وتوکید الاتصال بلاشبہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک ہی اَحوَط ہے، اس لئے کہ معاصرتِ محضہ کی صورت میں اگرچہ غلبۂ ظن اتصال وسماع کا حاصل ہو جاتا ہے، لیکن لقاء ولو مرۃ کے ثبوت سے اس غلبۂ ظن کی تاکید ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

تتمةُ هٰذا البحث

حافظ ابنِ حجرؒ نے "شرح نخبة الفكر" میں تدلیس اور اِرسالِ خفی کے درمیان فرق ثابت کرنے کے لئے ایک دلیل یہ دی ہے کہ مخضرمین، مثلاً: ابوعثمان النہدی یا قیس بن ابی حازمؒ کی روایت "عن النبي صلى الله عليه وسلم" کو کسی نے بھی تدلیس میں شمار نہیں کیا، حالانکہ ان دونوں کی صرف معاصرت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور لقاء کا ثبوت نہیں، اگر تدلیس کے لئے معاصرتِ محضہ کافی ہوتی تو یہ حضرات مدلّسین ہوتے، مگر کسی نے بھی ان کو مدلس نہیں کہا۔[2]

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۴۲۰ تا ۴۲۳ (محاكمة بين البخاري ومسلم في اشتراط السماع وعدمه)۔

(۲) شرح نخبة الفكر ص:۳۲-۳۳۔

مُلّا علی قاریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کو مدلس نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی روایت "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اِرسالِ خفی نہیں بلکہ اِرسالِ جلی ہے، اس لئے کہ مخضرمین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی معاصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور عدمِ لقاء بھی معلوم ہو، اور بحث اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ نہ لقاء معلوم ہو نہ عدم اللقاء معلوم ہو، نہ کہ اس صورت میں جبکہ عدم اللقاء معلوم ہو،(۱) چنانچہ امام مسلمؒ نے بھی اپنے مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ جس معاصر کا عدم اللقاء ثابت ہو جائے، اس کا عنعنہ اِتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

الموازنة بين الصّحيحين للبخاری ومسلم

اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ صحتِ سند کے اعتبار سے کتابِ بخاری کا درجہ کتابِ مسلم پر بلاشبہ بڑھا ہوا ہے، جمہور محدثین نے اس کی صراحت کی ہے، کسی کا قولِ صریح اس کے خلاف نہیں ملتا، لیکن حسنِ ترتیب، جودۃ سیاق، احتیاط فی الفاظ الاسناد اور سہولت علیٰ القاری کے اعتبار سے کتابِ مسلم کو بلاشبہ فوقیت حاصل ہے،(۲) جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

حافظ ابنِ مندہ رحمہ اللہ نے شیخ ابوعلی نیشاپوریؒ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ: "ما تحت اديم السماء كتابٌ اصح من كتاب مسلم" نیز بعض علماءِ مغرب کا بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوگیا ہے کہ اِن حضرات کے نزدیک صحتِ سند کے اعتبار سے کتابِ مسلم کا درجہ کتابِ بخاری پر بڑھا ہوا ہے، لیکن یہ شبہ صحیح نہیں، کیونکہ اوّل تو ابوعلی کے مذکورہ قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتابِ مسلم، کتابِ بخاری سے اصح ہے، بلکہ اس جملہ کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ نکلتا ہے کہ کتابِ مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں، نہ یہ کہ کتابِ مسلم کے مساوی بھی کوئی کتاب نہیں۔(۳)

---

(۱) شرح شرح نخبة الفكر لملّا علی القاریؒ ص:۱۱۹ (مطلب الفرق بين المدلس والمرسل) وفتح المغيث ج:۱ ص:۱۶۹۔

(۲) شرح نخبة الفكر ص:۳۶ وفتح المغيث للعلامة السخاویؒ ج:۱ ص:۲۷، ۲۸ (اصح كتب الحديث) وتدريب الراوی ص:۴۲ (اول مصنَّف فی الصحيح المجرد)۔

(۳) فتح المغيث حوالۂ بالا وبستان المحدثين ص:۲۷۹ ومقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۸ (رجحان البخاری علی المسلم)۔

ثانیاً اس مقولہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شیخ ابوعلی نے یہ بات صحتِ سند کے اعتبار سے نہ کہی ہو بلکہ حسنِ ترتیب کے اعتبار سے اصح کہا ہو، نیز علماءِ مغرب کے کلام میں بھی اس کی صراحت نہیں ملتی کہ انہوں نے اصحیتِ سند کے اعتبار سے کتابِ مسلم کو ترجیح دی ہو، ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے بھی حسنِ ترتیب اور جودۃِ سیاق ہی کے اعتبار سے ترجیح دی ہے[1]، اس سلسلہ میں یہ شعر دونوں کتابوں کی حیثیت متعین کرنے کے لئے کافی ہے۔[2]

تَنَازَعَ قَومٌ فِی البُخَارِیِّ وَمُسلِمٌ
لَدَیَّ فَقَالُوا اَیَّ ذَیْنِ یُقَدَّمُ
فَقُلتُ لَقَد فَاقَ البُخَارِیُّ صِحَّةً
کَمَا فَاقَ فِی حُسنِ الصِّنَاعَةِ مُسلِمٌ[3]

وجوہُ ترجیح کتاب البخاری علٰی کتابِ مسلم

صحتِ حدیث کا مدار تین اشیاء پر ہے:-

۱- الوثوق بالرُّواۃ۔ ۲- اِتصال السند. ۳- السلامة من العِلل القادحة. ان تینوں امور میں کتابِ بخاری کا درجہ کتابِ مسلم سے بڑھا ہوا ہے۔

الوثوق بالرواۃ:- کے اعتبار سے ترجیح بخاری کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- جن رُواۃ کے ساتھ بخاری منفرد ہیں، یعنی مسلم نے جن کی روایات ذکر نہیں کیں، ان کی تعداد چار سو چونتیس ۴۳۴ ہے، اور ان میں سے متکلم فیه رُواۃ صرف اسّی ۸۰ ہیں، برخلاف مسلم کے کہ جن رُواۃ کے ساتھ مسلم منفرد ہیں ان کی تعداد چھ سو بیس ۶۲۰ ہے، اور ان میں متکلم فیه رُواۃ ایک سو ساٹھ ۱۶۰ ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن رُواۃ میں کسی کو کلام نہیں، ان کا درجہ ان پر بڑھا ہوا

(۱) شرح نخبة الفکر حوالۂ بالا، و مقدمة فتح الملهم حوالۂ بالا، وهدی الساری مقدمة فتح الباری ج:۱۴ ص:۱۳ (الفصل الثانی فی بیان موضوعه)۔

(۲) قائله الحافظ عبدالرحمٰن بن علی الربیع الیمنی الشافعی، کذا فی بُستان المحدثین ص:۲۸۴۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰۶۔

ہے جن میں کلام کیا گیا ہے، اگرچہ وہ کلام نفس الامر میں قادح نہ ہو۔[1]

۲- امام بخاریؒ نے ان متکلم فیہ رُواۃ کی حدیثیں بھی کم لی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ متکلم فیہ رُواۃ کی حدیثیں نسبتاً زیادہ لائے ہیں۔[2]

۳- بخاری کے متکلم فیہ رُواۃ میں سے اکثر خود ان کے شیوخ ہیں، برخلاف مسلم کے کہ ان کے متکلم فیہ رُواۃ خود امام مسلمؒ کے استاذ نہیں، اُوپر کے شیوخ ہیں، اور ظاہر ہے کہ محدث اپنے شیوخ کے حال اور ان کی احادیث کے حال سے زیادہ واقف ہوتا ہے بہ نسبت استادوں کے استادوں کی احادیث کے، پس وہ اپنے استادوں کی احادیث میں سے ایسی احادیث زیادہ بصیرت سے منتخب کرسکتا ہے جو زیادہ صحیح ہوں۔[3]

۴- امام بخاری رحمہ اللہ مسائل پر استدلال کرنے کے لئے اصالۃً طبقۂ اُولیٰ کی حدیثیں لاتے ہیں، اور طبقۂ ثانیہ کی کم لاتے ہیں، اور بیشتر ان کو بطریق التعلیق ذکر کرتے ہیں، اور طبقۂ ثالثہ کی شاذ و نادر لاتے ہیں اور وہ بھی سب کی سب بطریق التعلیق ہیں، اور ظاہر ہے کہ کتابِ بخاری اصالۃً مسندات کے لئے موضوع ہے اور تعلیقات محض استشہاد وغیرہ کے لئے لائی جاتی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ طبقۂ اُولیٰ و ثانیہ کی روایات بالاصالۃ لیتے ہیں اور طبقۂ ثالثہ کی بطورِ استشہاد۔

اِتصال السند:- کے اعتبار سے کتابِ بخاری کی ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حدیثِ مُعنعَن کو اپنی کتاب میں لانے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان ثبوتِ لقاء ولو مرۃً کی شرط لگائی ہے، برخلاف مسلم کے کہ وہ مجرد معاصرت پر اکتفاء کرتے ہیں، اور پیچھے بیان ہوچکا ہے کہ لقاء ولو مرۃً کا ثبوت اگرچہ حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے قولِ جمہور کے مطابق شرط نہیں، مگر بالاتفاق تاکیدِ اتصال کا موجب تو ہے، اور امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں اس شرط کی پابندی فرمائی ہے۔[4]

السلامة من العلل القادحة:- کے اعتبار سے ترجیح بخاری کی وجہ یہ ہے کہ

---

(۱) تدریب الراوی ص:۴۲، وکذا فی فتح القدیر ج:۱ ص:۲۹، وکذا فی مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۷۰۔

(۲) تدریب الراوی بحوالۂ بالا وکذا فی فتح المغیث ج:۱ ص:۳۰، وکذا فی مقدمۃ فتح الملہم بحوالۂ بالا۔

(۳) تدریب الراوی ص:۴۲ وکذا فی فتح المغیث ج:۱ ص:۳۰ وکذا فی مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۷۰۔

(۴) تدریب الراوی بحوالۂ بالا وکذا فی فتح المغیث حوالۂ بالا وکذا فی مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۷۱۔

صحیحین کی ایسی کل حدیثیں جن میں ناقدینِ حدیث نے کوئی علت ظاہر کی ہے، ان کی کل تعداد دوسو دس[۲۱۰] ہے، جن میں سے بخاری میں اسّی[۸۰] سے بھی کم ہیں اور باقی سب مسلم میں ہیں۔ یہ تنقید اگرچہ فی نفسہٖ صحتِ حدیث سے مانع نہیں مگر ظاہر ہے کہ جن اسانید پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ان کا درجہ تنقید کردہ اسانید سے بلند ہے۔[۱]

وجوہُ ترجیحِ کتابِ مسلم علیٰ کتاب البخاری

(کتابِ مسلم کی خصوصیات)

مگر متعدد وجوہ ایسی بھی ہیں جن کے باعث کتابِ مسلم کو کتابِ بخاری پر برتری حاصل ہے، وہ وجوہ درج ذیل ہیں:-

۱- جب کسی حدیث کو دو راوی الفاظِ مختلفہ سے ذکر کریں اور معنی دونوں کے متحد ہوں تو یہ جائز ہے کہ دونوں کی سندیں ذکر کردی جائیں، اور جس راوی کے الفاظ میں حدیث ذکر کی گئی ہے اس کی تعیین نہ کی جائے، امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں، لیکن اَولیٰ یہ ہے کہ صاحب اللفظ کی تعیین کردی جائے، اور امام مسلم رحمہ اللہ اس اَولیٰ طریق کا التزام کرتے ہیں۔[۲]

۲- امام مسلمؒ بکثرت اس کا بھی اہتمام کرتے ہیں کہ دونوں راویوں میں سے ہر ایک کے الفاظ کی الگ الگ تعیین کردی جائے، مثلاً کہتے ہیں: "حدثنا فلان وفلان، قال فلان كذا وفلان كذا" اگرچہ الفاظ میں اختلاف بالکل معمولی ہو، اور خواہ اس سے معنی متغیر ہوتے ہوں یا نہیں۔[۳]

۳- کتابِ مسلم میں اس کا خاص طور سے اہتمام کیا گیا ہے کہ ایک مسئلہ سے متعلق تمام حدیثیں متعلقہ باب میں ایک ہی جگہ جمع کردی گئیں، اور ہر حدیث کے طرقِ متفرقہ، اسانید متعددہ اور الفاظِ مختلفہ سب کو اسی باب میں ذکر کردیا ہے، جس کی وجہ سے کسی حدیث کو کتابِ مسلم میں تلاش کرنا اور اس کے متفرق طریق، متعدد سندوں اور الفاظِ مختلفہ کو معلوم کرنا انتہائی سہل ہوگیا ہے، طالب کو یہ سب چیزیں ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ بکثرت ایک ہی حدیث کے کئی ٹکڑے کرکے ان ٹکڑوں کو متفرق ابواب میں ذکر کرتے ہیں، اور

---

(۱) تدریب الراوی بحوالۂ بالا وكذا في مقدمة فتح الملهم بحوالۂ بالا۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۳ (رجحان کتابِ مسلم علی کتاب البخاری) وصيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط للحافظ ابن الصلاح ص:۲۰۔

(۳) حوالۂ بالا۔

بسااوقات ایسے باب میں ذکر کرتے ہیں کہ قاری کا ذہن اُس طرف نہیں جاتا، جس کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے، جس سے معلوم ہوگا کہ امام بخاریؒ کا یہ عمل بھی حکمت و مصلحت پر مبنی تھا۔ بہرحال کتابِ بخاری میں کسی حدیث کا تلاش کرنا انتہائی دشوار ہے حتیٰ کہ بسااوقات بعض محدثین کسی حدیث کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ بخاری میں نہیں ہے، حالانکہ وہ بخاری کے ایسے باب میں ہوتی ہے کہ وہاں تک عموماً ذہن کی رسائی نہیں ہوتی۔(۱)

۴- امام مسلمؒ "حدثنا" اور "اخبرنا" میں فرق کو واضح کرتے ہیں، اور ان کا مذہب یہی تھا کہ "حدثنا" و "حدثنی" صرف اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ استاذ پڑھے اور شاگرد سنیں، اور "اخبرنا" و "اخبرنی" اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ حدیث شاگرد پڑھیں اور استاذ سنے، یہی مذہب امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ و ابن جریجؒ ونسائیؒ اور جمہور علمائے مشرق کا ہے، وصار هو الشائع الغالب علی أهل الحدیث۔ برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے، اور ان کا مذہب یہ تھا کہ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاسکتا ہے، وهو مذهب الزهری ومالک وسفیان بن عیینة ویحیی بن سعید القطان وجماعة من المحدثین۔(۲)

۵- امام مسلمؒ نے صرف احادیثِ مرفوعہ کو بیان کیا ہے، موقوفات شاذ و نادر لائے ہیں، اور وہ بھی محض متابعت اور استشہاد کے لئے۔ برخلاف امام بخاریؒ کے کہ ان کے ہاں موقوفات کی تعداد زیادہ ہے۔(۳)

۶- ایسی سندیں جو صورۃً منقطع ہیں، یعنی "تعلیق" کے قبیل سے ہیں، ان کی تعداد کتاب مسلم میں صرف ۱۴ ہے، برخلاف کتابِ بخاری کے کہ اس میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔(۴)

۷- صحیفۂ ہمام بن منبہ کا تعارف پیچھے تدوینِ حدیث کے بیان میں آچکا ہے،(۵) احادیث

---

(۱) ارشاد طلاب الحقائق للامام النوویؒ ص:۵۹ ومقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ (فصل: اصح الکتب بعد القرآن الصحیحان) ص:۱۴۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۴۷ وصیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط ص:۱۰۱، ومقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۵ وفتح الباری ج:۱ ص:۱۴۵ کتاب العلم باب قول المحدث حدثنا الخ۔

(۳) هدی الساری مقدمة فتح الباری ص:۱۲۔

(۴) ان ۱۴ مقامات کو علامہ نوویؒ اور حافظ ابن الصلاحؒ نے تفصیلاً ذکر فرمایا ہے دیکھئے: مقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۴ وصیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط ص:۷۵ تا ۸۱۔

(۵) یعنی "کتابتِ حدیث عہدِ صحابہؓ میں" کے عنوان کے تحت "حضرت ابوہریرہؓ کی تالیفات" کے بیان میں۔

مرفوعہ کا یہ مجموعہ جو ایک سو اڑتیس[۱۳۸] احادیث پر مشتمل ہے[۱] حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہ کو املاء کروایا تھا، چنانچہ ہمام بن منبہ نے اسی صحیفے کے شروع میں اپنی سند ان الفاظ میں لکھی ہے: "هٰذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال" آگے سب سے پہلی حدیث کا متن: "نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ" لکھا ہے، پھر اُس پر عطف کرتے ہوئے "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" لکھ کر دُوسری حدیث کا متن ذکر کیا ہے، پھر ہر حدیث کا متن اسی طرح واوِ عطف لا کر نقل کرتے چلے گئے ہیں، چنانچہ صحیفے کی پہلی حدیث کے بعد ساری حدیثیں "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ سے شروع ہوئی ہیں، یعنی پہلی حدیث کے بعد کسی حدیث کی سند ذکر نہیں کی گئی، کیونکہ ان سب احادیث کی سند وہی ہے جو صحیفے کی پہلی حدیث کے شروع میں آ چکی ہے۔

شیخینؒ نے اپنی اپنی کتاب میں اس صحیفے کی احادیث متفرق ابواب میں نقل کی ہیں، اور دونوں نے کوشش کی ہے کہ اس کی ہر حدیث کو اس طرح ذکر کریں کہ قاری کو یہ معلوم ہو جائے کہ جو حدیث میں یہاں نقل کر رہا ہوں وہ میرے اُستاذ نے مجھے ایک مجموعۂ احادیث کے ضمن میں سنائی تھی، صرف وہی ایک حدیث نہیں سنائی تھی اور ان سب احادیث کی ایک ہی سند تھی جو مجموعہ کے شروع میں ہمام بن منبہؒ نے بیان کر دی ہے۔ اور پہلی حدیث کے بعد کی سب حدیثیں: "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ" سے شروع ہوتی ہیں۔

یہ بات واضح کرنے کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے عام طور سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ جب اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرنا چاہتے ہیں تو اس صحیفہ تک اپنی سند ذکر کر کے اوّلاً اس صحیفہ کی سب سے پہلی حدیث: "نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ" نقل کرتے ہیں، پھر حدیثِ مطلوب کو "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ سے نقل فرماتے ہیں، مگر اس طریقے سے امام بخاریؒ کا مذکورہ بالا مقصد تو حاصل ہو جاتا ہے مگر قاری کا ذہن مشوّش ہوتا ہے، کیونکہ وہ پہلی حدیث کا تعلق ترجمۃ الباب سے تلاش کرتا ہے، حالانکہ ترجمۃ الباب سے اس پہلی حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، تعلق صرف دوسری حدیث کا ہوتا ہے اور حدیثِ اوّل صرف معطوف علیہ ظاہر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، پھر امام بخاریؒ نے اس

(۱) دیکھئے "صحیفہ ہمام بن منبہ" جو ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحقیق کے ساتھ رشید اللہ یعقوب صاحب نے زمزمہ، کلفٹن کراچی سے مترجم شائع کیا ہے۔ رفیع

طریقہ کی پابندی بھی نہیں کی، بلکہ کہیں وہ اس صحیفے کی حدیثِ مطلوب کو صحیفے کی پہلی حدیث کے بغیر بھی نقل فرما دیتے ہیں۔[1] برخلاف امام مسلمؒ کے کہ وہ جب اس صحیفہ کی پہلی حدیث کے علاوہ بعد کی کوئی حدیث لانا چاہتے ہیں تو اس طرح ذکر کرتے ہیں:-

حدثنا ابو رافع حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال: هٰذا ما حدثنا به ابوهريرة رضي الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم، وذكر احاديث، منها: "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم .... الخ."

یہ طریقہ نہایت واضح اور آسان ہے، اور اس سے وہ مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے جو امام بخاریؒ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور قاری کا ذہن مشوش بھی نہیں ہوتا۔ یاد رکھنا چاہئے کہ امام مسلمؒ کی اس عبارت میں "وذكر احاديث" پر جملہ ختم ہو گیا ہے، اس کے بعد "منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" دوسرا جملہ ہے، "منها" خبر مقدم ہے اور "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم... الخ" بتاویل مفرد ہو کر مبتدا مؤخر ہے۔[2]

۸- امام بخاریؒ کو رُواۃِ شامیین کے اسماء اور کنیتوں میں بعض اوقات یہ غلطی ہو جاتی ہے کہ ایک ہی آدمی کے اسم کو ایک جگہ ذکر کرتے ہیں اور دوسری جگہ اس کی کنیت ذکر فرماتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ الگ الگ دو آدمی ہیں، حالانکہ وہ ایک ہوتا ہے، یہ مغالطہ امام مسلمؒ کو پیش نہیں آتا۔[3]

۹- امام مسلمؒ اسانیدِ متعددہ، طرقِ متفرقہ اور تحویل الاسناد اور الفاظِ مختلفہ کا بیان نہایت مختصر، جامع اور واضح کرنے میں ممتاز ہیں۔[4]

۱۰- امام مسلمؒ نے احادیث کی ترتیب اور اندازِ بیان میں ایسے دقائق کا لحاظ رکھا ہے جو ان کے کمال فی العلم پر دلالت کرتے ہیں، اس حسنِ بیان کا ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰۵، رفیع

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰۴ (رجحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری)۔

(۳) اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری کی اکثر روایات اہل شام سے بطریق "مناولہ" ہیں (یعنی ان کی کتابوں سے لی گئی ہیں، خود ان سے بالمشافہ نہیں لی گئیں۔ کما فی بستان المحدثین ص:۲۸۰۔ رفیع

(۴) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰۵ (رجحان کتاب مسلم علی کتاب البخاری)۔

جو انتہائی ذہین ہونے کے علاوہ اُصولِ دین، اُصولِ حدیث، اُصولِ تفسیر، اُصولِ فقہ، علم الاسناد، اسماء الرجال اور علوم عربیت پر اچھی دسترس رکھتا ہو۔[1]

ترتیب اور حسنِ بیان میں بخاری اور مسلم میں اس فرق کی وجہ ابن عقدہ رحمہ اللہ نے ایک تو یہ بیان کی ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب اپنے وطن میں اپنے اساتذہ کرام کی حیات میں تالیف کی ہے، اور جن کتابوں سے مدد لی وہ سب ان کے پاس موجود تھیں، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ انہوں نے اپنی کتاب زیادہ تر حالتِ سفر میں تالیف کی، خود امام بخاریؒ فرماتے ہیں: "رُبَّ حدیثٍ سمعتُہ بالبصرۃ فکتبتُہ بالشّام."

دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے اَحکامِ فقہیہ کے استنباط کو اپنا مقصود نہیں بنایا، بلکہ مقصود یہ تھا کہ ہر باب کی تمام مطلوبہ حدیثیں ایک جگہ جمع کردیں، برخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے کہ ان کا مقصود استنباطِ اَحکام تھا، چنانچہ وہ ایک ایک حدیث کے مختلف اجزاء سے متعدد اَحکام مستنبط کرتے ہیں، اور حدیث کے جس جزء کا تعلق ان کے نزدیک جس مسئلہ فقہیہ سے ہوتا ہے اس کو اس باب میں ذکر فرماتے ہیں جس کی وجہ سے ایک ہی حدیث کے مختلف ٹکڑے کرکے مختلف ابواب میں متفرق طور پر لانا پڑتا ہے۔[2]

دونوں کی مشترک احتیاط

ایک احتیاط بخاری اور مسلم نے مشترک طور پر یہ اختیار کی ہے کہ ان کے کسی شیخ نے اپنے اُوپر کے کسی شیخ کا نام اگر کسی صفت یا نسبت کے بغیر ذکر کیا ہے اور بخاری و مسلم اس نام کے ساتھ صفت یا نسبت ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، تو مثلاً اس طرح کہتے ہیں:-

حدثنا عبداللّٰہ بن مسلمۃ ثنا سلیمان یعنی ابن بلال عن یحییٰ وھو ابن سعید.

یوں نہیں کہتے کہ:-

حدثنا عبداللّٰہ بن مسلمۃ ثنا سلیمان ابنُ بلال عن یحییٰ بن سعید.

(۱) حوالہ بالا ج:۱ ص:۲۷۰۔

(۲) حوالہ بالا ج:۱ ص:۲۷۰، ۲۶۹، وتدریب الراوی ص:۲۵، ۲۶ (اول مصنف فی الصحیح المجرد)۔ حافظ ابن حجرؒ نے ھدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ج:۱۴ ص:۱۵) میں باقاعدہ ایک فصل قائم فرماکر امام بخاریؒ کے اس طرز کی وجوہات اور نکات کو بیان فرمایا ہے۔

یہ احتیاط اس لئے کی جاتی ہے کہ یہ بات واضح ہوجائے کہ ہمارے استاذ نے اُوپر کے شیخ کی یہ نسبت اور صفت بیان نہیں کی تھی، ہم نے وضاحت کے لئے بڑھادی ہے، ونظائرہ کثیرۃ فی الصحیحین۔

عَدَدُ ما فی صحیح مسلم من الأحادیث

علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ اور علامہ عثمانیؒ نے مقدمہ "فتح الملہم" میں امام مسلمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ''میں نے اپنی کتاب تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کرکے تالیف کی ہے'' چنانچہ وہ منتخب احادیث جو صحیح مسلم میں موجود ہیں ان کی تعداد باسقاط المکررات تقریباً چار ہزار ہے، اور مکررات کو شامل کرکے کل تعداد ایک قول کے مطابق بارہ ہزار اور ایک قول کے مطابق آٹھ ہزار ہے، بعض محققین کا کہنا ہے کہ: ''آخری قول زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔''[1]

اور قولِ مشہور کے مطابق صحیح بخاری کی احادیث بھی باسقاط المکررات چار ہزار ہیں، اور مکررات کو شامل کرکے ایک قول کے مطابق سات ہزار دو سو پچھتر ہیں[2]، اس طرح صحیح مسلم میں بخاری کی بہ نسبت سات سو پچیس یا چار ہزار سات سو پچیس مکرر حدیثیں زیادہ ہیں۔

تراجم صحیح مسلم

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: امام مسلمؒ نے اپنی کتاب ابواب کے اعتبار سے ترتیب دی ہے، لہٰذا درحقیقت یہ کتاب مبوّب ہے لیکن ابواب کے تراجم امام مسلم نے تحریر نہیں کئے تاکہ حجم کتاب زیادہ نہ ہوجائے یا کوئی اور مصلحت ہوگی، بعد میں لوگوں نے اپنی صوابدید سے تراجم تحریر کئے لیکن وہ قصورِ عبارت یا رکاکتِ الفاظ کی وجہ سے اس کتاب کے شایانِ شان نہیں، میں کوشش کروں گا کہ تراجم اس کی شان کے مناسب تحریر کردوں[3]، مگر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مقدمہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ: انصاف کی بات یہ ہے کہ تراجم کا حق اب بھی ادا نہ ہوا، جیسا کہ اس

---

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۷۷، وصیانۃ صحیح مسلم للحافظ ابن الصلاح ص:۶۸ وتدریب الراوی ص:۴۹ (اول مصنف فی الصحیح المجرد) ومقدمۃ شرح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۵۔

(۲) تدریب الراوی ص:۴۹ (اوّل مصنَّف فی الصحیح المجرد) ومقدمۃ المعلم بفوائد مسلم للشیخ محمد الشاذلی ج:۱ ص:۱۰۸۔

(۳) مقدمۃ شرح مسلم للامام النوویؒ ج ۱ ص:۱۵ وصیانۃ صحیح مسلم من الاخلال والغلط ص:۱۰۱۔

عظیم کتاب کا حق تھا، ممکن ہے اللہ تعالیٰ اپنے کسی اور بندے کو اس کی توفیق بخشے۔[1]

شروحِ صحیح مسلم

صحیح مسلم کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے بعض حسبِ بیانِ فتح الملھم[2] یہ ہیں:-

۱-المنھاج: للشیخ محی الدین أبی زکریا یحییٰ بن شرف النووی الشافعیؒ (المتوفیٰ ۶۷۶ھ) یہ وہی شرح ہے جو صحیح مسلم کے متداول نسخوں کے ساتھ چھپی ہوئی ہے۔

۲-شرح ابی الفرج الزواویؒ (المتوفیٰ ۷۴۳ھ) فی خمس مجلّدات۔

۳-الابتھاج: للشیخ احمد بن محمد الخطیب القسطلانی الشافعیؒ (المتوفیٰ ۹۲۳ھ)۔

۴-شرح الشیخ مُلّا علی القاری الحنفی الھرویؒ (المتوفیٰ ۱۰۱۴ھ) نزیل مکۃ المکرمۃ، فی أربع مجلّدات۔

مزید کچھ شرحیں جو ناچیز کو دستیاب ہوئیں، یہ ہیں:-

۵-المعلم بفوائد مسلم: للامام أبی عبداللہ محمد بن علی المازریؒ (المتوفیٰ ۵۳۶ھ) یہ شرح درحقیقت امام مازریؒ کی تقریراتِ درسِ مسلم کا مجموعہ ہے، یہ تین جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی اور دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں بحمداللہ موجود ہے۔

۶-اکمال المعلم بفوائد مسلم: للقاضی عیاض المالکیؒ (المتوفیٰ ۵۴۴ھ) یہ شرح نو جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی ہے، درحقیقت یہ شرح علامہ مازریؒ کی مذکورہ بالا شرح کا تکملہ ہے۔

۷-اکمال اکمال المعلم: لمحمد بن خلیفۃ[3] (او "خلفۃ") الأُبیّ المالکیؒ

---

(۱) مقدمۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۲۷۸، وفتح المغیث ج:۱ ص:۳۰۔

(۲) مقدمۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۲۷۸۔

(۳) یعنی یہ لفظ کتابوں میں دو طرح لکھا ہوا ملتا ہے، مقدمہ فتح الملھم ج:۱ ص:۲۷۸ اور کشف الظنون ج:۱ ص:۵۵۷ میں اسی طرح ہے یعنی "خلیفۃ" علیٰ وزن "طریقۃ" اور اکمال اکمال العلم کے ٹائٹل پر اور المعلم بفوائد مسلم للمازریؒ اور الدیباج للسیوطیؒ کے مقدمہ میں "خلفۃ" کا لفظ لکھا گیا ہے، جس بضم الخاء المعجمۃ وسکون اللام وفتح الفاء وفی اٰخرہ التاء۔ علیٰ وزن "حُمْرَۃ" واللہ اعلم بالصواب۔

(المتوفیٰ ۵۹۴ھ) یہ صحیح مسلم کی مذکورہ بالا شرح یعنی "اکمال المعلم" اور بعض دیگر شروح کی جامع ہے۔

۸- مکمل اکمال اکمال المعلم: امام ابو عبداللہ محمد بن محمد السنوسیؒ (المتوفیٰ ۸۹۵ھ) نے اس شرح میں علامہ ابّیؒ کی مذکورہ بالا شرح پر مفید اضافے کئے ہیں۔ ۱۳۶۸ھ میں بیروت سے یہ دونوں شرحیں اکٹھی طبع ہوئیں اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

۹- الحل المفہم: یہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (المتوفیٰ ۱۳۲۳ھ) کی تقریراتِ درسِ مسلم کا مجموعہ ہے، جو بہت مختصر اور نہایت مفید ہے اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۰- فتح الملہم: لشیخ الاسلام العلامۃ شبیر احمد العثمانیؒ (المتوفیٰ ۱۳۶۹ھ) یہ اب تک کی تمام شروح سے زیادہ جامع اور محقق ہے اور نہایت مفید شرح ہے، لیکن مکمل نہیں ہوسکی صرف "کتاب الطلاق" تک پہنچی تھی۔ آگے "کتاب الرضاع" سے برادرِ عزیز شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ نے اس کا تکملہ تصنیف فرما کر اس شرح کو نہایت محققانہ معیار پر مکمل فرمادیا ہے، یہ تکملہ چھ جلدوں پر مشتمل ہے، اور مکتبہ دارالعلوم کراچی سے طبع ہوا ہے، اللہ تعالیٰ موصوف کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے، آمین!

یہ تکملہ موجودہ تمام شروحِ حدیث میں ایک خاص امتیاز یہ رکھتا ہے کہ اس میں پچھلی تمام شروح کے اہم مباحث کو نہایت انضباط اور اختصار و جامعیت کے ساتھ مرتب کرنے کے علاوہ موجودہ زمانے کے جدید مسائل پر محققانہ بحث کی گئی ہے، جو دوسری شروح میں کہیں دستیاب نہیں ہوتی، خصوصاً اقتصادی اور مالیاتی مسائل جو اس زمانے کے پیدا کردہ ہیں، ان پر خوب تحقیقی مباحث اس میں آگئے ہیں۔

۱۱- شیخ مصطفیٰ الذہبیؒ نے علمائے کرام کی ایک جماعت کے ساتھ مل کر صحیح مسلم پر ایک مفید اور مختصر حاشیہ تالیف کیا ہے جو مصر سے چھپا ہے، بحمداللہ یہ نسخہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۲- الدیباج: للشیخ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطیؒ (المتوفیٰ

۹۱۱ھ) یہ نہایت مختصر شرح دو جلدوں میں ادارۃ القرآن کراچی سے طبع ہوئی اور بحمداللہ دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے، بظاہر یہ باقاعدہ شرح نہیں بلکہ جستہ جستہ مقامات پر مختصر مختصر کلام ہے، شاید یہ اُن کی تقریر درس ہو۔

۱۴۔ مشارق الانوار: علامہ قاضی عیاضؒ کی یہ تصنیف درحقیقت شرح کی بجائے غریب الحدیث کی کتاب ہے، اس میں انہوں نے مؤطا امام مالکؒ اور صحیحین للبخاریؒ ومسلمؒ کے مشکل الفاظ کو ضبط اور ان کی تشریح کرنے کا التزام کیا ہے، نیز اسماء الرجال کو بھی اہتمام سے ضبط کیا ہے، اور کتاب مسلم کے بارے میں جہاں جہاں لوگوں کو اوہام پیش آئے ہیں، ان سے تصحیفات ہوئی ہیں، ان کی نشاندہی کی ہے، یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور بحمداللہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

حال ہی میں ایک کتاب بنام "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الحديث" دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے، جس میں شروح صحیح مسلم کی فہرست بھی دی گئی ہے، اس فہرست میں اکہتر شرحوں کے نام مع اسماء مؤلفین درج ہیں۔[1]

مختصراته والمستخرجات عليه

مختصرات سے مراد تلخیصات ہیں، صحیح مسلم کی مختصرات بھی متعدد ہیں، جن کی تفصیل "مقدمة فتح الملهم" میں دیکھی جا سکتی ہے، اور مستخرجات بھی بہت زیادہ ہیں، ان کی تفصیل بھی "مقدمه فتح الملهم" میں دیکھی جائے، کتاب "الامام مسلم بن الحجاج" میں ان مختصرات کی تعداد سولہ[16] اور "مستخرجات" کی تعداد اٹھارہ[18] بیان کی گئی ہے۔[2]

---

(۱) ج ۲ ص: ۴۳۳ تا ۴۴۶، در کشف الظنون ج ۱ ص: ۵۵۵ تا ۵۵۹ میں بھی شروح صحیح مسلم کی تفصیل موجود ہے۔

(۲) دیکھئے: کتاب "الامام مسلم بن الحجاج" ج ۲ ص: ۴۳۳، دو مشہور مستخرج یہ ہیں: مسند ابی عوانة المعروف المستخرج علی صحیح مسلم للامام ابی عوانة یعقوب بن اسحاق الاسفرائینی المتوفی ۳۱۶ھ، یہ مستخرج پانچ جلدوں میں مختلف مکتبوں سے چھپی ہے۔ المسند المستخرج علی صحیح مسلم للامام ابی نعیم احمد بن عبداللہ بن احمد الاصبهانی المتوفی ۴۳۰ھ یہ چار جلدوں میں بیروت سے طبع ہوئی ہے، بحمداللہ یہ دونوں مستخرج دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

معنی قولهم "علیٰ شرط الشیخین"
او "علیٰ شرط احدهما"

محدثین بکثرت کسی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: "هذا علیٰ شرط الشیخین" یا "علیٰ شرط البخاری" یا "علیٰ شرط مسلم" خصوصاً "مستدرک" کہ وہ بالذات موضوع ہی استدراک علی الشیخین کے لئے ہے، حاکمؒ کی اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو قول ہیں:-

۱- ایک یہ کہ اس حدیث کے تمام رُواۃ "من حیث الضبط والعدالة" رجال الشیخین کے مثل ہیں، بعینہٖ رجال الشیخین نہیں، اس قول کی تائید حاکمؒ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کے خطبہ میں تحریر کیا ہے کہ: "وانا استعینُ اللہ تعالیٰ علی إخراج أحادیث رُواتها ثقاتٌ قد احتج بمثلها الشیخان."[1]

۲- لیکن جمہور کے نزدیک حاکمؒ کی مراد یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواۃ بعینہٖ رجال الشیخین ہیں، اور "علیٰ شرط البخاری" کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رجال بعینہٖ رجالِ بخاری ہیں، اسی طرح "علیٰ شرط مسلم" کا مطلب بھی یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواۃ رجالِ مسلم ہیں، حافظ ابن حجرؒ، علامہ نوویؒ اور علامہ عثمانیؒ وغیرہم نے اسی معنیٰ کو ترجیح دی ہے،[2] اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حاکمؒ کی عادت ہے کہ جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجالُ احدِھما ہوں تو کہتے ہیں: "هذا صحیح علیٰ شرط الشیخین" یا "علیٰ شرط البخاری" یا "علیٰ شرط مسلم"۔

اور جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال احدھما نہ ہوں بلکہ حاکمؒ کے نزدیک ان کے مثل ہوں تو فرماتے ہیں: "هذا صحیح الاسناد"۔[3]

رہا حاکمؒ کا قول خطبۂ کتاب میں "وانا استعین اللہ تعالیٰ (الی قوله) قد احتَجَّ بمثلها الشیخان" سو اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے دیا ہے کہ مثلیت کبھی عینیت کے معنیٰ میں مستعمل

---

(۱) المستدرک علی الصحیحین ج: ص:۳۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۲ (المصنفات فی الصحیح المجرد الزائد علی الصحیحین) وتدریب الراوی ص:۵۱،۵۲، و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۴۱۔

(۳) النکت علی کتاب ابن الصلاحؒ ج:۱ ص:۳۱۴ تا ۳۲۰، و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۱۲۳۔

ہوتی ہے اور کبھی مشابہت کے معنی میں، مگر معنیٰ اوّل میں یہ مجاز ہے اور معنیٰ ثانی میں حقیقت، چنانچہ جہاں بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدھما سے حدیث لاکر حاکم رحمہ اللہ "علی شرط الشیخین" یا "علی شرط أحدھما" فرماتے ہیں تو وہاں مثلیت سے مراد اس کے معنی مجازی ہیں اور جب غیر رجال الشیخین سے حدیث لاکر اسے "صحیح الاسناد" فرماتے ہیں وہاں مثلیت سے مراد معنی حقیقی ہیں۔[1]

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی حدیث کو "علی شرط الشیخین" یا "علی شرط أحدھما" قرار دینا ہر ایک کا کام نہیں، اور قرار دینے کے لئے صرف یہ لکھ لینا کافی نہیں کہ اس حدیث کے رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدھما ہیں، بلکہ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان رجال سے شیخین نے احادیث لینے میں کن قیود اور احتیاطوں کا لحاظ رکھا ہے، بعض اوقات کسی حدیث کے رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدھما ہوتے ہیں لیکن وہ حدیث علیٰ شرطھما یا علیٰ شرط أحدھما نہیں ہوتی، کیونکہ ان رجال سے شیخین نے حدیثیں جن قیود اور احتیاطوں کے ساتھ لی ہیں وہ قیود اور احتیاطیں اس حدیث کی سند میں موجود نہیں ہوتیں، اس کی متعدد مثالیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:-

قال الحافظ:- وورآء ذلک کلِّه ان یُروی اسنادٌ ملفقٌ من رجالهما، کسماک عن عکرمة عن ابن عباس، فسماک علیٰ شرط مسلم فقط، وعکرمة انفرد به البخاری، والحق ان هذا لیس علیٰ شرط واحد منهما، وأدقُّ من هذا ان یرویا عن اناس ثقات ضُعِّفوا فی اناس مخصوصین من غیر حدیث الذین ضعفوهم فیهم، فیجیء عنهم حدیث من طریق من ضُعفوا فیه برجال کلهم فی الکتابین أو أحدهما فنسبته انه علیٰ شرط من خرج له، غلط، کأن یقول فی هشیم عن الزهری، کل من هُشَیم والزهری خرجا له فهو علیٰ شرطیهما، فیقال: بل لیس علیٰ شرط واحد منهما لأنهما انما أخرجا عن هشیم من غیر حدیث الزهری، فانه ضعف فیه، لأنه کان دخل علیه فأخذ عنه عشرین حدیثا، فلقیه صاحب له وهو

---

(۱) مگر اس پر جمع بین الحقیقة والمجاز فی استعمال واحد کا اعتراض ہوسکتا ہے، جو حنفیہ کے نزدیک درست نہیں، لہٰذا احقر کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عموم مجاز کے طور پر "مثلھما" سے مراد "الرجال المتصفون بصفات اشترطها الشیخان" ہے، خواہ وہ بعینہٖ رجال الشیخین ہوں یا ان کے مثل۔ رفیع۔

راجع فسأله رويته، وكانت ثم ريح شديدة فذهبت بالأوراق فصار هُشَيم يحدث بما علق منها بذهنه، ولم يكن اتقن حفظها فوهم في اشياء منها فضعف في الزهري بسببها.

وكذا همّام ضعيف في ابن جريج، مع ان كُلًّا منهما أخرجا له لكن لم يخرجا له عن ان جريج شيئًا فعلى من يعزو الى شرطهما او شرط واحد منهما أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب الى شرطه ولو في موضع من كتابه.[1]

صِيَغ الأداء والتحمل

تحملُ حدیث کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے کچھ صیغے مقرر ہیں، جن کو "صيغ الأداء والتحمل" کہا جاتا ہے، ان کی چند قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- **سمعتُ و حَدَّثني**: یہ دونوں صیغے اس صورت کے لئے ہیں جب حدیث، استاذ سے تنہا سنی ہو، اور اگر اس کے ساتھ سننے والا کوئی اور بھی ہو تو کہا جائے گا: "سمعنا وحدثنا"۔ "قال لي" اور "قال لنا" کا بھی یہی حکم ہے، كذا في مقدمة فتح الملهم۔[2]

۲- **أخبرني و قرأتُ عليه**: یہ الفاظ اس شخص کے لئے ہیں جس نے حدیث پڑھ کر استاذ کو سنائی ہو، اور جب پڑھنے والا کوئی اور ہو اور یہ صرف سنتا ہو تو سننے والا کہے گا: "اَخْبَرَنَا" یا "قُرِءَ عَلَيه وانا أسمعُ"۔

اس طریقۂ تحمل کو "عرض" کہا جاتا ہے۔[3]

۳- **انباني**: یہ بمعنی اخبرني ہے،[4] لیکن متاخرین کے عرف میں یہ اجازت مشافهةً کے ساتھ خاص ہے، پھر اگر "مُجاز لهٗ" (یعنی شخص مجاز) ایک ہے تو وہ "انباني" کہے گا اور زائد ہیں تو "انبانا" کہیں گے۔[5]

---

(۱) مقدمہ فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۲، ۲۸۳ والنكت على كتاب ابن الصلاحؒ ج:۱ ص:۳۱۵۔

(۲) ج:۱ ص:۲۰۹، و تدریب الراوی ص:۲۳۹ تا ۲۴۱، النوع الرابع والعشرون و شرح نخبة الفكر ص:۱۳۶۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۰۹ و تدريب الراوی ص:۲۳۵ و ارشاد طلاب الحقائق ص:۱۲۳۔

(۴) بعض نے اخبار اور انباء میں یہ فرق کیا ہے کہ جماعت میں جو شاگرد پڑھے وہ "اخبرنا" کہے گا اور دوسرے شاگرد جو سن رہے ہیں وہ "انبانا" کہیں گے۔ (مقدمہ درس ترمذی ص:۷۹)

(۵) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج:۱ ص:۱۴۵، رقم الحدیث:۶۰ و ارشاد طلاب الحقائق ص:۱۳۷۔

۴- شَافَهَنِي و شَافَهَنَا: هما يختصان بالإجازة المتلفظ بها.[1]

۵- كَتَبَ إِلَيَّ و كَاتَبَنِيْ: یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب استاذ کسی کے پاس اپنی سند سے لکھی ہوئی حدیثیں بھیجے اور اسی سند سے روایت کی تحریری اجازت دے۔[2]

۶- أرسل اِلَيَّ: یہ مراسلت کے ساتھ خاص ہے، اسے "الرسالة" بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ استاذ شاگرد کے پاس کسی قاصد کے ذریعہ زبانی پیغام بھیجے کہ:-

حدثني فلان عن فلان قال كذا فاذا بلغك مني هذا الحديث فَارْوِه عَنِّي بهذا الاسناد.[3]

۷- عَنْ و قَالَ (جبکہ اس کے ساتھ "لنا" یا "لي" نہ ہو): یہ الفاظ براہِ راست سماع اور اجازت کی صراحت نہیں کرتے البتہ براہِ راست سماع اور اتصال کا احتمال ان میں ہوتا ہے اور انقطاع کا احتمال بھی ہوتا ہے۔[4]

۸- المناولة: اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ کچھ لکھی ہوئی حدیثیں یا احادیث کی کتاب اپنی سند کے ساتھ کسی کو دیدے، اس کی دو قسمیں ہیں:-

۱- المناولة المقرونة بالإجازة. ۲- المناولة المجرّدة عن الإجازة.

پہلے طریقے سے حدیث یا حدیثیں حاصل کرنے والے کو اپنے شیخ سے اس کی سند کے ساتھ اُن حدیثوں کی روایت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اور دوسری قسم میں اختلاف ہے، بعض نے جائز کہا ہے اور بعض نے ناجائز، لیکن علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے "مقدمة فتح الملهم" میں یہ محاکمہ کیا ہے کہ "المُناولة المجرّدة" اگر طالبِ علم کی درخواست پر شیخ نے کیا، یعنی طالبِ علم نے کہا کہ: "نَاوِلْنِي هذا الكتاب لأرويه عنك" شیخ نے وہ کتاب دیدی اور اذن کی صراحت نہیں کی تو لینے والے کو روایت کرنا جائز ہے، کیونکہ دلالۃً اذن پایا گیا، اور اگر بغیر سوال کے یہ صورت متحقق ہوئی تو اس کی روایت عن ذلک الشیخ جائز نہیں۔[5]

---

(۱) شرح نخبة الفكر ص:۱۳۹۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۱۵۴ و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۱۳۸۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۱۰۔ (۴) شرح نخبة الفكر ص:۱۳۵۔

(۵) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۱۳، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدريب الراوی ص:۲۶۸ تا ۲۷۳، و كتاب الكفاية في علم الرواية ص:۳۲۶۔

الإجازة وفائدتها فی ھٰذا الزمان

الإجازة: اجازۃ اصطلاح میں "اذن فی الروایة لفظًا أو کتابةً" کو کہتے ہیں جو "اخبارِ اجمالی" کا فائدہ دیتی ہے۔[۱] اس تعریف سے معلوم ہوا کہ "المشافهة" اور "المناولة" جو دو قسمیں پیچھے گزری ہیں درحقیقت "الإجازة" ہی کی قسمیں ہیں۔

اجازت کی دو صورتیں ہیں۔ ۱:- ایک یہ کہ جس مجموعۂ احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے "مُجاز لہٗ" یعنی اجازت حاصل کرنے والے کو ان احادیث کا علم و فہم پہلے سے حاصل ہو۔ ۲:- دوسری یہ کہ پہلے سے علم نہ ہو، اس میں مُجاز لہٗ یعنی اجازت حاصل کرنے والے کے لئے، روایت عن المجیز کو متقدمین نے ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین اس کے بھی جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ شیخ کو حاجت ہوتی ہے کہ وہ اپنی مسموعہ احادیث کی تبلیغ کرے، مگر بسا اوقات طالب کو اس شیخ سے وہ حدیثیں پڑھنے کا موقع نہیں ملتا تو اس ضرورت کے لئے دوسری صورت بھی جائز قرار دی گئی۔[۲]

لیکن احقر کا خیال یہ ہے کہ اس صورت کا جواز اس شرط کے ساتھ ہوگا کہ "مُجاز لہٗ" یعنی شخص مجاز میں اس حدیث کے پڑھنے، سمجھنے اور روایت کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔

اس زمانے میں کتبِ مشہورہ کی سندِ متصل کو محفوظ رکھنے یا سندِ متصل کے ساتھ ان کی روایت کی اجازت دینے یا لینے کا مقصود ان کو مؤلفین سے ثابت کرنا نہیں ہے، کیونکہ ان کا ثبوت مؤلفین سے درجۂ تواتر کو پہنچا ہوا ہے، اور ہر مشہور کتاب کے سینکڑوں اور ہزارہا نسخے اس کی تالیف کے وقت سے اب تک ہر زمانے میں موجود رہے ہیں، اور جو بات تواتر سے ثابت ہو اس کے اثبات کے لئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کا فائدہ اب صرف یہ ہے کہ اسنادِ متصل کا سلسلہ قیامت تک باقی رہے کیونکہ سندِ متصل کا اہتمام اسی اُمتِ محمدیہ علیٰ صاحبها الصلوٰة والتحية کا خاص شرف ہے، جس کی حفاظت ہونی چاہئے۔[۳]

---

(۱) تدریب الراوی ص:۲۶۸۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۱۳۔

(۳) حوالۂ بالا ج:۱ ص:۲۱۵۔

مؤلفین تک اپنی سند کو محفوظ رکھنے کا ایک فائدہ احقر کو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خدانخواستہ کبھی ان کتابوں کے نسخے اور ان کو روایت کرنے والے دنیا میں صرف ایک دو باقی رہ جائیں، اور ان کا تواتر الی المؤلف ختم ہو جائے تو اس وقت اس سند کے ذریعہ ان کتابوں کی نسبت الی المؤلفین ثابت کی جاسکے گی۔

الاستخراج والإخراج والتخريج

یہ تین الفاظ اور ان کے مشتقات کتبِ حدیث میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، لہٰذا ان کا مطلب سمجھ لینا چاہئے۔

الاستخراج: کے معنی تو "انواع المصنّفات فی علم الحدیث" کے عنوان کے تحت "المستخرج" کی تعریف میں پیچھے گزر چکے ہیں، کہ کوئی حافظِ حدیث، کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں سے بیان کرے جن میں اس کے مؤلف کا واسطہ نہیں آتا، یہاں تک کہ استخراج کرنے والے کی سند مؤلف کے شیخ یا اس سے اُوپر کے شیخ کے ساتھ جا کر مل جائے۔[1]

الإخــراج: کسی حدیث کو اپنی سند سے کتاب میں لکھنے یا املاء کرانے کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "هٰذا الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه أو أخرجه الترمذی فی جامعه" ونحو ذالک.

التخريج: اس کے دو معنی آتے ہیں، ایک بمعنی الإخراج المذکور، اور یہ معنی زیادہ تر علماءِ مغرب کے یہاں مشہور ہیں، اور دوسرے معنی جو زیادہ معروف ہیں، یہ ہیں کہ کسی حدیث کے حوالے بیان کرنا کہ یہ فلاں فلاں کتابوں میں آئی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: "خرّج فلانٌ أحاديث إحياء العلوم."[2]

یا کہا جاتا ہے: "فلان له تخريج لأحاديث الهداية كنصب الراية للزيلعي" ونحو ذالک۔

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۵، و فتح المغيث للعلامة السخاویؒ ج:۱ ص:۳۹۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۶۔

کتبِ حدیث کی عبارت پڑھنے اور لکھنے کے لئے

کچھ ہدایات اور رُموزِ اِسناد

۱- ہر روز سبق کے آغاز میں عبارت پڑھنے والے کو چاہئے کہ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم کے بعد مندرجہ ذیل عبارت پڑھے:-

بِالسند المتصل مِنّا الی الامام الھمام الحافظ الحجة ابی الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن کوشاذ القشیری النیشابوری رحمه اللّٰه تعالٰی ومتعنا بعلومه، امین! قال: .....الخ.

اس کے بعد ہر حدیث کی سند کے شروع میں "وبه قال" کا لفظ پڑھے جو کتاب میں لکھا ہوا نہیں، "بِه" کی ضمیر "السند المتصل" کی طرف راجع ہوگی اور "قال" کی ضمیر مؤلفِ کتاب (امام مسلمؒ) کی طرف، اور "السند المتصل" سے مراد ہم سے امام مسلمؒ تک کی سند ہے جو مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

۲- محدثین کی عادت ہے کہ حدثنی، حدثنا، اخبرنی، اخبرنا، أنبانی و أنبانا، سمعتُه، قرأتُ علیه وغیرہ الفاظ سے پہلے لفظ "قال" کو کتابت میں بکثرت حذف کردیتے ہیں، قاری کو اس کا تلفظ ضرور کرنا چاہئے۔

۳- سند میں جہاں "قال" دومرتبہ آتا ہے تو بکثرت کتابت میں ایک "قال" کو حذف کردیا جاتا ہے، لیکن پڑھنا اس کا بھی ضروری ہے۔

۴- کتاب میں اختصار کے لئے بکثرت "حدثنا" کو صرف "ثنا" یا صرف "نا" لکھا جاتا ہے، اور "حدثنی" کو "ثنی" یا صرف "نی" لکھا جاتا ہے، اور "اخبرنا" کو "انا" اور "اخبرنی" کو "انی"، تو پڑھنے والے کو چاہئے کہ وہ پورا لفظ ادا کرے۔

۵- جب کسی حدیث کی سند میں ایک طریق سے دوسرے طریق کی طرف انتقال ہوتا ہے تو وہاں لفظ "ح" لکھا جاتا ہے، اور اس کے بعد مصنف دوسرا طریق شروع کرتا ہے، پھر آگے جاکر یہ دونوں طریق کسی ایک شیخ پر متحد ہوجاتے ہیں، جس شیخ پر دونوں طریق متحد ہوں اسے "مدار الحدیث" اور "مدار السند" کہا جاتا ہے، اس "ح" کو حاءِ تحویل کہتے ہیں اور یہ تحویل ہی کا

مخفف ہے، اسے پڑھنے کے تین طریقے ہیں۔ ایک "ح" دوسرا "حاء" تیسرا "تحویل"، پہلا طریقہ زیادہ آسان اور مشہور ہے، یہ تحویل اکثر اوّلِ سند میں ہوتی ہے اور کہیں آخرِ سند میں ہوتی ہے، وهذا نادرٌ جدًّا۔

٦- سند کے آخر میں جب صحابی کا نام آئے تو "رضي الله تعالى عنه وعنهم" کہنا چاہئے، "عنه" کی ضمیر صحابی کی طرف، اور "عنهم" کی ضمیر باقی تمام رُواۃِ حدیث کی طرف راجع ہوگی، اور اگر وہ صحابی ابن صحابی ہو تو "رضي الله تعالى عنهما وعنهم" کہنا چاہئے، اور صحابیہ ہو تو "عنها وعنهم"۔

۷- جب راوی اور اس کے آباء و اجداد کے ناموں کے بعد کوئی صفت مذکور ہو تو وہ راوی کی صفت ہوگی، آباء کی نہیں، إلّا یُوجد هناک قرینةٌ تدلّ علی خلافه۔

۸- جب تنوین کے بعد ہمزۃ الوصل آجائے تو عربیت کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ہمزہ کو حذف کر کے نونِ تنوین کو کسرہ دے کر مابعد الہمزۃ سے ملا کر پڑھتے ہیں، مثلاً "زَيْدُنِ الْعَالِمُ" لیکن تخفیف کے لئے محدثین نے سند کو اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ ہمزہ کے ساتھ تنوین کو بھی حذف کر دیتے ہیں اور تنوین والے حرف کو مابعد الہمزہ سے ملا کر پڑھتے ہیں جیسے: عليُّ الْقاري، زيدُ بنُ محمد۔

۹- ہمزۂ "ابن": ابن کا ہمزہ بھی ہمزۃ الوصل ہے اور ہمزۃ الوصل کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ یہ وصل کے وقت تلفظ میں تو ساقط ہوتا ہے، لکھنے میں نہیں، مگر "ابن" جب دو علموں کے درمیان واقع ہو تو اس کا ہمزہ خط سے بھی ساقط ہو جاتا ہے سوائے پانچ مواقع کے:-

۱- جب یہ ہمزہ اوّلِ سطر میں آئے۔

۲- جب اوّلِ شعر میں آئے۔

۳- جب اوّلِ مصرعہ میں آئے۔

۴- جب "ابن" کی اضافت "ام" کی طرف ہو، مثلاً: عيسى ابنُ مريم، اور اسماعيل ابنُ عُلَيَّة۔

۵- "ابن" ماقبل کی صفت نہ ہو بلکہ ماقبل کے ماقبل کی صفت ہو، مثلاً: "عبدُالله بنُ أُبَيّ

ابنُ سَلُوْل" کہ اس میں "ابنُ سَلول" "عبداللہ" کی صفت ہے، اُبَیّ کی نہیں، اسی طرح "عبداللہ ابن سلول ابنُ اُبَیّ" میں "ابنُ اُبَیّ" سَلول کی صفت نہیں، عبداللہ کی صفت ہے۔

ونظائرهُ كثيرة منها، ١-المقداد بن عمرو ابنُ الاسود، ابوه الحقيقي عمرو، والاسود رجل تبنّاه في الجاهلية فنسب اليه. ومنها ٢-عبدالله بن عمرو ابنُ امّ مكتوم. ومنها ٣-عبدالله بن مالك ابنُ بُحَينة. ومنها ٤-محمد بن علي ابنُ الحنفيّة. ومنها ٥-اسحاق بن ابراهيم ابنُ راهوية، فان راهوية هو ابراهيم والد اسحاق. ومنها ٦-محمد بن يزيد ابنُ ماجة، فان ماجة هو يزيد والد محمد، فراهوية وماجة لقبان.[1]

إتصال السند منّا إلى الإمام مسلمؒ[2]

١- اني قد تعلّمتُ صحيح مسلم من اوّله الى آخره رواية ودراية من شيخنا[3] العلام مولانا اكبر علي السهارنفوري رحمه الله تعالى في جامعة دار العلوم كراتشي سنة ٧٩-١٣٧٨هـ، وهو من مولانا[4] منظور احمد المحدث في

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب ادب الكاتب للعلامة ابن قتيبةؒ ص:۱۸۳، وقطر المحيط ص:۱۳۵۔

(۲) حضرت استاذی المکرم مدظلہم کی اسناد کی تفصیل کے لئے ان کا ثبت ملاحظہ فرمائیں جو "الفضل الرباني في اسانيد محمد رفيع العثماني" کے نام سے "ادارۃ المعارف کراچی" سے علیحدہ چھپ چکا ہے۔

(۳) حضرت مولانا اکبر علی صاحب سہارنپوریؒ کی ولادت غالباً ۱۳۲۹ھ میں ہوئی، حفظ قرآن کریم اور چند ابتدائی کتب پڑھنے کے بعد ۱۳۴۲ھ میں جامعہ مظاہر العلوم آئے اور ۱۳۴۷ھ میں فارغ التحصیل ہوئے، اور اسی سال مظاہر العلوم میں تدریس شروع فرمائی اور تقریباً تیس سال تک علمی و دینی خدمت سرانجام دیتے رہے، اور پھر مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی دعوت پر ۱۳۷۷ھ میں جامعہ دار العلوم کراچی تشریف لائے اور یہاں بیس سال تک تدریسی خدمات انجام دیں، ذیقعدہ ۱۳۹۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا، حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانویؒ کی کتاب "اظہار الحق" کا اردو ترجمہ آپ کی گرانقدر یادگار ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نقوشِ رفتگاں از حضرت اقدس مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم)۔

(۴) حضرت مولانا منظور احمد خان صاحبؒ نے ۱۳۲۸ھ میں جامعہ مظاہر العلوم سے فراغت حاصل کی اور ۱۳۳۰ھ میں وہیں تدریس شروع کی تقریباً ۵۸ سال تک تفسیر، حدیث اور مختلف علوم وفنون پڑھاتے یہاں تک کہ ۱۳۸۸ھ میں اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔

مدرسة مظاهر العلوم سهارنفور بالهند، عن الشيخ خليل[1] احمد السهارنفوری[2] عن الشيخ الامام الحافظ مولانا[3] محمد مظهر النانوتوی، عن شمس العلماء مولانا مملوک علی[4]، عن مولانا[5] رشيد الدين خان الدهلوی، عن السيد مولانا

(۱) احقر کے استاذ حضرت مولانا اکبر علی صاحبؒ کو اپنے استاذ مولانا منظور احمد صاحب کے بارے میں شک تھا کہ مسلم شریف انہوں نے مولانا خلیل احمد صاحبؒ یا مولانا عبد اللطیف صاحب یا مولانا ثابت علی صاحب سے پڑھی ہے، احقر نے اس کی تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ مولانا خلیل احمد صاحبؒ ہی سے پڑھی ہے۔

آج شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب سہارنپوری مدظلہم نے فرمایا کہ: مولانا عبد اللطیف صاحب سے نہیں پڑھی (رفیع۔ ۳۔۲۔۱۳۹۳ھ) اور تاریخ مظاہر جلد: ۲ صفحہ: ۲۶۲ میں صراحت مل گئی ہے کہ مولانا منظور احمد صاحب نے صحاح ستہ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ سے پڑھی ہیں، تاریخ مظاہر کا یہ نسخہ حضرت مولانا اکبر علی صاحبؒ کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے بھائی اختر علی صاحب کے پاس ملا تھا۔ رفیع۔

(۲) حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی ولادت صفر ۱۲۶۹ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، ابتدائی تعلیم کے بعد رجب ۱۲۸۳ھ میں مظاہر العلوم آئے اور ۱۲۸۸ھ میں درس نظامی کی تکمیل فرمایا۔ ۱۳۴۴ھ تک بنگلور، بھوپال، بہاولپور، بریلی، دار العلوم دیوبند اور آخر میں مظاہر العلوم میں تفسیر، حدیث واصول حدیث، فقہ واصول فقہ اور دیگر علوم وفنون کی کتابوں کی تدریس کے بعد آخری مرتبہ مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ اور ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۴۶ھ میں وہیں آپ کا وصال ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تذکرۃ الخلیل)۔

(۳) حضرت مولانا محمد مظہر صاحب نانوتویؒ کی ولادت ۱۲۲۷ھ میں نانوتہ میں ہوئی، حفظ قرآن کریم اور ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد حافظ لطف علی صاحبؒ سے حاصل کرنے کے بعد حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ اور حضرت مولانا شیخ رشید الدین صاحب دہلویؒ سے کسب فیض کیا، اور علم حدیث حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ اور حضرت شاہ محمد اسحاق صاحبؒ سے بھی حاصل کیا، ۱۲۸۳ھ میں آپ بطور مدرس اول مظاہر العلوم تشریف لائے اور تقریباً تیس سال تک تفسیر، حدیث اور مختلف علوم وفنون کی کتب آپ کے زیر درس رہیں، آپ کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ حجۃ الاسلام والمسلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہ نے آپ سے ابتدائی کتب پڑھیں، آپ کی وفات ۱۳۰۲ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: العناقيد الغالية من الاسانيد العالية، مقدمة اوجز المسالک)۔

(۴) حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ کی ولادت ۱۲۰۴ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، آپ کی جملہ خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ حضرت اقدس حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی آپ کے شاگرد اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ آپ کے صاحبزادے تھے، آپ کا انتقال ۱۲۶۷ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیرت یعقوبؒ ومملوکؒ، ونزهة الخواطر ج: ۷ ص: ۵۰۱)۔

(۵) حضرت مولانا شیخ رشید الدین خان صاحب دہلویؒ کی ولادت غالباً ۱۱۸۳ھ میں ہوئی، آپ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب دہلویؒ اور حضرت شاہ عبد العزیز صاحب دہلویؒ کے شاگرد تھے، آپؒ نے درس وتدریس کے ساتھ باطل فرقوں کے خلاف بہت کام کیا، آپؒ کی وفات ۱۲۴۹ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزهة الخواطر ج: ۷ ص: ۱۸۰)۔

الشاه[1] عبدالعزیز الدهلوی رحمهم الله تعالیٰ.

ولما كانت سلسلة أسانيدنا الهندية كلها تدور على الشيخ الاجل الشاه عبدالعزيز رحمة الله عليه اذكر هنا واحد من أسانيده المتعددة الى صاحب الكتاب الامام مسلم بن الحجاج رحمه الله تعالى وللشيخ المذكور أسانيد أُخر ذكرها في رسالته "العُجالة النافعة" لكن العمدة منها طريق والده المرحوم الشاه ولي الله الدهلوى نوّر الله مرقدهما.

فذكر انه سمع من والده الشاه ولي الله الدهلوى صحيح مسلم وغيره من الصحاح الستة، عن الشيخ ابي الطاهر المدني، عن أبيه الشيخ ابراهيم الكُردي، عن الشيخ السلطان المزاحي، عن الشيخ شهاب الدين احمد بن خليل السُبكي، عن الشيخ نجم الدين الغيطي، عن الشيخ زين الدين زكريا، عن الشيخ ابن حجر العسقلاني، عن الشيخ صلاح بن أبي عمر المقدسي، عن الشيخ فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد المقدسي المعروف بابن البخاري، عن الشيخ أبي الحسن مؤيد بن محمد الطوسي، عن فقيه الحرم أبي عبدالله محمد بن فضل بن احمد الفراوي، عن الامام أبي الحسن عبدالغافر بن محمد الفارسي، عن أبي احمد محمد بن عيسىٰ الجلودي النيسابوري، عن ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه، وهو عن مؤلف الكتاب أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري رحمهم الله تعالى ونفعنا بعلومهم، آمين!

۲- وقد أجازني الشيخ البارع الورع المتقي محمد حسن بن محمد المشّاط المكي المالكي المحدث المدرس بالمسجد الحرام المنيف، متع الله المسلمين بطول حياته، اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ما له من مرويات ومقروءات ومسموعات مجازات، احدث بها عنه كيف شئت ولمن شئت عن شيوخ له بالديار الحجازية وغيرها وأعطاني ثبته المسمّى بـ"الارشاد بذكر بعض

(۱) حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ کی ولادت ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، آپ ۱۵ سال کی عمر میں اپنے والدِ ماجد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ سے تقریباً تمام علوم وفنونِ مروجہ بالخصوص علمِ حدیث پڑھ کر فارغ ہوئے اور اسی زمانے سے ہی پڑھانا شروع کیا، آپؒ کا انتقال شوال ۱۲۳۹ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزهة الخواطر ج:۷ ص:۲۷۵)۔

ما لی من الاجازة والاسناد" وأجازني به بالمسجد الحرام المنيف بمكة المكرمة، زادها الله شرفا وكرامة، حين حضرتها لحج بيت الله الحرام اول مرة سنة ١٣٨٤هـ وقد ذكر في ثبته المذكور طرقَهُ المتعددة عن الشيوخ الكبار وخص بالذكر منهم سبعة عشر شيخًا.

٣- وقد أجازني صاحب الثبت المذكور بثبت الشيخ ولي الله الدهلوی المسمّٰی بـ"الارشاد الى مُهمّات علم الاسناد" رواه عن الشيخ محمد عبدالباقي الأيوبي اللكنوى، عن العارف بالله فضل الرحمٰن بن اهل الله، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، عن والده الشاه ولي الله الدهلوى، رحمهم الله تعالٰی، وهٰذا أقرب أسانيدى وأعلاها الى الشيخ عبدالعزيز الدهلوى رحمه الله، والحمد لله علٰی ذٰلک.

حديث الرحمةِ المسلسلِ بالأوَّلية

وأول حديث حدثني به الشيخ المذكور "حديث الرحمة المسلسلُ بالأوليَّة" كما جرت به عادة اهل هٰذا الفن وهو أول حديث سمعه من شيوخه المذكورين في ثبته وذكر في ذٰلک الثبت اسناده المتصل الٰى سفيان بن عيينة رحمه الله، قال كل واحد من رجال الإسناد عن شيخه "وهو أول حديث سمعته منه" وانتهى التسلسل بالأوليّة الى سفيان بن عيينة وهو يرويه عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبدالله بن عمرو بن العاص عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الراحمون يرحمهم الرحمٰن تبارک وتعالٰی، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء." أخرجه البخارى في الكنٰی والأدب المفرد، وابوداوٗد في سننه، والترمذى في جامعه، والحميدى في مسنده الا انهم جميعًا لم يسلسلوه.

٤- وقد أجازني سيدى وسندى والدى الماجد فضيلة الشيخ مولانا المفتي الأكبر محمد شفيع قدس الله سرهٗ برواية الصحاح الستة، والمؤطا للامام محمد، وشرح معاني الآثار للطحاوى، بعد ان قرأت عليه بعض الأطراف من هٰذه الكتب وسمعت بعضها بحيث قرء عليه وأنا أسمع.

وقد تعلمت منه الموطا للإمام مالک والشمائل للترمذی في سنة ١٣٧٨-٧٩ھ، وتعلمت منه أيضاً الحصن الحصين للإمام الجزریؒ ولله الحمد.

وقرأ والدی الماجد "الحصن الحصين" على المفتي الأكبر مولانا عزيز الرحمن، عن الشاه فضل الرحمن الكنج مراد آبادی، عن الشاه عبدالعزيز، عن والده الشاه ولى الله الدهلوی۔ رحمهم الله. (الازدياد السنى صفحة: ٣٧)۔ وهذا أيضاً من أقرب أسانيدی وأعلاها إلى الشيخ عبدالعزيز رحمه الله، ولله الحمد.

٥- وقد أجازنی فضيلة الشيخ محمد إدريس الكاندهلوی رحمه الله بجميع مروياته ومسموعاته ومجازاته عن مشايخه الكرام اجازة تامة مطلقة عامة بشروط ذكرها في صورة الاجازة (صفحة: ٣١ من مقدمة صحيح البخاری له) وكتب في أثناء هذه الصورة بيده الشريفة إسمي والدعاء لي، ولله الحمد.

وهو يروی الصحاح الستة والموطئين عن الشيخ خليل أحمد السهارنفوری، ويروي صحيح البخاری وجامع الترمذی عن الشيخ الأجل السيد محمد أنورشاه الكشميری رحمه الله تعالى.

ويروی الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث اجازة عن حضرة والده المبجل مولانا الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق الكاندهلوی، وهو يروی عن الشيخ السيد علي بن طاهر الوتری المدنی، وإسناد الشيخ الوتری إلى الإمام البخاری أعلى سند يوجد في الدنيا في ذلک الوقت، كما فصله في مقدمته على صحيح البخاری صفحة: ٣.

وقد حصلت الاجازة لوالده الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق عن الشيخ المفتي عبدالقيوم البدهانوی عن حضرة الشاه محمد إسحاق الدهلوی رحمه الله.

٦- وقد أجازني فضيلة الشيخ مولانا ظفر أحمد العثماني التهانوی رحمه الله صاحب "إعلاء السنن" بجميع مروياته اجازة عامة.

٧- وقد أجازني فضيلة الشيخ، شيخ الحديث مولانا محمد زكريا رحمه الله صاحب "لامع الدراری" و "أوجز المسالک" برواية الصحاح الستة بأسانيده

وكتب لي تلك الإجازة.

وأجازني أيضًا برواية الكتب المشهورة في الحديث - وهي ستة وثلاثون كتابًا - بعد قراءتي أطرافها عليه بالمدينة المنورة على صاحبها الصلاة والسلام، وهي كما يلي:

١ - السُّنن للإمام عبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمي.
٢ - الموطا للإمام مالك برواية يحيٰى.
٣ - الموطا للإمام مالك برواية محمد بن الحسن.
٤ - المسند للإمام أبي حنيفة.
٥ - المسند للإمام الشافعي.
٦ - السنن للإمام الشافعي.
٧ - المسند للإمام احمد بن حنبل.
٨ - كتاب الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيباني.
٩ - السنن للإمام الدارقطني.
١٠ - المستخرج على الصحيح مسلم للإمام أبي نُعيم الاصفهاني.
١١ - المصنف للإمام أبي مسلم الكشي.
١٢ - السنن للإمام سعيد بن منصور.
١٣ - المصنَّف للإمام أبي بكر بن أبي شيبة.
١٤ - شرح السنة للإمام محي السنة حسين بن مسعود البغوي.
١٥ - مصابيح السنة للإمام البغوي.
١٦ - المسند للإمام أبي داوٗد الطيالسي.
١٧ - المسند للإمام عبد بن حميد الكشي.
١٨ - المسند للإمام أبي محمد بن أبي اسامة.
١٩ - المسند للإمام أبي بكر البزار.
٢٠ - المسند للإمام أبي يعلى الموصلي.
٢١ - المعجم للإمام أبي يعلى الموصلي.
٢٢ - كتاب الزهد والرقاق للإمام أبي عبدالرحمٰن عبدالله بن المبارك.

٢٣ – نوادر الاصول	للإمام أبي عبدالله الحكيم الترمذى.
٢٤ – كتاب الدعاء	للإمام أبي القاسم الطبراني.
٢٥ – كتاب الخطيب البغدادى	للإمام إبن أبي بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى.
٢٦ – يحيٰى بن معين المرى	للإمام الحافظ يحيٰى بن معين المرى.
٢٧ – المصنَّف	للإمام عبدالرزاق.
٢٨ – السنن الكبرىٰ	للإمام البيهقى.
٢٩ – دلائل النبوة	للإمام البيهقى.
٣٠ – المستخرج	للإمام أبى عوانة.
٣١ – الصحيح	للإمام أبى عبدالله محمد بن حبان التميمى.
٣٢ – المستدرك	للإمام الحاكم أبي عبدالله النيسابورى.
٣٣ – الصحيح	للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي إسحاق بن خزيمة.
٣٤ – الصحيح	للإمام الحافظ أبي بكر الإسماعيلى.
٣٥ – عمل اليوم والليلة	للإمام أبي بكر بن السنى.
٣٦ – جمع الفوائد	للإمام محمد بن محمد بن سليمان.

٨– وقد أجازنى (في الجامعة الأشرفية بلاهور في الحادى عشر من شعبان سنة ١٣٩٨هـ) فضيلة الشيخ القارى المقرى محمد طيب الديوبندى رحمه الله تعالىٰ مدير دار العلوم ديوبند برواية الصحاح الستة بثلاث طرقه، وهي كما يلي:-

الف – عن الشيخ الأجل السيد مولانا محمد أنورشاه الكشميرى، عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن، عن الشيخ مولانا محمد قاسم النانوتوى، عن الشاه عبدالغنى الدهلوى، عن الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، عن الشاه ولى الله المحدث الدهلوى، رحمهم الله تعالىٰ.

ب – عن مولانا محمد أحمد، عن الشيخ مولانا رشيد أحمد الكنكوهى، عن الشاه عبدالغنى، عن الشيخ مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، رحمهم الله تعالىٰ.

ج – عن الشيخ مولانا خليل أحمد السهارنفورى، عن الشيخ مولانا الشاه عبدالقيوم البدهانوى، عن الشيخ الشاه محمد إسحاق الدهلوى، رحمهم الله.

۹- وقد أجازني الشيخ العلامة الفقيه الأديب الشيخ عبدالله بن أحمد الناخبي نفع الله بعلومه وأطال عمره في مرضياته في عافية كاملة اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ماله من مرويات ومقروءات ومسموعات ومجازات، وأعطاني ثبته المسمّٰى بـ "اجازة عامة في الأسانيد والمرويات" وأجازني به في مدينة جدة المملكة العربية السعودية، وذلک عام ١٤٢٦هـ الموافق ٢٠٠٥م. وهو يومئذٍ ابن مأة وتسع سنوات ولله الحمد.

وأجازني بما تلقاه من الحديث الشريف والفقه والتفسير من شيوخه الكرام بل بما تلقى منهم من أوراد وأذكار وأدعية.[1]

وثبته هذا يتضمن الحديث المسلسل بالأوّلية إلّا ان اسناد الحديث المسلسل بالأوّلية الحاصل لي من العلامة المشاطؒ عال بالنسبة إلى إسناد العلامة الناخبي، وكذلک أسانيد صحيح البخاري الحاصلة لي من مشايخي رحمهم الله كلها عالية بالقياس إلى إسناد العلامة حفظه الله تعالیٰ.

۱۰- وقد أجازني بحمد الله تعالیٰ الشيخ أبو الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني المكي رحمه الله تعالیٰ بما ثبت له روايته من كتب الاسناد المتداولة المشتملة علیٰ اسانيد الكتب في شتى العلوم والفنون، والشيخ الفاداني قدس سره العزيز يروي ذلک ما بين القراءة والسماع والاجازة الخاصة والعامة من مشائخ كثيرين من اعلام الحرمين ـــــ مكة المكرمة والمدينة المنوّرة ـــــ وغيرهما. واعطاني ثبته وهو مشتمل على الحديث المسلسل بالأوّلية أيضًا إلّا ان اسناد الحديث المسلسل بالأوّلية الحاصل لي من العلامة المشاطؒ عال بالنسبة الیٰ اسناده رحمة الله عليه.

۱۱- وقد أجازني بحمد الله تعالیٰ فضيلة الشيخ ابو الزاهد محمد سرفراز خان صفدر حفظه الله تعالیٰ شيخ الحديث بمدرسة نصرة العلوم جوجرانواله بالصحاح الستّة عن شيخ الاسلام شيخ العرب والعجم مولانا حسين أحمد المدني شيخ الحديث بدار العلوم ديوبند (الهند) قدس الله سره العزيز وقد أخذ

(۱) شیخ ناخبیؒ ۲۳؍جمادی الاولیٰ ۱۴۲۸ھ بروز اتوار بوقتِ عصر جدہ میں وفات پاگئے، إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ۔

عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن العثماني الديوبنديؒ وأسانيده معروفة.

۱۲- وقد أجازني بحمد الله فضيلة الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية السورية بجميع مروياته، ومقروئاته ومسموعاته ومجازاته، حين ما زرتُهُ في دمشق في شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٥هـ ولله الحمد. وتوفي رحِمَه الله بعد هذه الزيارة بشهرين تقريبًا، غفر الله لهُ وأعلىٰ درجاته، آمين.

رحمهم الله تعالى ومتعنا بعلومهم وبركاتهم في الدنيا والآخرة آمين.

آغازِ کتاب

ملخص[1] ما فی مقدمة صحیح مسلم
من المسائل المهمة وشرح المواضع منها

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ کا آغاز اپنے کسی شاگرد یا معتقد سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا، متعین طور سے معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ صاحب کون ہیں؟ ہوسکتا ہے کہ وہی ''ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان النیسابوری'' ہوں جنہوں نے صحیح مسلم کے موجودہ نسخے کی روایت کی ہے اور خود امام مسلمؒ سے یہ کتاب سنی ہے۔ لیکن ہمارے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ شمس الدین الذہبیؒ کی مشہور کتاب ''**الموقظة فی علم مصطلح الحدیث**'' کے آخر میں ''التتمات الخمس'' کے عنوان کے تحت تیسرے تتمہ میں جزم سے تحریر فرمایا ہے کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح کو اپنے شاگردِ رشید اور سفر وحضر میں ساتھ رہنے والے رفیق حافظ احمد بن سلمۃ النیسابوریؒ کی درخواست پر تالیف کیا تھا، ـــــ لیکن افسوس کہ ہمارے شیخ کے کلام میں اس کا کوئی حوالہ ناچیز کو نہیں ملا۔

قوله: ''ذكرت انك هممت بالفحص عن تعرف جملة الاخبار المأثورة (الٰی قوله) وسألتني ان الخصها لك.'' (ص:۲ سطر:۲ الی ۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم نے ایک ایسا مجموعہ احادیث تالیف کرنے کی مجھ سے درخواست کی ہے جس میں مندرجہ ذیل خوبیاں ہوں:۔

۱۔ اس کی احادیث مرفوعہ ہوں۔

---

(۱) یہاں استاذ محترم کی تقریر وتشریح کے صرف خاص خاص حصے اور ان کا خلاصہ درج کیا جارہا ہے۔ (عبدالغفور)

۲- وہ حدیث کے تمام مضامین (ثمانیہ) کو جامع ہو۔
۳- احادیث سندوں کے ساتھ ہوں۔
۴- وہ سندیں اہل علم کے یہاں متداول[۱] (مقبول) ہوں۔
۵- وہ مجموعہ مرتب ہو۔
۶- مختصر ہو۔
۷- زیادہ (غیر ضروری) تکرار سے خالی ہو۔

قوله: "ثم انا ان شاء الله مبتدءون في تخريج ما سألت" (ص:۳ سطر:۴)

اس کا حاصل یہ ہے کہ میں تمہاری درخواست کے موافق تالیف شروع کرتا ہوں، یعنی اس کتاب میں انشاء اللہ وہ تمام خوبیاں ہوں گی جو تم نے طلب کی ہیں، چنانچہ اختصار کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا اور تکرار سے حتی الوسع احتراز کیا جائے گا، الّا یہ کہ تکرار میں کوئی معتد بہ فائدہ ہو، مثلاً: مکرر آنے والی روایت کی سند یا متن میں کوئی ایسی بات ہو جس کا اظہار ضروری یا مفید ہو، مگر ایسے مواقع میں بھی صرف بقدرِ ضرورت ہی تکرار ہوگا۔ اس عبارت میں امام مسلمؒ نے لفظ "تخریج" کو بمعنی "الاخراج" استعمال فرمایا ہے۔

قوله: "فنقسمها على ثلثة اقسام وثلث طبقات من الناس." (ص:۳ سطر:۵)

ان طبقات اور اقسام کا خلاصہ یہ ہے:-

الأول:- ما رواه الصادقون المتقنون في الحفظ والإتقان.

الثاني:- ما رواه الصادقون[۲] المتوسطون في الحفظ والإتقان.

---

(۱) یہاں احادیث صحیحہ کی صراحت تو نہیں فرمائی لیکن ان کے مجموعۂ کلام کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ احادیثِ صحیحہ مراد ہیں، جیسا کہ آگے اسی بحث میں "فائدہ" کے عنوان کے تحت بھی آرہا ہے۔ (رفیع)

(۲) یہاں پر "الصادقون" کا لفظ استعمال ہوا ہے اور علامہ نوویؒ نے مقدمة شرح مسلم میں اس کے بجائے "المستورون" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، علمِ اُصولِ حدیث میں "مستور" دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ۱:- ایسا راوی جس کے حالات معلوم نہ ہوں اسے "مجهول" بھی کہتے ہیں، ایسے شخص کی روایت معتبر نہیں۔ ۲:- ایسا راوی جس کے بارے میں ایسی بات معلوم نہ ہو جو خلافِ عدل و مروءۃ ہو اور یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ کما قال الشيخ العثماني في كتابه "فتح الملهم": "والمراد بالستر ههنا أنه ليس فيهم ما ينافي العدالة والمروءة فيما يبدو للناس" اس معنی کے اعتبار سے "مستورون" اور "صادقون" کے کلمات مترادف ہیں اور امام مسلمؒ کی اس عبارت سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو انہوں نے طبقۂ ثانیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمائی یعنی فإن اسم الستر والصدق وتعاطي العلم يشملهم .... الخ. انظر مقدمة الإمام النووي ص:۱۵، وفتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۳۔

الثالث:- ما رواه الضعفاء المتروکون.

قوله: "فاذا نحن تقصّینا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخبارًا یقع فی أسانیدها بعض من لیس بالموصوف بالحفظ والاتقان کالصنف المتقدم قبلهم علی أنهم وان کانوا فیما وصفنا دونهم فان اسم السَّتر والصدق وتعاطی العلم یشملهم." (ص ۳ سطر آخر تا ص ۴ سطر ۲)

یہاں "السّتر" سے مراد یہ ہے کہ ان راویوں کے بارے میں کوئی بات عدالت کے منافی معلوم نہیں، پس یہ لفظ "عدالت" کے مترادف ہے۔

قوله: "فی مثل مجری هؤلاء" (ص ۴ سطر ۶)

ایک نسخے میں "مثل ذلک" ہے، اس کا ترجمہ تو ظاہر ہے اور "وفی مثل مجری هؤلاء" میں "هؤلاء" سے اشارہ مذکورہ بالا دونوں طبقات کے محدثین کی طرف ہے۔ "مجری" اسم ظرف بھی ہوسکتا ہے (کما فی الصحاح)[1] جس کا اصل لفظی ترجمہ ہے "گزرگاہ اور بہنے کی جگہ" اس صورت میں مراد مقام یا درجہ ہوگا، یعنی مذکورہ بزرگوں کے مقام اور درجے یعنی طبقے کی طرح، اور "مجری" مصدر میمی بھی ہوسکتا ہے جس کا اصل لفظی ترجمہ "بہنا" ہے (کما فی الصحاح للجوهری)[2] اس صورت میں مراد روش اور چلنا ہوگا یعنی مذکورہ بزرگوں کی روش اور طریقے کی طرح۔ والاول اظہر۔

قوله: "فاما ما کان منها عن قوم هم عند اهل الحدیث متّهمون او عند الاکثر منهم فلسنا نتشاغل بتخریج حدیثهم" (ص ۴ کے آخر سے ص ۵ کی پہلی سطر تک)

امام مسلمؒ نے جو کلام صفحہ ۳ کے آخر سے یہاں تک فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہم قسم اوّل سے فارغ ہوں گے تو قسم ثانی کی حدیثیں لائیں گے اور قسم ثالث کو ذکر نہیں کریں گے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اپنے اجمال کے باعث مشکل ہوگیا ہے، چنانچہ اس کی مراد کی تعیین میں تین قول ہیں (یہ تینوں اقوال علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ میں مستقل ایک فصل[3] میں نقل کئے ہیں)۔

---

(۱) ج ۱: ص ۸۷۔ (۲) حوالہ بالا۔

(۳) ج ۱: ص ۱۵، ۱۶، صحیح مسلم کے جو نسخے علامہ نوویؒ کی شرح کے ساتھ طبع ہوئے ہیں ان کے شروع میں علامہ نوویؒ کا یہ مقدمہ بھی طبع ہوا ہے، ہمارے زیر درس نسخے ایسے ہی ہیں۔

۱- ایک قول امام مسلمؒ کے شاگرد ابواسحاق ابراہیم کا ہے کہ امام مسلمؒ نے تین الگ الگ کتابیں تالیف کی تھیں، ایک تو یہی صحیح مسلم ہے، اور دوسری کتاب میں متوسط درجہ کے رُواۃ کی حدیثیں ذکر کی تھیں، اور تیسری کتاب میں ضعفاء اور متروکین کی حدیثیں تھیں۔[۱]

۲- دوسرا قول حاکم صاحب مستدرک اور بیہقی کا ہے کہ امام مسلمؒ نے قسمِ اوّل اور قسمِ ثانی کی حدیثیں الگ الگ لکھنے کا ارادہ کیا تھا، لیکن قسمِ اوّل ہی کی حدیثیں صحیح مسلم میں لکھ پائے تھے کہ آپ کا انتقال ہوگیا اور قسم ثانی کی تالیف کا موقع نہ مل سکا۔

۳- تیسرا قول قاضی عیاضؒ کا ہے جسے علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ[۲] میں راجح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ امام مسلمؒ کے مذکورہ قول اور کتاب ہذا کی ترتیب میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ صحیح مسلم میں انہوں نے تین قسم کے رُواۃ کی حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک حُفّاظ متقنون، دوسرے متوسطون فی الحفظ والاتقان، اور تیسرے وہ رُواۃ جن کی بعض نے تضعیف کی ہے اور اکثر نے نہیں کی، اور خود امام مسلمؒ کے نزدیک بھی ان کی تضعیف راجح نہیں، اور ایک چوتھی قسم ہے جس کو امام مسلمؒ نے ترک کیا ہے، یعنی وہ رُواۃ جن کو تمام محدثین یا اکثر نے ضعیف اور متروک قرار دیا ہے، چنانچہ ہر باب میں امام مسلمؒ سب سے پہلے قسمِ اوّل کی حدیثیں لاتے ہیں، پھر استشہاد اور متابعت کے لئے، یا اگر ان کو طبقۂ اُولیٰ کی حدیث اس باب میں نہ ملے تو استدلال کے لئے قسمِ ثانی کی حدیثیں لاتے ہیں، اور اس کے بعد صرف استشہاد و متابعت کے لئے قسمِ ثالث کی حدیثیں لاتے ہیں، قسمِ رابع کی یعنی جن کی اکثر یا سب محدثین نے تضعیف کی ہے، حدیثیں نہیں لاتے۔[۳]

قاضی عیاضؒ کی اس تشریح پر اشکال ہوتا ہے کہ اس کی رو سے تو چار قسمیں بن جاتی ہیں جن میں سے تین کتاب میں آئیں اور چوتھی متروک ہے، حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے قولِ مذکور میں صرف تین قسموں کا ذکر کر کے تیسری کو متروک قرار دیا ہے۔

---

(۱) لیکن یہ قول اس لئے درست نہیں کہ یہ امام مسلمؒ کی صراحت کے خلاف ہے، امامؒ نے تو صراحت فرمائی ہے کہ تیسرے طبقے کی حدیثیں کتاب میں نہیں لائیں گے، کما مرّ آنفا۔

(۲) دیکھئے ان کے مقدمہ کا ص:۱۵ و ۱۶ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۳) مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۱۵۵، ۱۵۲، و اکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۸۶، ۸۷، و صیانۃ صحیح مسلم من الاخلال والغلط ص:۹۰، ۹۱۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چوتھی قسم امام مسلمؒ کے قولِ مذکور کے مفہومِ مخالف سے نکلتی ہے، اس لئے کہ ان کا ارشاد ہے کہ:-

"فاما ما کان عن قومٍ هُم عندَ اهلِ الحدیث متَّهمون او عندَ الأکثرِ منهم، فسلنا نتشاغل بتخریج حدیثهم." (ص:۴،۵)

جس کا مفہومِ مخالف یہ ہوا کہ جو رُواۃ اکثر محدثین کے یہاں متہم نہیں بلکہ بعض کے نزدیک متہم ہیں ان کی حدیثیں اپنی کتاب میں ذکر فرمائیں گے، چنانچہ واقعہ بھی یہی ہے کہ ایسے رُواۃ کی حدیثیں متعدد مقامات پر امام مسلمؒ نے ذکر کی ہیں جو بدعت کی طرف منسوب ہیں یا جن کی بعض محدثین نے تضعیف کی ہے، لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک ان کا ضعف راجح نہیں۔

فائدہ:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملهم[1] میں علامہ جزائری کے حوالے سے فرمایا ہے کہ: امام مسلمؒ طبقۂ ثالثہ کی روایات کو صرف متابعت اور استشہاد کے طور پر لاتے ہیں تاکہ طبقۂ ثانیہ کے راویوں میں ضبط کا جو قصور ہے اس کی تلافی طبقۂ ثالثہ کی روایات سے ہو جائے۔

ناچیز (رفیع) عرض کرتا ہے کہ اس سے ایک بڑے اِشکال کا جواب ہو جاتا ہے، اِشکال یہ ہوتا تھا کہ جب امام مسلمؒ طبقۂ ثانیہ کی روایات بھی اپنی کتاب میں لائے ہیں تو یہ کتاب "صحیح مجرّد" نہ ہوئی، کیونکہ "حدیثِ صحیح" کے راوی کا "عدلٌ تامّ الضبط" ہونا ضروری ہے،[2] حالانکہ طبقۂ ثانیہ کے رُواۃ "تام الضبط" نہیں ہوتے، لہٰذا ان کی روایات حَسَن لذاته ہوئیں، "صحیح" نہ ہوئیں، کیونکہ حدیثِ صحیح اور حدیثِ حسن کے راویوں میں صرف "ضبط" کا فرق ہوتا ہے کہ اوّل الذکر کے راوی تام الضبط ہوتے ہیں، اور "حَسَن" کے راویوں میں "ضبط" تام نہیں ہوتا قاصر ہوتا ہے۔[3]

علامہ جزائریؒ کی مذکورہ بالا تحقیق سے یہ اِشکال اس طرح رفع ہو گیا کہ "حَسَن لذاته" کے طرق اگر متعدد ہوں تو وہ "صحیح لغیره" بن جاتی ہے،[4] پس جب امام مسلمؒ طبقۂ ثانیہ کی

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۷۹۔ (۲) تدريب الراوي مع تقريب النواوي ص:۲۲۔
(۳) تدريب الراوي ص:۸۹، وكذا في فتح المغيث ج:۱ ص:۷۱،۷۲۔
(۴) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۷۶، وكذا في تدريب الراوي ص:۱۸۰ (شرط ترقي الضعيف الى مرتبة الحسن)۔

روایات، جو کہ حسان ہیں، لانے کے بعد متابعت اور استشہاد کے طور پر طبقۂ ثالثہ کی روایات لے آتے ہیں تو تعددِ طرق کی وجہ سے اس قصور کی تلافی ہو جاتی ہے جو طبقۂ ثانیہ کے راویوں میں تھا، اور طبقۂ ثانیہ کی روایات تعددِ طرق کی وجہ سے "صحیح لغیرہ" بن جاتی ہیں، لہٰذا کتاب مسلم کے "الصحیح المجرّد" ہونے میں شبہ نہ رہا، البتہ یہ کہنا پھر بھی درست ہوگا کہ "کتاب مسلم" میں ساری احادیث "صحیح لذاتہ" نہیں بلکہ اس میں "صحیح لغیرہ" بھی ہیں، تاہم یہ کتاب کے "الصحیح المجرّد" ہونے کے منافی نہیں، کما لا یخفی۔

قولہ: "سلیمان بن عمرو ابی داوٗد" (ص:۵ سطر:۲)

یہ "عمرو" بفتح العین ہے، جس کا واؤ لکھا جاتا ہے پڑھا نہیں جاتا۔[۱]

قولہ: "علامۃ المنکر" (ص:۵ سطر:۳)

یعنی حدیثِ منکر کی تعریف یہ ہے کہ وہ روایت حفاظ وثقات کے بالکل خلاف ہو یا عدمِ موافقت کے قریب ہو کر بمشکل ان سے موافقت پیدا کی جا سکے،[۲] یہ تو حدیثِ منکر کی تعریف ہوئی۔

قولہ: "فاذا کان الأغلب من حدیثہ کذٰلک ..... الخ" (ص:۵ سطر:۳،۴)

یہ حکم ہے ایسے راوی کا جس کی حدیثوں میں منکر حدیثوں کا غلبہ اور اکثریت ہو، کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی، حتیٰ کہ جس روایت میں اس نے حفاظ وثقات کی مخالفت نہ کی ہو وہ بھی قبول نہیں کی جاتی، ایسے راوی کو "منکر الحدیث" بھی کہا جاتا ہے، اور جس راوی کی روایات میں غلبہ منکر روایات کا نہ ہو تو اس کی منکر روایات اگرچہ غیر مقبول ہوں گی مگر باقی روایات قبول کی جائیں گی اور اس راوی کو "منکر الحدیث" بھی نہیں کہا جائے گا۔[۳]

قولہ: "محرَّر" (ص:۵ سطر:۴) بضم المیم وفتح الحاء المھملۃ والرائین المھملتین الأولٰی مفتوحۃ مشدودۃ (ھکذا ضبط النووی ھٰھنا ورجحہ وذکر نحوہ فی شرح اواخر ھذہ المقدمۃ)۔[۴]

---

(۱) منہاج شرح الامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۷۔

(۲) مقدمۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۱۳۵، و شرح الامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۸۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: قواعد فی علوم الحدیث للعلامۃ ظفر احمد العثمانیؒ ص:۱۵۷-۱۵۹، ومقدمۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۱۳۵۔

(۴) شرح الامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۸، و اکمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۱ ص:۱۰۱،۱۰۲۔

قولہ: "لأن حكم أهل العلم (الى قوله) فغير جائز قبول هذا الضرب من الناس" (ص: ۵ سطر: ۹)

پیچھے دو باتیں بیان ہوئی تھیں:-

۱- ایک حدیثِ منکر کی تعریف۔ ۲- دوسری یہ کہ جس راوی کی روایت میں غلبہ منکر روایات کا ہو وہ غیر مقبول الحدیث ہوتا ہے۔ لأن حكم .... الخ سے اس دوسری بات کی دلیل بیان فرمائی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ("تفرّد" اور "زیادت" اگرچہ بہ نسبت "مخالفت" کے اَهون درجہ کی چیز ہے، چنانچہ) جو راوی حفاظ وثقات کی روایت کردہ بہت سی حدیثوں کو روایت کرنے میں ان کے ساتھ شریک رہا ہو، اور ان کے موافق روایت کرتا رہا ہو وہ اگر کسی حدیث میں تفرُّد یا زیادت کرے تو اس کا تفرد اور زیادت قبول کی جاتی ہے (جبکہ مخالفت قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ اُوپر گزر چکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ "تفرد" اور "زیادت" اہون درجہ کی چیز ہے مگر اس کے باوجود) جو راوی حفاظ وثقات کی روایات میں ان کے ساتھ شریک نہیں رہا، وہ اگر حدیثوں کی ایک تعداد میں تفرد کرے تو اس قسم کے راوی کے تفردات کو قبول نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی باقی حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، (تو جب تفردات اور زیادات کی کثرت کرنے والے کا یہ حکم ہے کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی تو مخالفت کی کثرت کرنے والے کا تو بدرجہ اَولیٰ یہ حکم ہوگا کہ اس کی کوئی روایت قبول نہ کی جائے)۔

تنبیہ:- "منکر"، "تفرُّد" اور "زیادت" سے متعلق امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی شرح جو ناچیز نے بیان کی ہے، وہ ناچیز کو بعینہٖ تو شراح کے کلام میں نہیں ملی، لیکن ان کے کلام کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ شراح کے کلام میں کہیں کہیں اس کی تائید بھی ملتی ہے۔

ناچیز کی بیان کردہ شرح بڑی حد تک اس پر مبنی ہے کہ اس پوری بحث میں "مخالفت" سے مراد معارضہ ہے، یعنی حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض روایت کرنا، کہ اس راوی کی روایت کو درست تسلیم کریں تو ان حفاظ کی روایات کو غلط ماننا پڑے اور اُن حفاظ کی روایت کو درست تسلیم کریں تو اس کی روایت کو غلط کہنا پڑے، اور "تفرُّد" و "زیادۃ" سے مراد ایسا تفرد اور ایسی زیادت ہے جس میں حفاظ وثقات کی روایت کے معارض بات نہ ہو۔

"مخالفت" اور "تفرُّد" کا یہ فرق امام شافعیؒ اور ابن الصلاح کی اُن عبارات سے واضح ہے جو علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملہم میں "الشاذ

"والمحفوظ والمنکر والمعروف" کے عنوان کے تحت نقل فرمائی ہیں۔(۱) بلکہ خود امام مسلمؒ نے بھی اپنے کلام میں "علامة المنکر" سے یہاں تک جو فرمایا ہے اُس میں کما حقہ غور کرنے کے بعد اس فرق کو تسلیم کئے بغیر چارۂ کار نہیں رہتا۔

حاصلِ بحث

حدیثِ مُنکَر اور تفرد وزیادت سے متعلق امام مسلمؒ کے اس پورے کلام سے مندرجہ ذیل اُمور مستفاد ہوئے:-

۱- جو حدیث حفاظ ثقات کی روایت کے خلاف ہو وہ "مُنکَر" ہے۔

۲- جس راوی کی روایات میں اکثریت منکر حدیثوں کی ہو وہ "مھجور الحدیث" ہوتا ہے، یعنی اس کی ایسی روایات بھی قبول نہیں کی جاتیں جن میں اس نے حفاظ وثقات کی مخالفت نہیں کی، (ایسے آدمی کو "منکر الحدیث" بھی کہا جاتا ہے، رفیع)۔

۳- کسی راوی کا تفرد یا زیادت کرنا بہ نسبت مخالفت ثقات کے اَھوَن ہے، چنانچہ ثقہ کی زیادت یا تفرد تو حفاظ وثقات کے مقابلہ میں قابلِ قبول ہے، مگر "مخالفت" قابلِ قبول نہیں، یعنی حفاظ وثقات کی مخالفت اگر ثقہ راوی بھی کرے گا تو مخالفت والی روایت مُنکَر ہوگی۔

۴- تفرد اور زیادت اسی راوی کا قابلِ قبول ہے جس نے بہت سی حدیثیں روایت کرنے میں اپنے ایسے اَقران کے ساتھ مشارکت کی ہو جو حافظ اور ثقہ ہیں اور ان روایات میں ان کی پوری طرح موافقت بھی کی ہو، جب یہ صفت راوی میں پائی جائے گی تو (یہ اس کے حافظ اور ثقہ ہونے کی علامت ہے لہٰذا) اس کا تفرد اور زیادت قبول کی جائے گی۔

۵- جس راوی میں یہ صفت نہ پائی جائے (تو یہ اس کے غیر حافظ اور غیر ثقہ ہونے کی علامت ہے، لہٰذا) اس کی زیادت اور تفرد قابلِ قبول نہیں۔

۶- جس راوی میں یہ صفت (مشارکت کی) نہ ہو، اور وہ بہت سی حدیثوں کی روایت میں تفرد یا زیادت کرے تو ایسے راوی کی دوسری حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، یعنی اس کی ایسی روایتیں بھی قبول نہ ہوں گی جن میں اس نے تفرد اور زیادت نہیں کی، امام مسلمؒ کے قول

(۱) دیکھئے: مقدمہ فتح الملھم ج:۱ ص:۱۲۲، ۱۳۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ارشاد طلاب الحقائق ج:۱ ص:۲۱۷، ۲۱۸، معرفة انواع علوم الحدیث لابن الصلاح ص:۱۶۷۔

"فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس" کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

۷- یہ قاعدہ جو مشہور ہے کہ "زيادة الثقة مقبولة"[۱] یہ مطلق نہیں بلکہ ان قیود کے ساتھ ہے کہ ۱-وہ زیادت ثقات کی روایت کے معارض نہ ہو (کیونکہ معارض ہوگی تو منکر ہوجائے گی)۔۲- حافظ کرے۔۳-ثقہ کرے۔ پس جس تفرد یا زیادت میں ثقات کی مخالفت ہو، یا زیادت وتفرد کرنے والا غیر حافظ ہو یا غیر ثقہ ہو تو ایسا تفرد یا زیادت غیر مقبول ہے۔

شاذ اور مُنکَر میں فرق

مقدمہ فتح الملہم میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کی تعریف میں فرمایا ہے کہ:-

والمعتمد في حدِّ الشاذِّ بحسب الاصطلاح أنَّهُ ما يرويه الثقة مخالفًا لمن هو أرجح منه، وأما المنكر فقد اختلف ايضًا في حده والمعتمد فيه بحسب الاصطلاح، انه ما يرويه غير الثقة مخالفًا لمن هو أرجح منه، فهما متباينان لا يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الأخر، وهما يشتركان في اشتراط المخالفة، ويمتاز الشاذ عنه بكون رواية ثقة، ويمتاز المنكر عن الشاذ بكون رواية غير ثقة.[۲]

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام مسلمؒ نے مُنکَر کی جو تعریف اپنے مقدمہ میں فرمائی ہے وہ اصطلاحی شاذ اور مُنکَر دونوں کو شامل ہے، کیونکہ انہوں نے حدیثِ مُنکَر کے راوی میں غیر ثقہ کی قید نہیں لگائی، صرف مخالفت کو ذکر فرمایا ہے جو مُنکَر میں بھی پائی جاتی

(۱) اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ (ص:۱۸) میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ جب کسی روایت میں کوئی راوی متفرد ہو تو اگر وہ اپنے سے احفظ کے خلاف (معارض، رفع) روایت کر رہا ہے تو یہ روایت شاذ و مُنکَر ہے اور مردود ہے، اور اگر خلاف تو روایت نہیں کر رہا بلکہ صرف زیادت کر رہا ہے مگر اس کا حفظ و اتقان کافی نہیں ہے تب بھی وہ روایت شاذ و مُنکَر ہے، اور اگر وہ حافظ متقن ہے اور اپنے سے احفظ کے خلاف نہیں کہہ رہا تو یہ روایت صحیح اور مقبول ہوگی، اور اگر حافظہ میں کسی درجہ کم ہو مگر احفظ کی مخالفت نہیں کر رہا تو یہ روایت بھی مقبول ہوگی اور اس حدیث کو حسن کہیں گے، خلاصہ یہ کہ زیادت اگر حافظ ثقہ سے ہو اور احفظ کے مخالف نہ ہو تو مقبول ہے، اور اگر غیر حافظ یا غیر ثقہ سے ہو یا احفظ کے مخالف ہو تو شاذ و مُنکَر اور مردود ہوگی، بعینہ یہی تفصیل فتح الملہم کے مقدمہ (ج:۱ ص:۱۳۳) میں ابن الصلاح سے نقل فرمائی گئی ہے، (از استاذنا المکرم مدظلہم العالی)۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۳۴۔

ہے اور شاذ میں بھی۔

حاصل امام مسلمؒ کے کلام کا یہ ہوا کہ کسی راوی کی روایت حفاظ کی روایت کی مخالف ہو تو منکر ہے، خواہ مخالفت کرنے والا ثقہ ہو یا غیر ثقہ، اور راوی کی روایتوں میں منکر احادیث کی اکثریت ہو تو وہ ثقہ نہیں رہتا، بلکہ مھجور الحدیث (جس کو بعض محدثین "منکر الحدیث" کہتے ہیں) ہو جاتا ہے۔

قولہ: "وسنزید ان شاء اللہ شرحا وایضاحا فی مواضع من الکتاب عند ذکر الاخبار المعللة" (ص:۵ سطر:۱۲)

امام مسلمؒ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ آگے کتاب میں وہ اخبار کی علل بھی بیان کریں گے، لیکن اس میں بعض حضرات کو اشکال ہوا ہے، کیونکہ بظاہر علل کا بیان کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ کا ارادہ علل بیان کرنے کا تھا لیکن موقع نہ مل سکا۔

لیکن قاضی عیاضؒ اور علامہ نوویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے یہ وعدہ بھی صحیح مسلم ہی میں پورا کردیا ہے، چنانچہ جابجا الفاظِ سند کا اختلاف ارسال واسناد، اور زیادت ونقص اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ اس کی علل کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے، اور کہیں صراحت بھی کر دیتے ہیں، متعدد مقامات پر بعض رُواۃ کی تضعیف کی بھی نشاندہی فرمائی ہے۔[1]

قولہ: "فلو لا الذی رأینا من سوء صنیع کثیر (الی قولہ) لما سھل ..... الخ" (ص:۵ سطر:۱۱ تا ۱۴)

اس عبارت کی تشریح وترکیب شارحین نے مختلف انداز سے کی ہے، ناچیز کے نزدیک زیادہ صحیح اور بے غبار یہ ہے کہ "لما سھل" مصنف کے قول "فلو لا" کا جواب ہے، اور ان دونوں کے درمیان کی عبارت میں "فیما یلزمھم" جار مجرور مل کر لفظ "سوء" یا "صنیع" سے متعلق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ "ساء صنیعھم فی الامر الذی ھو لازم علیھم شرعا" اور "من طرح الاحادیث الضعیفة" میں لفظ "من" بیانیہ ہے اور یہ "سوء صنیع" کا بیان ہے، اور "طرح الاحادیث الضعیفة" سے مراد ان کی عوام میں اشاعت کرنا ہے، اور مصنف کے قول

(۱) مقدمہ شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۵، و مقدمة اکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۸۷، و صیانة صحیح مسلم ص:۹۰۔

"وترکھم الاقتصار" کا عطف "طوح" پر ہے،[1] اور پوری عبارت کا خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ:-

بہت سے ایسے لوگ جو حقیقت میں تو محدث نہیں مگر خود کو محدث کہتے ہیں، ان کا غلط طرزِ عمل اپنے فرضِ منصبی میں یہ ہے کہ وہ عوام میں ضعیف احادیث کی اشاعت کرتے ہیں، اور احادیثِ صحیحہ کی روایت پر قناعت نہیں کرتے، اگر ان کا یہ غلط طرزِ عمل نہ ہوتا تو ہمارے لئے تمہاری درخواست کو قبول کرنا، یعنی صحیح مسلم کی تالیف کرنا آسان نہ ہوتا۔

"طوح" کے جو معنی ناچیز نے بیان کئے ہیں "الحل المفھم" میں یہی معنی حضرت گنگوہیؒ سے منقول ہیں۔[2] چنانچہ آگے امام مسلمؒ نے اسی معنی کو ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے کہ:-

بعد معرفتھم واقرارھم بالسنتھم ان کثیرًا ممّا یقذفون به الی الاغنیاء من الناس ھو مستنکر ومنقولٌ عن قوم غیرِ مرضیین.

اور آگے تین سطر بعد فرمایا ہے کہ:-

ولٰکن من اجل ما أعلمناک من نشر القوم الاخبارَ المنکرةَ بالأسانید الضعاف المجھولةِ وقذفِھِمْ بھا الی العوام.

معلوم ہوا کہ "قذف" سے مراد نشر و اشاعت ہے، لہٰذا "طرح" سے بھی مراد نشر و اشاعت ہوگی، بعض شارحین نے "طرح" کے معنی "ترک" بیان کئے ہیں، مگر مصنف کی عبارت اس کی تائید نہیں کرتی اور ایسا کرنے سے ترکیب بھی بدل جائے گی اور "وترکھم الاقتصار ..... الخ" کا عطف "ما یلزمھم" پر ماننا پڑے گا جیسا کہ علامہ سندھیؒ نے کیا ہے، مگر یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

"باب وجوب الروایة عن الثقات وترک الکذّابین ... الخ."

(ص:۲)

اس باب میں امام مسلمؒ نے تاکید فرمائی ہے کہ صحیح و سقیم روایات اور ثقہ و متہم رُواۃ میں تمیز کرنا اس فن میں نہایت ضروری ہے، اور دلیل میں متعدد آیاتِ قرآنیہ اور ایک حدیثِ مرفوع پیش کی ہے، پہلی آیت یہ ہے:-

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌ ۢبِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْٓا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًا ۢبِجَھَالَةٍ

(۱) الحل المفھم ج:۱ ص:۱۰،۱۱۔

(۲) دیکھئے: الحل المفھم ج:۱ ص:۱۰،۱۱۔

فَتُصْبِحُوْا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِیْنَ O[1]

نیز فرمایا کہ معاندین اہلِ بدعت کی روایات بیان کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صحیحین میں بکثرت ایسے راویوں کی روایات بھی ہیں جو "منسوب الی البدعة" تھے حتیٰ کہ حاکم کا قول تو یہ ہے کہ: "کتاب مسلم ملأن من الشیعة"[2] اس لئے جواب یہ دیا گیا ہے کہ "معاندین" سے امام مسلم کی مراد وہ اہلِ بدعت ہیں جو اپنی بدعت کے داعی اور مبلغ ہوں، کیونکہ جو داعی و مبلغ نہ ہوں اور باقی شرائط ان میں موجود ہوں تو ان کی روایت ذکر کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے، علامہ نوویؒ نے اکثر کا یہی مذہب نقل فرما کر اسے "الاعدل الصحیح" کہا ہے۔[3]

امام مسلمؒ کے ارشاد "المُعاندین من أهل البدع" (ص:۶ سطر:۳) میں "مِن" تبعیض کا ہے، یعنی اہلِ بدعت میں سے جو لوگ معاند ہیں، اور معاند سے مراد یا تو "داعیــــہ" (مبلغ) ہیں جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، یا ضدی متعصب مراد ہیں کہ صرف اپنے مذہب کی مؤید روایات ذکر کرتے ہوں اور جو روایات ان کے مذہب کے خلاف ہوں انہیں چھپاتے ہوں، اگر یہ دوسرے معنی (متعصب کے) لئے جائیں تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ امام مسلمؒ کے نزدیک "داعیــــہ" و "غیر داعیه" کے بجائے "معاند" اور "غیر معاند" کی تفریق ہے۔

اہلِ بدعت کی روایات کے بارے میں علماء کے اور بھی مختلف اقوال ہیں، "شـرح نـخبة الفکر" میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے، علامہ نوویؒ نے بھی یہاں اپنی شرح میں کچھ تفصیل اور اقوال نقل فرمائے ہیں، اُس کی بھی مراجعت کی جاسکتی ہے۔[4]

قوله: "فَدَلّ بما ذکرنا من هذه الأی" (ص:۶ سطر:۵)

اس میں "دلّ" کا فاعل اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جس کا ذکر پچھلی سطر میں آیا ہے، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، (کما فی الحل المفهم)۔

قوله: "والخبر وان فارق معناه معنی الشهادة ..... الخ" (ص:۶ سطر:۶)

---

(۱) الحجرات آیت:۶۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۷۷، و کذا فی تدریب الراوی ص:۲۱۷۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۶، و کذا معرفة انواع علوم الحدیث ص:۲۲۹ تا ۲۳۱، و کذا فی اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۳۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح المغیث ج:۱ ص:۳۰۳ تا ۳۱۰، اور معرفة انواع علم الحدیث ص:۲۲۸ تا ۲۳۲۔

اس مقام پر علامہ نوویؒ نے خبر (حدیث) اور شہادۃ کے احکام میں متعدد فروق بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ روایتِ حدیث میں راوی کا ایک سے زیادہ ہونا شرط نہیں، جبکہ شہادۃ میں عدد شرط ہے وغیرہ، مگر دونوں کی حقیقت و ماہیت میں کیا فرق ہے؟ اُسے واضح نہیں فرمایا، جبکہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے احکام میں فروق بھی بہت زیادہ نقل فرمائے ہیں، اور علامہ مازریؒ (شارحِ مسلم) کے حوالے سے خبر اور شہادۃ کی حقیقت میں یہ فرق بیان فرمایا ہے کہ: "الروایة هي الإخبار عن عام لا ترافع فیه الی الحکام، وخلافه الشهادة."[1]

قولہ: "وهو الأثر المشهور" (ص:۶ سطر:۷)

یہاں امام مسلمؒ نے لفظ "الأثر" کو حدیثِ مرفوع کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، جمہور کی اصطلاح یہی ہے کہ لفظ "اثر" حدیثِ مرفوع اور حدیثِ موقوف دونوں کو شامل ہوتا ہے[2]، اور بعض کے نزدیک یہ حدیثِ موقوف کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ: "احد الکاذبین" (ص:۶ سطر:۸)

اکثر کے نزدیک یہ جمع کا صیغہ ہے، بکسر الباء وفتح النون، اور ابونعیم اصفہانیؒ نے اسے بصیغۂ تثنیہ بفتح الباء وکسر النون روایت کیا ہے، اس روایت پر دو جھوٹوں میں سے ایک جھوٹا وہ ہے جس نے جھوٹ گھڑا، اور دوسرا جھوٹا وہ ہے جس نے اسے آگے روایت کیا، (کذا فی فتح الملهم)۔

یہاں امام مسلمؒ نے متن کو سند پر مقدم کیا ہے جو رائج طریقے کے خلاف ہے، مگر جائز ہے، (کذا فی فتح الملهم)۔

"باب تغلیظ الکذب علی رسول الله صلی الله علیه وسلم" (ص:۷)

قولہ: "یعني ابنَ عُلَیَّة" (ص:۶ سطر:۲)

"یعنی" اس لئے فرمایا کہ امام مسلمؒ نے استاذ سے لفظ "ابن علیة" نہیں سنا تھا، استاذ نے صرف "اسماعیل" فرمایا تھا مگر وضاحت کے لئے امام مسلمؒ نے اس نسبت کو ذکر فرمانے کی ضرورت محسوس کی، لفظ "یعني" سے یہی بتانا مقصود ہے کہ اس نسبت کا اضافہ میں نے کیا ہے۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۸، ۳۳۹، اور تدریب الراوی ص:۲۴۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۴۔

امام مسلمؒ اور امام بخاریؒ اپنی کتاب میں یہ احتیاط بکثرت فرماتے ہیں تاکہ استاذ کی طرف کوئی لفظ ایسا منسوب نہ ہوجائے جو استاذ نے نہیں بولا، البتہ امام مسلمؒ اس مقصد کے لئے عموماً لفظ "یعنی" لاتے ہیں، اور امام بخاریؒ لفظ "وھو" لاتے ہیں، شیخینؒ کی اس احتیاط کا ذکر ہم اپنے مقدمے میں بھی کرچکے ہیں، (الموازنة بین الصحیحین کی بحث کے آخر میں)۔

قوله: "انه لیمنعني ان أحدثکم حدیثا کثیرا ..... الخ" (ص:۷ سطر:۳)

حضرت انسؓ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ میں تم کو زیادہ حدیثیں اس لئے نہیں سناتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:-

مَنْ تعمّد عليَّ کذبًا فلیتبوأ مقعده من النّار.

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کو تو "مکثرین في الحدیث" میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی روایت کردہ حدیثوں کی تعداد ۲۲۸۶ (بائیس سو چھیاسی) ہے[1]، اور "مکثر في الحدیث" اُس صحابی کو کہا جاتا ہے جس نے ایک ہزار یا اس سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہوں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو حدیثیں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھیں اگر وہ ساری بیان فرمادیتے تو ان کی مرویات کی تعداد کئی گنا ہوتی، لیکن جس حدیث کی یادداشت میں ان کو ذرا بھی تردد ہوا اسے روایت نہیں کیا، چنانچہ ایک مرتبہ اپنے ایک شاگرد "عتاب مولیٰ ھرمز" سے فرمایا بھی کہ:-

لو لا أنّي أخشیٰ ان اُخطیءَ لحدّثتک بأشیاءَ قالها رسول الله صلی الله علیه وسلم.[2]

یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں عذاب نار کی وعید "تعمُّدِ کذب" پر ہے، "خطاء في الروایة" پر نہیں، اور ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ ارادۃً تو جھوٹی روایت نہیں کرسکتے تھے، اندیشہ صرف خطاء یعنی بھول چوک کا تھا جس پر عذاب کی وعید نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کو اندیشہ تھا کہ "اِکثار في الروایة" سے کہیں

---

(۱) سیر أعلام النبلاء ج:۳ ص:۴۰۶، مسند الفان ومائتان وستة وثمانون. تهذیب الأسماء ج:۱ ص:۱۳۷، تحت ترجمة انس بن مالک، فروی ألفي حدیث ومائتین وستة وثمانین حدیثا.

(۲) مسند احمد بن حنبل ج:۲۰ ص:۱۹۶ رقم الحدیث: ۱۲۷۶۳، سنن الدارمي ج:۱ ص:۲۷ رقم الحدیث: ۲۳۱، باب اتقاء الحدیث عن النبي صلی الله علیه وسلم والتثبت فیه.

"خطاء فی الروایة" میں مبتلا نہ ہو جاؤں، اور چونکہ اِکثار ارادۃً ہوگا تو خطرہ تھا کہ ارادۂ اِکثار جو خطا فی الروایات کا سبب بنے گا وہ موجبِ اثم ہو جائے گا۔ اور جن دوسرے صحابہ کرامؓ کو اپنے حافظے پر اتنا اعتماد تھا کہ "اِکثار فی الروایة" سے بھی "خطاء فی الروایة" کا اندیشہ نہ تھا، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ تو انہوں نے اِکثار سے اجتناب نہیں کیا، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔[1]

قوله: "من كذب عليّ متعمدًا ..... الخ" (ص:۷، سطر:۴)

اس حدیث کو "متواتر" کہا گیا ہے، اس قول کو فتح الملہم میں "هو الصحيح" فرمایا ہے، اور مقدمہ فتح الملہم میں ہے کہ: "قال ابن الصلاح رواه اثنان وستون (۶۲) من الصحابة. وقال غيره: رواه اكثر من مائة نفوس. وقال النووي في شرح مسلم: رواه نحو مائتين. قال العراقي: ليس في هذا المتن بعينه ولكن في مطلق الكذب، والخاص بهذا المتن رواية بضعة وسبعين صحابيًا"۔[2]

علامہ نوویؒ نے بعض حفاظِ حدیث کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ۶۲ صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جن میں سب عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ اس حدیث کو بخاری و مسلم دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، (قاله النووي)۔[3]

یاد رہے کہ اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک ہر وہ روایت اور خبر "کذب" ہے، جو خلافِ واقعہ ہو خواہ قصداً ہو یا خطأً اور بھول چوک سے ہو، فرق صرف یہ ہے کہ قصداً ایسا کرنے پر عذاب ہے، خطا اور بھول پر عذاب نہیں۔

"باب النهي عن الحديث بكل ما سمع" (ص:۸)

امام مسلمؒ نے اس باب میں ایک اہم اُصول یہ بیان فرمایا ہے کہ آدمی جو بھی سن لے اسے روایت نہ کرنے لگے "للنهي عن الحديث بكل ما سمع" بلکہ تین چیزیں ملحوظ رہنی چاہئیں (یہ تین چیزیں ان اقوال و روایات کا لب لباب ہیں جو اس باب میں امام مسلمؒ نے بطورِ

---

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۳۴۵۔

(۲) مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۱۴، نیز ملاحظہ فرمایئے: مسند احمد بن حنبل، مسند انس بن مالک ج:۱۹ ص:۱۰۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۱۲۔

دلیل ذکر فرمائی ہیں):-

۱- ایک یہ کہ وہ روایت مجہول راوی کی نہ ہو۔

۲- دوسری یہ کہ ظنِ غالب اس کے صدق کا ہو۔

۳- تیسری یہ کہ کسی کے سامنے ایسی حدیث بیان نہ کی جائے جس کو وہ صحیح طریقہ سے سمجھ نہ سکے اور غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے۔

قوله: "کفیٰ بالمرء" (ص:۸ سطر:۲) باء زائد ہے، ای کفیٰ المرء، اور "کفی" کا فاعل "ان یحدث بکل .... الخ" ہے، اور اگلی روایت میں "بحسب المرء" ہے، اس میں بھی باء زائد ہے۔

"باب النهي عن الرواية عن الضعفاء .... الخ" (ص:۹)

قوله: "اعرف وجهه ولا أدري ما اسمعه .... الخ" (ص:۱۰ سطر:۴)

یعنی مجھے اس کا نام اور حال معلوم نہیں، میں تو اسے صرف چہرے سے پہچانتا ہوں، حضرت عبداللہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ مجہول کی روایت قبول نہ کی جائے، (کذا فی فتح الملهم)۔[1]

قوله: "یوشک ان تخرج فتقرأ علی الناس قرآناً" (ص:۱۰ سطر:۵)

یہاں "القرآن" کے بجائے نکرہ "قرآناً" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قرآنِ مجید مراد نہیں بلکہ ایسا کلام مراد ہے جسے وہ قرآن کی طرح پڑھیں گے، اور حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ: "ای تفسیر عنی غیر ما ارید به" یعنی وہ قرآن کی ایسی تفسیر کریں گے جو شرعاً مراد نہیں ہے تاکہ لوگوں کو گمراہ کریں، اس کی شرح میں اور بہت سے اقوال ہیں، کچھ "شرح نووی" میں اور کچھ "الحل المفهم" میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قوله: "بُشَیر" (ص:۱۰ سطر:۲) "بشر" کا مصغر ہے، اور بُشَیر مخضرمین میں سے ہیں۔[2] حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کرتے ہیں، "نسائی" اور "ابن سعد" نے ان کی توثیق کی ہے، یہاں ان کا جو واقعہ حضرت ابنِ عباسؓ کے بارے میں ذکر کیا گیا

---

(۱) ج:۱ ص:۳۵۷۔

(۲) سیر اعلام النبلاء، ج:۴ ص:۳۵۱۔

ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابنِ عباسؓ اس واقعہ کے وقت ان کے حال سے واقف نہ تھے، اس لئے ان کی روایات پر کان نہیں لگا رہے تھے۔(۱)

قولہ: "ترکنا الحدیث عنہ" (ص:۱۰ سطر:۸)

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے اس جملے سے منکرینِ حدیث کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابنِ عباسؓ حجیتِ حدیث کے قائل نہیں تھے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت کی مراد ترک علی الاطلاق نہیں، بلکہ صرف ان احادیث کا ترک مراد ہے جو قابلِ اعتماد طریقے سے نہ آئی ہوں، چنانچہ حضرت ابنِ عباسؓ ہی کا جو قول امام مسلمؒ نے اگلی سے اگلی روایت میں نقل فرمایا ہے اس میں "الا ما نعرف" کا استثناء اس معنی میں صریح ہے۔

قولہ: "الا ما نعرف" (ص:۱۰ سطر:۱۲) ای ما یوافق المعروف، او ما نعرف فیه إمارات الصحة وسمات الصدق، (کذا فی فتح الملهم)(۲)۔

قولہ: "ابن ابی مُلَیکة" (ص:۱۰ سطر:۱۲)

یہ عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکة ہیں، وکان إماما فقیها فصیحًا مفوّها، ان کی توثیق پر سب متفق ہیں، حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ حکومت میں ان کو طائف کا قاضی مقرر فرمایا تھا، خود ہی فرماتے ہیں کہ: "بعثنی ابن الزبیر علی قضاء الطائف فکنت أسأل ابن عباس رضی الله عنه." ۱۱۷ھ میں وفات ہوئی۔(۳)

قولہ: "سمعت المغیرة" (ص:۱۰ سطر:۱۲) بضم المیم وکسرها، هو المغیرة بن مقسم الضبی، (کذا فی شرح النووی)۔

قولہ: "لم یکن یصدق" (ص:۱۰ سطر:۱۶)

یہ دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک بفتح الیاء واسکان الصاد وضم الدال، یعنی بابِ نصر سے اور دوسرے بضم الیاء یعنی بابِ تفعیل سے۔ (نوویؒ)

قولہ: "الا من اصحاب" (ص:۱۰ سطر:۱۶)

---

(۱) تهذیب الکمال ج:۳ ص:۱۸۳ وطبقات ابن سعد ج:۷ ص:۲۲۳۔

(۲) ج:۱ ص:۳۶۰۔

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۶۱ وتهذیب الکمال ج:۱۵ ص:۲۵۶ وطبقات ابن سعد ج:۳ ص:۴۷۳۔

یہ "من" یا تو بیانِ جنس کے لئے ہے یا زائد ہے (نوویؒ)، یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد لوگوں کے حالات بدل گئے، حتیٰ کہ وہ حضرت علیؓ کے بارے میں خود ان کی روایات میں جھوٹ بولنے لگے، سوائے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کے کہ وہ حضرت علیؓ سے روایت کو ٹھیک ٹھیک نقل کرتے ہیں یا ان روایات میں ان کی تصدیق کی جاتی ہے، (کذا فی فتح الملہم نقلاً عن بعض المحشین)[1]۔

"باب بیان ان الاسناد من الدین .... الخ" (ص:۱۱)

قولہ: "من اھل مرو" (ص:۱۲) مَرْو غیر منصرف ہے "للعلمیة والتانیث" اور یہ خراسان کا عظیم شہر تھا، کذا فی فتح الملہم، خراسان کسی زمانے میں بہت بڑی ولایت تھی جو اَب کئی ملکوں ایران، افغانستان اور ترکمانستان وغیرہ میں بٹ گئی ہے، مَرو ترکمانستان کا مشہور شہر ہے، اور اب ترکمانستان کا دارالحکومت "اشک آباد" ہے۔

اس باب میں امام مسلمؒ نے اسناد کی اہمیت پر زور دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کا یہ مشہور ارشاد نقل فرمایا ہے کہ: "الإسناد من الدین، ولو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء."[2] (ص:۱۲) اور یہ کہ روایت صرف ثقات سے ہونی چاہئے۔

ایک مسئلہ یہ ارشاد فرمایا کہ راویوں کا ایسا عیب بیان کرنا جو ان میں موجود ہو غیبتِ محرّمہ میں داخل نہیں بلکہ تحفظِ دین کے لئے ضروری ہے، اور دلیل میں کثیر واقعات و روایات ذکر فرمائیں۔

نیز "کذب فی الحدیث" کی مختلف انواع اور نمونے مختلف واقعات کے ضمن میں بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ "کذب فی الحدیث" کبھی متن میں ہوتا ہے، کبھی اسناد میں، "کذب فی الاسناد" یہ کہ حدیث ایسے شخص کی طرف منسوب کردی جائے جس سے وہ منقول نہیں، اور "کذب فی المتن" کے سلسلے میں بعض لوگوں کا یہ حال نقل فرمایا ہے کہ بعض اوقات کوئی مضمون فی نفسہٖ صحیح ہوتا ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً ثابت نہیں ہوتا، بعض غیرمحتاط لوگ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کردیتے ہیں، یہ بھی "وضع

---

(۱) ج:۱ ص:۳۶۳۔

(۲) یہ مقولہ الجرح والتعدیل لابن أبي حاتم ج:۱ ص:۱۶ اور معرفة علوم الحدیث ص:۴۰ میں بھی مذکور ہے۔

الأحادیث" میں داخل ہے۔

قولہ: "فلا یؤخذ حدیثھم" (ص:۱۱ سطر:۳)

اہلِ بدعت کی روایت کے بارے میں ابنِ سیرینؒ نے اپنا یہی مذہب بیان فرمایا ہے، لیکن اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی ضروری تفصیل پیچھے "باب وجوب الروایة عن الثقات" کے تحت آچکی ہے۔

قولہ: "وبین القوم" (ص:۱۲ سطر:۳)

"قوم" سے مراد یا صحابہؓ ہیں یا اہلِ بدعت، قالہ السندی۔[1]

قولہ: "الحجاج بن دینار" (ص:۱۲ سطر:۷) یہ تبع التابعین میں سے ہیں[2]، لہٰذا ان کے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کم از کم دو واسطے یہاں محذوف ہیں، ایک تابعی کا، دوسرا صحابی کا، لہٰذا اس سند میں انقطاعِ کثیر موجود ہے، اسی انقطاعِ کثیر کو آگے حضرت عبداللہ بن المبارکؒ نے "مفاوِز تنقطع فیھا اعناق المطیّ" سے تعبیر فرمایا ہے۔[3]

قولہ: "لیس فی الصدقة اختلاف" (ص:۱۲ سطر:۷)

یعنی یہ حدیث تو قابلِ استدلال نہیں لیکن جو شخص اپنے والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان کی طرف سے صدقہ کرے کیونکہ اس کا فائدہ میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے، نماز اور روزہ میت کو پہنچ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جو اپنے مقام پر آئے گا۔

قولہ: "لانک ابن امامی ھدی ابن ابی بکر وعمر" (ص:۱۳ سطر:۲)

یہ (مقول لہ) القاسم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ ہیں، اور ان کی والدہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ ہیں، لہٰذا ددھیال سے یہ حضرت عمرؓ کے بیٹے یعنی پڑپوتے ہیں اور ننھیال سے حضرت ابوبکرؓ کے پوتے کے نواسے ہیں، فھو ابنھما جمیعًا۔[4]

قولہ: "صاحب بُھَیَّة" (ص:۱۳ سطر:۴)

"بُھَیَّة" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنے والی ایک خاتون تھیں، ابوعُقیل (بفتح العین) ان کے مولیٰ تھے، ابوعُقیل کو بہت سے محدثین نے ضعیف کہا ہے، بلکہ حافظ ابنِ

(۱) حاشیة السندی علی صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۳۔ (۲) حوالۂ بالا۔

(۳) کتاب الثقات لابن حبان ج:۶ ص:۲۰۵ میں طبقہ تبع تابعین کے اندر ان کے احوال بیان کئے گئے ہیں۔

(۴) فتح الملھم ج:۱ ص:۳۶۸۔

عبدالبرؒ کا کہنا تو یہ ہے کہ: "هو عند جميعهم ضعيف"، كذا في فتح الملهم۔[1] امام مسلمؒ نے یہاں ان کی روایت یا تو اس لئے ذکر فرمادی کہ ان کے نزدیک ان کی جرح مفسراً ثابت نہیں تھی، یا اس لئے کہ مقصود اس روایت سے محض استشہاد ہے، استدلال پچھلی روایتوں سے ہو چکا ہے (نوویؒ)، یا اس لئے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں بلکہ قاسم کا قول ہے، لہٰذا اس کی سند میں وہ پابندی نہیں فرمائی جو حدیثِ مرفوع میں کی جاتی ہے۔

قوله: "ليس بثبت" (ص ۱۳ سطر ۷) اى ليس ثقة، (كذا في فتح الملهم)۔[2]

قوله: "إنّ شهراً نزكوه" (ص ۱۳ سطر: ۷)

بابِ نصر سے ہے اور یہ لفظ "نَيْزَك" سے بنا ہے اور "نیزک" معرّب ہے فارسی لفظ "نیزہ" سے، اى طعنوه اي كانهم طعنوه بالنَّيْزَك۔[3]

قوله: "عباد بن كثير" (ص:۱۳ سطر ۹) یہ نیک اور زاہد تھے، وكان لا يضبط الحديث، (فتح الملهم)۔

قوله: "من تعرف حاله" (ص:۱۳ سطر:۹) يعني انت عارف بضعفه (قاله النوويؒ) او المراد انك تعرف حاله من الزهد والصلاح، (كما في فتح الملهم)۔[4]

قوله: "واذا حدث جاء بامرٍ عظيم" (ص ۱۳ سطر:۹) اى جاء بأحاديث منكرة واهية. (فتح الملهم)۔[5]

قوله: "حديث هشام حديثُ عمر بن عبدالعزيز" (ص:۱۴ سطر:۳)

دوسرا لفظ "حدیث" یا تو پہلے لفظ "حدیث" کا عطف بیان ہے، اس صورت میں یہ منصوب ہوگا، یا مبتدأ محذوف "هو" کی خبر ہے، اس صورت میں یہ مرفوع ہوگا، اور مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے استاذ عفان کی کتاب میں ہشام کی حدیث دیکھی جو اوپر جا کر عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی تھی، لہٰذا اسے "حدیث ہشام" بھی کہا جا سکتا ہے اور "حدیثِ عمر بن عبدالعزیزؒ" بھی۔

قوله: "قال هشام" (ص:۱۴ سطر:۳)

یہ اس حدیث کی سند کے ابتدائی حصے کا بیان ہے جو حسن بن علی الحلوانی نے اپنے استاذ عفان کی کتاب میں دیکھی۔

---

(۱) ج:۱ ص:۳۶۹، ۳۷۰۔ تهذيب الكمال ج:۲۳ ص:۳۹۶۔ (۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۱۔
(۳) فتح الملهم حوالۂ بالا۔ (۴، ۵) ج:۱ ص:۳۲۳۔

قوله: "سليمان بن الحجاج" (ص:۱۴ سطر:۶)

"هو" محذوف کی خبر ہے، یعنی عبداللہ بن المبارکؒ نے فرمایا کہ وہ سلیمان بن الحجاج ہیں۔

قوله: "انظر ما ضعتَ في يدک منه" (ص:۱۴ سطر:۶)

تا، کا فتحہ اور ضمہ دونوں جائز ہیں اور اس جملہ کا مقصود سلیمان بن الحجاج کی تعریف کرنا ہے، یعنی اس روایت کی قدر کرو کیونکہ سلیمان بن الحجاج جیسے پسندیدہ راوی کی روایت ہے۔

قوله: "صاحبَ الدمِ قدرِ الدرهم" (ص:۱۴ سطر:۷)

یہ رَوح بن غُطیف کی صفت ہے، اس نے ایک حدیث مرفوعاً روایت کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وتُعادُ الصلوة من قدرِ الدرهم" يعني من الدم، حالانکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک باطل اور بے اصل ہے، اس روایت کی وجہ سے روح بن غطیف کو "صاحب الدم قدر الدرهم" کہا جانے لگا (فتح الملهم)[1]۔

قوله: "عمَّن اقبل وادبر" (ص:۱۴ سطر:۸،۹) أي عن الثقات والضعفاء. قال ابومسهر الغسّاني "بقية ليست أحاديثه نقيّة فكن منها على تقية، (فتح الملهم)[2]۔

قوله: "الحارث الاعور" (ص:۱۴ سطر:۹) غالی شیعہ تھا۔ (نوویؒ)

قوله: "واخذ سيفه" (ص:۱۵ سطر:۳)

بظاہر یہ تلوار اٹھانا محض ڈرانے کے لئے تھا، قتل کے لئے نہیں، کیونکہ قتل بغیر قضائے قاضی کے جائز نہیں، واللہ اعلم۔

قوله: "المغيرة بن سعيد" (ص:۱۵ سطر:۳) رافضی کذاب تھا نبوۃ کا دعویٰ بھی کیا تھا۔ (فتح الملهم)[3]۔

قوله: "ابا عبد الرحيم" (ص:۱۵ سطر:۴) هو شقيق الضبي الكوفي القاص الذى سيأتي ذكره في الكتاب۔ (فتح الملهم)[4]۔

قوله: "الجرّاح بن مليح" (ص:۱۵ سطر:۸) یہ وکیعؒ کے والد ہیں، اور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، امام مسلمؒ نے ان کی یہ روایت اس وجہ سے لی ہے کہ یہ متابعت اور استشہاد کے طور پر ہے، استدلال کے لئے نہیں۔ (فتح الملهم بزيادة ايضاح)[5]۔

---

(۱) ج ۱: ص ۳۷۶، ۳۷۷۔ (۲) ج ۱: ص ۳۷۷۔
(۳،۴) ج ۱: ص ۳۷۹۔ (۵) ج ۱: ص ۳۸۳۔

قولہ: "یُصِرُّ علیٰ امر عظیم" (ص:۱۶ سطر:۱)

یہ حارث بن حصیرۃ "رجعۃ" کا عقیدہ رکھتا تھا، اور غالی شیعہ تھا، مگر ابنِ معین اور نسائی نے اس کو ثقہ کہا ہے، امام بخاریؒ نے "کتاب المزارعۃ" میں حضرت علیؓ کا ایک اثر اسی کا روایت کردہ تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (فتح الملهم)۔[1]

حافظ ابنِ حجرؒ "ھدی الساری" میں فرماتے ہیں کہ: شیعہ وہ ہے جو حضرت علیؓ کو (باقی) صحابہ سے افضل کہتا ہو، لیکن جو شخص حضرت علیؓ کو ابوبکر وعمر سے بھی مقدم سمجھتا ہو وہ "غالی شیعہ" ہے، اور اُسے "رافضی" کہا جاتا ہے اور اگر وہ "سب" یعنی ان کی بُرائی بھی کرتا ہو اور بغض کا اظہار کرتا ہو تو وہ "غالی رافضی" ہے، اور اگر "رجعت" کا عقیدہ رکھتا ہو تو وہ اور بھی سخت غالی ہے۔[2]

قولہ: "یتکفف الناس زمن طاعون الجارف" (ص:۱۶ سطر:۶)

اس کو طاعون الجارف اس لئے کہا گیا ہے کہ اس میں لوگوں کی اموات بہت کثرت سے ہوئی تھیں، موت کو جارف بھی کہتے ہیں، کیونکہ موت زمین سے لوگوں کا صفایا کردیتی ہے، "جرف" سے بنا ہے، بابِ نصر سے آتا ہے جس کے معنی ہیں جھاڑو دینا اور صفایا کرنا، علامہ نوویؒ نے یہ متعین کرنے کے لئے کہ یہ طاعون کس زمانے میں آیا تھا؟ اس زمانے میں ہونے والے کئی طاعونوں کا ذکر کیا ہے، اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ یا تو ۶۷ھ والا طاعون ہے یا ۸۷ھ کا۔[3]

اور یتکفف کے معنی ہیں ہاتھ پھیلا کر بھیک مانگنا۔

قولہ: "لا یعرض لشيءٍ من ھذا .... الخ" (ص:۱۶ سطر:۷)

یعنی علمِ حدیث سے اس کا کوئی تعلق طاعونِ جارف تک نہیں تھا۔

قولہ: "فواللہ ما حدثنا الحسن .... الخ" (ص:۱۶ سطر:۷)

مطلب یہ ہے کہ حسن بصری اور سعید بن المسیب جیسے جلیل القدر تابعین جو ابوداؤد اعمیٰ سے عمر میں بڑے ہیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ سے حاصل کرنے میں ان کی محنتیں اور علمِ حدیث میں اشتغال بھی ان کا کہیں زیادہ ہے، جب یہ بزرگ بھی کسی بدری صحابی سے حدیث براہِ راست نہیں سن سکے ــــ سوائے سعید بن المسیب کے کہ انہوں نے صرف ایک بدری صحابی سعد بن مالک (یعنی سعد بن ابی وقاصؓ) سے سماع کیا ہے ــــ تو جب ان بزرگوں کا یہ حال ہے تو ابوداؤد اعمیٰ

(۱) ج:۱ ص:۳۸۳۔ (۲) ھدی الساری ص:۴۵۹۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۶۔

اٹھارہ[۱۸] بدری صحابہ سے حدیثیں کیسے سن سکتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ جھوٹا اور کذاب ہے۔

قولہ: "قال ابو اسحاق ابراھیم .... الخ" (ص:۱۷ سطر:۱)

یہ امام مسلمؒ کے تلمیذ ہیں جنہوں نے صحیح مسلم کی روایت کی ہے، اپنے اس ارشاد میں وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ روایت انہوں نے ایک اور طریق سے بھی سنی ہے، جس میں امام مسلمؒ کا واسطہ نہیں آتا، ابواسحاق کا یہ عمل اصطلاح میں "استخراج" کہلائے گا، نیز اس طریق میں ایک خوبی یہ ہے کہ ابواسحاق کے اور نعیم بن حماد کے درمیان صرف ایک واسطہ محمد یحییٰ کا ہے جبکہ امام مسلمؒ کے طریق میں ابواسحاق اور نعیم کے درمیان دو واسطے ہیں، ایک امام مسلمؒ کا، دوسرا حسن الحلوانی کا۔ (نووی بزیادۃ ایضاح)۔[۱]

قولہ: "عمرو بن عبید یکذب فی الحدیث." (ص:۱۷ سطر:۲)

یہ محض معتزلی تھا۔ (نووی)۔[۲]

قولہ: "قال کذب واللہ عمرو" (ص:۱۷ سطر:۳)

یعنی یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے، خود امام مسلمؒ نے بھی اسے آگے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے، لیکن عمرو بن عبید اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے نقل کرنے میں جھوٹا ہے، کیونکہ یہ حدیث اس نے حسن بصری سے نہیں سنی، اور عوف بن ابی جمیلہ نے یہ بات جزم سے اس لئے کہی کہ عوف، حسن بصری کے کبار اصحاب میں سے ہیں، ان کو معلوم تھا کہ حسن بصری نے یہ حدیث روایت نہیں کی۔ (نووی)۔[۳]

قولہ: "الی قولہ الخبیث" (ص:۱۷ سطر:۴)

یعنی معتزلہ کا جو عقیدہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب دائرۂ اسلام سے خارج ہوجاتا ہے، عمرو نے اس باطل عقیدے کی تائید کے لئے اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے سنایا ہے، کیونکہ اُس علاقے میں حضرت حسن بصری کے معتقدین زیادہ تھے، معتزلہ کے اس باطل عقیدے پر مفصل بحث کتاب الایمان کے شروع میں آئے گی۔

قولہ: "ابی شیبۃ" (ص:۱۷ سطر:۹)

یہ مشہور امامِ حدیث ابوبکر بن ابی شیبہ کے دادا ہیں اور حدیث میں ضعیف قرار دیئے

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۷۔
(۲) حوالۂ بالا۔
(۳) حوالۂ بالا۔

گئے ہیں۔ (نووی)۔[1]

قولہ: "مزّق کتابی" (ص:۱۷ سطر:۱۰)

یعنی میرا یہ خط پڑھ کر اسے ضائع کر دینا، تاکہ مجھے ابوشیبہ کی طرف سے کوئی ضرر نہ پہنچ جائے۔ (نووی)۔[2]

قولہ: "ثنا الحکم عن یحییٰ .... الخ" (ص:۱۷ سطر:۱۴)

یعنی حسن بن عمارہ نے یہاں سند میں جھوٹ بولا ہے کہ حقیقت میں تو یہ حسن بصری کا قول ہے، مگر اس نے اسے یحییٰ بن الجزار کی روایت عن علی قرار دے دیا۔

قولہ: "حدیث العطارۃ" (ص:۱۸ سطر:۳)

یعنی وہ حدیث جس میں عطارۃ کا قصہ ہے، عطارہ ایک خاتون کا لقب ہے، جن کا نام حولاء تھا، (ویقال ان ھذہ العطارۃ ھی الحولاء بن تُویت)۔ اس حدیث کو زیاد بن میمون عن انس روایت کرتا ہے، اس میں ہے کہ حولاء حضرت عائشہؓ کے پاس آئیں اور اپنے شوہر کے بارے میں کچھ باتیں کیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زوج کے فضائل سنائے، یہ ایک طویل حدیث ہے اور غیر صحیح ہے، یہاں وہی قصہ مراد ہے۔ (نووی)۔[3]

توضیح اس مقام کی یہ ہے کہ نضر اور عبّاد دونوں معاصر ہیں، اور نضر حدیثِ عطارہ کو زیاد بن میمون عن انس روایت کرتے تھے، پس محمود نے اپنے شیخ ابوداؤد سے پوچھا کہ نضر نے ہمیں حدیث العطارۃ عن زیاد بن میمون عن انس سنائی ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ عبّاد نے بھی یہ حدیث عن زیاد عن انس روایت کی ہوگی، کیونکہ عبّاد اور نضر دونوں معاصر ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث آپ (ابوداؤد) نے عبّاد سے روایت نہیں فرمائی حالانکہ عبّاد سے آپ نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں؟

اور ابوداؤد کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ میرے شیخ عبّاد نے اس حدیث کی روایت اس لئے نہیں کی کہ اس کا راوی زیاد بن میمون جھوٹا راوی ہے۔ ابوداؤد نے زیاد کے جھوٹ کا

(۱) حوالۂ بالا۔ (۲) حوالۂ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۸، وکذا فی فتح الملہم ج:۱ ص:۳۹۳، وکذا اکمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۱ ص:۵۱، وکذا فی الاصابۃ ج:۷ ص:۵۹۲۔

واقعہ اس کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے بیان فرمایا۔(۱)

قولہ: "فانتما لا تعلمان؟" (ص:۱۸ سطر:۵)

ہمزہ استفہام تقریری محذوف ہے، یعنی کیا تم نہیں جانتے؟

قولہ: "سُوید بن عَقَلَة" (ص:۱۸ سطر:۶)

یہ عبدالقدوس کی غباوت کی ایک مثال ہے کہ وہ سند میں غَفلَة (بالغین المعجمة والفاء) کو "عَقَلَة" (بالعین المهملة و القاف) کہتا تھا۔

قولہ: "ان یتخذا الرَّوح عَرْضا" (ص:۱۸ سطر:۷)

یہ اس کی غباوت کی دوسری مثال ہے کہ وہ متنِ حدیث کو اس طرح غلط پڑھتا تھا کہ الروح (بضم الراء) کو بفتح الراء پڑھتا تھا، اور غرضا (بالغین المعجمة المفتوحة والراء المفتوحة) کو "عَرْضًا" (بالعین المهملة والراء الساکنة) پڑھتا تھا، جس کے کوئی معنی نہیں بنتے، جبکہ حدیث کے صحیح الفاظ یہ ہیں کہ: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنْ يُتَّخَذَ الرُّوحُ غَرَضًا" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی (ذی) روح کو (نشانہ بازی کے لئے) ہدف کے طور پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے (کیونکہ اس میں جاندار پر ظلم ہے)۔

قولہ: "تتخذ كَوَّةٌ في حائطٍ لِيدخل عليه الرَّوح" (ص:۱۸ سطر:۷)

یہ عبدالقدوس کی بناء الفاسد علي الفاسد کی مثال ہے کہ اس نے اپنی روایت کردہ حدیث کے الفاظ کا مطلب یہ بیان کیا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ دیوار میں کوئی روشن دان ہوا داخل ہونے کے لئے بنایا جائے" (العیاذ باللہ)۔

قولہ: "العین المالحة" (ص:۱۸ سطر:۸)

یہاں مہدی بن ہلال کو نمکین پانی کے چشمہ سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح نمکین پانی کا چشمہ بے کار ہوتا ہے اسی طرح اس کی روایات بے کار ہیں۔

قولہ: "فقرأه عليَّ .... الخ" (ص:۱۸ سطر:۹)

یعنی ابان بن ابی عیاش وہی حدیث مجھے سنا دیتا تھا، یعنی یہ دعویٰ کرتا تھا کہ یہ حدیث میں نے پہلے سے سنی ہوئی ہے، حالانکہ ابوعوانہ کو معلوم تھا کہ اس نے پہلے سے یہ حدیث نہیں سنی

(۱) حاشیة الحل المفهم ص:۱۹۔

تھی، مجھ سے سن کر یاد کی اور جھوٹا دعویٰ کر دیا۔

قولہ: "فما عرف منها الا شيئا يسيرا خمسة او ستة." (ص:۱۸ سطر:۱۰)

یہ خواب ابان بن ابی عیاش کی دروغ گوئی کے ایک قرینہ کے طور پر ذکر فرمایا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ محض اس خواب سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا، اس کا جھوٹ تو دوسرے واقعات اور دلائل سے ثابت تھا، خواب سے صرف اس ثابت شدہ حقیقت کی تائید کرنا مقصود ہے۔

کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ غیر نبی کا خواب شریعت میں حجت نہیں، چنانچہ جو سنت ثابت شدہ ہو اس کا ابطال خواب سے نہیں ہوسکتا، اور جو سنت ثابت شدہ نہ ہو اس کا اثبات خواب سے نہیں ہوسکتا۔

علمائے کرام کے اس اجماع پر اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے خلاف ہے کہ: "من رآني في المنام فقد رآني"[1] (یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اس نے واقعی مجھے ہی دیکھا ہے)۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب تو یہی ہے کہ اس کا دیکھنا صحیح ہے اور شیطانی دھوکا نہیں اور نہ ہی محض خیالی ہے، لیکن خواب کی حالت میں انسان کسی بات کو صحیح طریقہ سے سمجھنے اور یاد رکھنے کے قابل نہیں ہوتا، تو جو کچھ اس نے خواب میں سنا اور پھر اسے بیان کیا، اس پر ایسا اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے شریعت کا کوئی حکم ثابت ہوسکے، کیونکہ کسی روایت یا شہادت کے قابلِ قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ راوی یا شاہد، سننے یا دیکھنے کے وقت بیدار ہو، غفلت میں نہ ہو، اس کا حافظہ خراب نہ ہو، زیادہ بھولنے والا نہ ہو اور بات کو خلط ملط کرنے والا نہ ہو، اور سوئے ہوئے آدمی میں یہ صفات مفقود ہوتی ہیں، لہٰذا اس کی خواب کی روایت اس درجے میں قبول نہیں کی جاسکتی کہ اس سے حکم شرعی ثابت کیا جاسکے، اور کسی راوی کو جھوٹا یا سچا قرار دینا بھی ایک حکم شرعی ہے، لہٰذا وہ خواب کی روایت سے ثابت نہیں ہوسکتا۔

البتہ اگر کوئی خواب میں دیکھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے فعل کا حکم فرما رہے ہیں، جس کا مستحب ہونا شرعی دلائل سے پہلے سے ثابت ہے، یا کسی ایسی چیز سے منع فرما

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب اثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: ۱۱۰، و ايضًا كتاب التعبير، باب رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، رقم الحديث: ۶۵۹۲، وكذا صحيح مسلم، كتاب الرؤيا، رقم الحديث: ۴۲۰۵، ۴۲۰۶۔

رہے ہیں جس کا ممنوع ہونا شرعی دلائل سے ثابت ہوچکا ہے، یا مصلحت کے کسی ایسے کام کی ہدایت فرمارہے ہیں جس کا جواز پہلے سے ثابت ہے، تو ایسے خواب کے مطابق عمل کرنا بالاتفاق مستحب ہے، کیونکہ یہ ایسا حکم نہیں جو صرف خواب سے ثابت ہوا ہو، بلکہ شرعی دلیل سے پہلے سے ثابت تھا۔ (نووی بایضاح)۔[1]

قوله: "اكتب عن بقية .... الخ" (ص:۱۸ سطر:۱۱) اس کا حاصل یہ ہے کہ بقیہ کے مقابلے میں اسماعیل بن عیاش زیادہ ضعیف ہیں، مگر یہ صرف ابواسحاق الفزاری کی رائے ہے جو جمہور ائمہ حدیث کی رائے کے خلاف ہے۔

یحیٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: "اسماعیل بن عیاش ثقہ ہیں اور اہلِ شام کے نزدیک یہ بقیہ سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "ان کی جو روایتیں شامیین سے ہیں وہ زیادہ صحیح ہیں۔"

عمرو بن علیؒ فرماتے ہیں کہ: "ان کی جو روایتیں اپنے علاقے (شام) کے علماء سے ہیں وہ صحیح ہیں، اور جو روایتیں انہوں نے اہلِ مدینہ سے کی ہیں وہ قابلِ اعتماد نہیں، (لیس بشیء)۔

یعقوبؒ فرماتے ہیں: "هو ثقة عدل أعلم الناس بحديث الشام."

یحیٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: "اسماعیل کی جو روایتیں اہلِ شام سے ہیں ان میں وہ ثقہ ہیں، اور ان کی جو روایتیں اہلِ حجاز سے ہیں تو ان کے حفظ میں ان سے غلط ہوگیا ہے، کیونکہ ان کی کتاب (جس میں حجازیین کی روایتیں تھیں) ضائع ہوگئی تھی۔

ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ: "هو لين يكتب حديثه، ولا أعلم أحدا كف عنه الا أبا اسحاق الفزاري."

امام احمدؒ فرماتے ہیں: "هو أصلح من بقية فان لبقية أحاديث مناكير." (نوویؒ)۔[2]

قوله: "أتراه بُعِث بعد الموت .... الخ" (ص:۱۹ سطر:۴)

مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تو جنگِ صفین سے تقریباً پانچ

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۸، ۱۹۔ وكذا في تهذيب الكمال ج:۳ ص:۱۹۳۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تهذيب التهذيب ج:۱ ص:۲۶۳ تا ۲۶۵

سال قبل وفات پاچکے تھے، پھر وہ صفین کے موقع پر کیسے آسکتے ہیں؟ حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں "المعلی" نے جھوٹ بولا ہے، یعنی ابووائل کی طرف یہ قول غلط منسوب کیا ہے، کیونکہ ابووائل جیسا جلیل القدر عالی مرتبت تابعی یہ غلط بات نہیں کہہ سکتا کہ: "خرج علینا ابن مسعود بصفین." (نوویؒ)۔[۱]

قوله: "یُکَنّی الاسامی" (ص:۱۹ سطر:۱) یعنی جو راوی اپنے نام سے مشہور ہو اس کی کنیت کا ذکر کرتا ہے نام نہیں لیتا، "ویُسمّی الکنی" یعنی جو راوی اپنی کنیت سے مشہور ہو اس کا نام ذکر کرتا ہے، کنیت کا ذکر نہیں کرتا، یہ بھی تدلیس کی ایک قسم ہے، (نووی)۔[۲]

قوله: "قال (أی مالک) لو کان ثقة لرأیته فی کتبی" (ص:۱۹ سطر:۸) اس کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ امام مالکؒ نے ہر ثقہ راوی کی روایات لی ہیں، کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، مگر یہ ظاهر البطلان ہے، اس لئے اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے بلاد کا کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، اپنے بلاد کے ہر ثقہ راوی کی روایات (حتی الامکان) لی ہیں، اپنے بلاد کے کسی راوی کو اگر میں نے چھوڑا ہے تو اس کے غیر ثقہ ہونے کی وجہ سے چھوڑا ہے۔[۳]

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:-

۱:- ایک یہ کہ امام مالکؒ نے اپنے بلاد کے جس جس ثقہ راوی سے روایات لینے کا امکان تھا ان سب سے روایات لی ہیں، اور جن سے روایات لی ہیں وہ سب امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ ہیں، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک غیر ثقہ ہوں۔

۲:- دوسری یہ کہ اپنے بلاد کے جس معاصر راوی کو چھوڑا ہے، وہ امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ نہیں تھا، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ ہو۔

قوله: "لا تأخذوا عن أخی" (ص:۲۰ سطر:۲) یعنی زید بن ابی اُنیسة نے فرمایا کہ میرے بھائی سے حدیثیں نہ لینا، وہ بھائی یحییٰ بن ابی انیسة ہیں، اگلی روایت میں ان کا ذکر نام کے ساتھ آیا ہے۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ حوالۂ بالا، وکذا فی فتح المغیث للسخاویؒ ج:۱ ص:۱۷۹، وتدریب الراوی ص:۱۳۳۔

(۳) الحل المفهم ج:۱ ص:۲۰۔

قولہ: "وضعف یحیی بن موسی بن دینار" (ص:۲۰ سطر:۶) یہاں یحییٰ اور موسیٰ کے درمیان لفظ "بن" تمام نسخوں میں موجود ہے، مگر یقیناً غلط ہے، اور قابلِ حذف ہے، اور یہ غلطی بظاہر امام مسلمؒ کی نہیں بلکہ اس کتاب کو روایت کرنے والوں کی ہے۔ اور یحییٰ سے مراد یحییٰ بن سعید القطان ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ نے ضعیف قرار دیا ہے موسیٰ بن دینار کو، پس یحییٰ فاعل ہے اور موسیٰ مفعول بہ، (نووی)۔[1]

قولہ: "اذا قدمت علی جریر فاکتب علمه کُلَّهُ الا حدیث ثلاثة" (ص:۲۰ سطر:۷) حضرت عبداللہ بن المبارک کا یہ ارشاد یہاں نقل کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ بعض اوقات ایک راوی حافظ اور ثقہ ہوتا ہے لیکن بعض ضعفاء کی احادیث بھی روایت کردیتا ہے، مثلاً: جریر کہ حافظ اور ثقہ ہیں مگر انہوں نے کچھ روایتیں عُبیدة بن مُعَتِّب اور السریُّ بن اسماعیل اور محمد بن سالم سے بھی نقل کی ہیں، حالانکہ یہ تینوں اہلِ علم کے نزدیک متروک ہیں،[2] لہٰذا کسی بھی حافظ اور ثقہ کی روایت جو اس نے متروکین یا ضعفاء سے لی ہو وہ قبول نہ ہوگی۔

قولہ: "لمن تفهم وعقل مذهب القوم" (ص:۲۰ سطر:۹) یعنی اس شخص کے لئے جو قومِ محدثین کا طریقہ سمجھنے اور جاننے کا ارادہ کرے۔

قولہ: "فیما قالوا من ذلک وبینوا" (ص:۲۰ سطر:۹) "فیما .... الخ" جار مجرور مل کر "مذهب" سے متعلق اور "من ذلک" بیان ہے "ما قالوا" کا، اور "ذلک" اشارہ ہے "اخبارهم عن معائبهم" کی طرف (جو پچھلی سطر میں آیا ہے)، اور "بینوا" معطوف ہے "قالوا" پر، اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے اہلِ علم کا جو کلام متہمین کے بارے میں اور ان کے عیوب بیان کرنے کے بارے میں پیچھے ذکر کیا ہے، وہ ان لوگوں کے لئے کافی ہے جو محدثین کا مذہب سمجھنا اور جاننا چاہتے ہوں اُس کلام اور بیان کے بارے میں جو انہوں نے جرح رُواۃ کے سلسلے میں کیا ہے (اور وہ مذہب یہ ہے کہ لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لئے راویوں کا عیب ظاہر کرنا غیبتِ محرّمہ میں داخل نہیں بلکہ واجب ہے، اور جتنا عیب معلوم ہو اتنا ہی بیان کیا جائے، اس میں کمی بیشی سے اجتناب کیا جائے)۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۲۰، و کذا صیانة صحیح مسلم ص:۱۳۰۔

(۲) صرح به النووی رحمه الله فی الشرح ج:۱ ص:۲۰ من الأستاذ مدظلهم

باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن

اذا أمكن لقاء المعنعين ولم يكن فيهم مدلِّس (ص:۲۱)

اس باب میں امام مسلمؒ نے اپنا مذہب ذکر کیا ہے کہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت یعنی امکانِ لقاء موجود ہو اور راوی غیر مدلِّس ہو تو اس کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے، اور امام بخاریؒ کا نام لئے بغیر اس شخص پر شدید ردّ کیا ہے جس نے "اللقاء ولو مرة" کے ثبوت کی بھی شرط لگائی ہے، اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں، کچھ متفرقات آگے بھی بیان کریں گے۔

قوله: "بعض منتحلي الحديث" (ص:۲۱ سطر:۱)

انتحال کے معنی ہیں دوسرے کے شعر یا قول وغیرہ کو اپنی طرف منسوب کرنا، "منتحلي" منتحل کی جمع سالم ہے، اضافت کے باعث نونِ جمع ساقط ہو گیا ہے۔

ایک بڑا اِشکال

یہاں ایک بڑا اِشکال یہ ہوتا ہے کہ جس قول کے قائل پر یہاں امام مسلمؒ ردّ فرما رہے ہیں، مشہور یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا مذہب ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نعوذ باللہ امام بخاریؒ کو "منتحل الحديث" کہا جا رہا ہے، یعنی ایسا شخص جو علمِ حدیث تو نہیں رکھتا مگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ امام مسلمؒ سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اپنے ایسے جلیل القدر اُستاذ کو "منتحل الحديث" کہیں جس کے وہ آخر تک انتہائی معتقد رہے، اور جس کو وہ "امير المؤمنين في الحديث"[1] کہتے تھے۔

جوابات

اس اِشکال کا جواب علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے، حضرت گنگوہیؒ نے "الحل المفهم"[2] میں یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلمؒ کو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ جس قول کا وہ ردّ کر رہے ہیں وہ امام بخاریؒ کا مذہب ہے، بلکہ امام مسلمؒ کو یہ قول کسی ایسے شخص کی نسبت سے پہنچا ہوگا

---

(۱) روى ان مسلم بن الحجاج جاء الى محمد بن اسماعيل البخارى رحمهما الله، فقبل بين عينيه وقال: "دعني اقبل رجلك يا استاذ الاستاذين، وسيد المحدثين، وطبيب الحديث في عِلله." (فتح الملهم ص:۱۵۰)۔ رفیع۔

(۲) ج:۱ ص:۲۰۔

جو امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کا اہل نہیں تھا، اگر انہیں معلوم ہوتا کہ یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے تو اس مذہب سے اختلاف کے باوجود قائل کے بارے میں ایسے سخت الفاظ ہرگز استعمال نہ فرماتے۔

احقر کے ایک بہت ہی قابلِ احترام دوست جو ایک بہت عظیم الشان دارالعلوم میں استاذِ حدیث اور متبحر عالمِ دین ہیں، اور جن سے بحمد اللہ طلبہ اور عوام کو خوب دینی فائدہ حاصل ہو رہا ہے، انہوں نے یہ رائے قائم فرمائی ہے کہ جس مذہب کا رَدّ امام مسلمؒ فرما رہے ہیں، یعنی حدیث معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے "ثبوت لقاء ولو مرة" کا شرط ہونا یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے ہی نہیں، لہٰذا امام مسلمؒ، امام بخاریؒ کا رَدّ نہیں فرما رہے بلکہ کسی اور شخص کا رَدّ فرما رہے ہیں جو محدثین میں شمار کئے جانے کا اہل نہیں تھا، یہ رائے قائم کرنے کی ایک وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے حدیث معنعن کی بحث کے آخر میں جو سولہ[۱۶] مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن میں "لقاء ولو مرة" کی شرط مفقود ہے ان میں سے سات حدیثیں صحیح بخاری میں موجود ہیں، اگر امام بخاریؒ کے نزدیک "ثبوت لقاء ولو مرة" شرط ہوتا تو وہ انہیں اپنی صحیح میں درج نہ فرماتے، لہٰذا یہ مذہب امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کا نہیں تھا، بلکہ ادنیٰ درجے کے کسی محدث کا تھا، جس کا نام تاریخ میں محفوظ نہیں رہا، اور امام بخاریؒ کی طرف لوگوں کا ذہن اس وجہ سے ہو گیا کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس مذہب کی فی الجملہ رعایت کی ہے تاکہ ان کی کتاب بالاتفاق صحیح تسلیم کی جائے، جبکہ امام مسلمؒ نے صرف جمہور کا مذہب پیشِ نظر رکھا ہے اس شاذ مذہب کا اعتبار نہیں کیا۔

امام بخاریؒ نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی

ناچیز (محمد رفیع عثمانی) عرض کرتا ہے کہ امام مسلمؒ کی پیش کردہ سولہ[۱۶] مثالوں میں سے سات نہیں بلکہ آٹھ حدیثیں صحیح بخاری میں آئی ہیں لیکن ان میں سے ایک حدیث میں عبداللہ بن یزیدؓ (صحابیٔ صغیر) کا عنعنہ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ عنعنہ "لقاء ولو مرة" کے ثبوت کے بغیر اس لئے اپنی صحیح میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ عنعنہ صحابی کا ہے اور اختلاف صحابی کے عنعنہ میں نہیں بلکہ غیر صحابی کے عنعنہ میں ہے، کیونکہ صحابی کی تو مرسل (منقطع) روایت بھی بالاتفاق قبول کی جاتی ہے، پس اس کی معنعن روایت مطلقاً قبول ہوگی بالاتفاق۔ نیز ان آٹھ میں سے تین حدیثیں (نمبر ۲، ۳، ۴) قیس بن ابی حازمؒ کی

ہیں جو انہوں نے بصیغۂ "عن" حضرت ابومسعود انصاریؓ سے روایت کی ہے، مگر امام بخاریؒ نے ان میں سے ایک حدیث "ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت .... الخ" کی سند اس طرح بیان فرمائی ہے:

"عن قیس قال سمعت ابا مسعود یقول: قال النبی ﷺ"

اس سے معلوم ہوا کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابومسعودؓ سے ثابت ہے، لہٰذا ان تین حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا "ثبوت لقاء ولو مرۃ" کی شرط کے مطابق ہے، خلاف نہیں۔ اور ایک حدیث (نمبر ۵) "عن ربعی بن حراش عن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ" جو بخاری میں "ثبوت لقاء ولو مرۃ" کے بغیر آئی ہے وہ تعلیقاً آئی ہے، لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ تعلیقاً لانا چونکہ استشہاد کے لئے ہوتا ہے استدلال کے لئے نہیں، لہٰذا اس میں امام بخاریؒ نے اپنی شرط پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، نیز تین حدیثیں (نمبر ۶، ۷، ۸) جو صحیح بخاری میں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید الخدریؓ کے حوالے سے ہیں ان میں سے ایک میں سماع کی صراحت ہے، جب اس ایک روایت سے نعمان کا سماع ابوسعیدؓ سے ثابت ہوگیا تو یہ تینوں روایتیں بھی "لقاء ولو مرۃ" کی شرط کے خلاف نہیں، اس طرح ان آٹھ حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا امام بخاریؒ کے مذہب مشہور کے خلاف نہ رہا، لہٰذا ان آٹھ احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں "لقاء ولو مرۃ" کے ثبوت کی پابندی نہیں فرمائی، اور نہ اس پر استدلال درست ہے کہ "ثبوت لقاء ولو مرۃ" کی شرط امام بخاریؒ کے نزدیک نہیں ہے،[1] آگے ان آٹھ احادیث کے بارے میں مزید وضاحت اسی باب کے اواخر میں آئے گی، جہاں امام مسلمؒ نے ان حدیثوں کو ذکر فرمایا ہے۔

قولہ: "یقول" (ص:۲۱ سطر:۱) ہمارے سامنے کتاب صحیح مسلم کے جو نسخے ہیں ان میں اسی طرح ہے، یائے تحتانی کے ساتھ (صیغۂ مضارع)، لیکن دمشق کا نسخہ جو شرح نوویؒ کے ساتھ ٹائپ پر چھپا ہے، اور پاکستان میں جو نسخہ شرح "فتح الملہم" کے ساتھ چھپا ہے، ان دونوں

---

(۱) حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ بلقینیؒ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لئے "لقاء ولو مرۃ" شرط نہیں ہے، البتہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں اس کا التزام کیا ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: التتمۃ الثالثۃ من التتمات الخمس المحال الیہا فی التعلیق علی "الموقظۃ" للشیخ عبدالفتاح ابو غدۃؒ ص:۱۳۵ تا ۱۳۸)۔

میں یہ لفظ "بقولٍ" ہے، باء جارہ کے ساتھ اور یہی زیادہ صحیح ہے،[1] اور "قولٍ" یہاں ترکیب میں موصوف ہے، اور "لو ضربنا" سے "صحیحًا" تک جملہ شرطیہ بتاویل مفرد ہوکر اس کی صفت ہے، صفت موصوف مل کر مجرور ہیں باء حرف جار کے، اور جار مجرور مل کر متعلق ہیں "تکلّم" کے۔

قوله: "ضربنا" (ص ۲۰ سطر ۱) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: "هو صحيح وإن كانت لغة قليلة والمشهور الذى قاله الأكثرون "اضربت" بالألف."[2]

قال العبد الضعيف محمد رفيع العثماني: الذى قاله الامام مسلم هو موافق لقول الله تعالىٰ: "أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ."[3]

قوله: "إخمال ذكر قائله" (ص ۲۰ سطر ۲) أى اسقاطه والخامل الساقط، وهو بالخاء المعجمة (نووى)۔[4]

قوله: "سوء رؤيته" (ص ۲۱ سطر ۲) بفتح الراء وكسر الواؤ وتشديد الياء أى فكره (نووى)[5] یعنی اس کی بری سوچ یا غلط رائے۔

قوله: "لم يكن في نقله الخبر عمن روى عنه علم ذلك" (ص ۲۲ سطر ۱)

ہمارے یہاں متداول نسخے میں "علم ذلک" ہے، دوسرے نسخوں میں لفظ "علم" نہیں ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے،[6] اور "ذلک" اشارہ ہے "الخبر" کی طرف، اور جس نسخے میں "علم ذلک" ہے، اس کی توجیہ علامہ سندھیؒ نے یہ کی کہ علم کی اضافت "ذلک" کی طرف

---

(۱) اسی طرح صحیح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاضؒ کی شرح "اکمال المعلم بفوائد مسلم" اور امام أبی مالکیؒ کی شرح "اکمال اکمال المعلم" اور علامہ سیوطیؒ کی شرح "الدیباج" کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی "بقولٍ" یعنی باء جارہ کے ساتھ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) شرح صحيح مسلم للإمام النوويؒ ج:۱ ص:۲۱، وكذا فى الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج للامام السيوطيؒ ج:۱ ص:۱۳۰۔

(۳) الزخرف آیت:۵۔

(۴) بحوالہ بالا، وأيضاً اكمال اكمال المعلم للإمام أبيّ المالكيؒ ج:۱ ص:۳۰۔

(۵) شرح صحيح مسلم للإمام النوويؒ بحوالہ بالا، وأيضاً الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج ج:۱ ص:۱۳۱، واكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۔

(۶) صحيح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاضؒ کی شرح "اكمال اكمال المعلم بفوائد مسلم" اور علامہ سیوطیؒ کی شرح "الدیباج" کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی "علم" کا لفظ نہیں ہے۔

اضافت بیانیہ ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ: "علم جو کہ خبر ہے۔"[1]

قوله: "والأمر كما وصفنا" (ص:۲۲ سطر:۱) جملہ حالیہ معترضہ ہے اور ترجمہ اس کا یہ ہے کہ "معاملہ اسی طرح ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں" (کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو، یعنی امکانِ لقاء و سماع موجود ہو مگر "فعلية اللقاء" کا نہ ثبوت ہو، نہ نفی ہو)۔

قوله: "حجة" (ص:۲۲ سطر:۱) یہ "لم يكن" کا اسم مؤخر ہے، اور "في نقله الخبر" خبر مقدم۔

قوله: "مثل ما ورد" (ص:۲۲ سطر:۳) یعنی جس طرح بھی وارد ہو جائے، یعنی سماع جس طرح بھی ثابت ہو جائے یہ بظاہر كيف ما وَرَدَ کے معنی میں ہے، اور پیچھے جو فعل "يرِدَ" آیا ہے، اُس کے مفعولِ مطلق محذوف (وُرُودًا) کی صفت ہے۔

قوله: "دلالة بينة ان هذا الراوى .... الخ" (ص:۲۲ سطر:۳) یعنی اس پر واضح دلیل موجود ہے کہ اس راوی نے اپنے مروی عنہ سے ملاقات نہیں کی .... الخ۔

مثلاً یہ ثابت ہو کہ راوی اور مروی عنہ الگ الگ شہروں میں رہتے تھے، اور کبھی بھی اپنے شہر سے نہیں نکلے، یا راوی کا یہ اعتراف صراحۃً ثابت ہو کہ اس کا سماع مروی عنہ سے نہیں ہوا ہے، اور اس اعتراف کے وقت مروی عنہ کا انتقال ہو چکا ہو۔

قوله: "على الإرسال" (ص:۲۲ سطر:۹) یعنی انقطاع کے ساتھ۔ حدیث معنعن کی بحث میں امام مسلمؒ نے جہاں بھی لفظ "ارســــال" استعمال کیا ہے وہ مطلقاً انقطاع کے معنی میں ہے، یعنی سند کے اوّل یا آخر یا درمیان کے کسی راوی کو حذف کر دینا۔

قوله: "والمرسل" (ص:۲۲ سطر:۹) اصطلاحِ محدثین میں "حدیث مرسل" کی مشہور تعریف تو یہ ہے کہ: "ما رفعه التابعي الى النبي صلى الله عليه وسلم (أي ولم يذكر صحابيا)" اس تعریف کی رُو سے حدیث مرسل وہ ہے جس کی اسناد کے آخر میں انقطاع ہو کہ تابعی نے صحابی کا نام ذکر نہ کیا ہو، لیکن یہاں صرف یہ معنی مراد نہیں، بلکہ ہر وہ حدیث مراد ہے جس کی اسناد میں سے کسی ایک یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، خواہ یہ حذف اسناد کے اوّل میں ہو یا آخر میں یا درمیان میں، پس یہاں "مُرسَل" سے مراد "مُنقطِع" ہے على الاطلاق،

---

(۱) حاشية السندي على صحيح مسلم ج:۱ ص:۲۲۔

اور فقہ و اُصولِ فقہ میں "مرسل" کے یہی دوسرے معنی معروف ہیں، اگرچہ پہلے معنی میں اس کا استعمال (محدثین کے یہاں) زیادہ ہوتا ہے۔[1]

قوله: "في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة" (ص ۳۲ سطر ۹)

محدثین کا مذہب معروف یہی ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور اکثر فقہاء کرام کے نزدیک حدیثِ مرسل سے استدلال اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ راوی کو حذف نہیں کرتا، اور حنفیہ نے اس کے لئے کچھ اور بھی کڑی شرطیں عائد کی ہیں جن کی تفصیل مقدمۃ فتح الملہم میں علامہ ابن الہمامؒ کی کتاب "التحریر" سے نقل کی گئی ہے۔[2]

اور امام مسلمؒ نے اپنی مذکورہ بالا عبارت "اصل قولنا .... الخ" میں لفظ "أصل" کی قید بظاہر اس لئے لگائی ہے کہ مرسل احادیث کی بعض قسمیں جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت ہیں، مثلاً "مرسل صحابی" کہ اس میں ارسال کرنے والا صحابی ہوتا ہے، اس لئے وہ جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت اور متصل کے حکم میں ہے، اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمۃ فتح الملہم۔[3]

قوله: "لزمک أن لا تثبت اسنادًا معنعنا حتى ترى فيه السماع من أوله إلى آخره" (ص ۳۲ سطر ۱۱، ۱۲)

یہ جزاء ہے "فان كانت العلة .... الخ" کی، اور مطلب اس جملہ شرطیہ کا یہ ہے کہ اگر آپ نے ثبوت "لقاء ولو مرة" کی شرط اس وجہ سے لگائی ہے کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا امکان یعنی احتمال ہوتا ہے (اور آپ یہ احتمال ختم کرنا چاہتے ہیں) تو آپ پر لازم ہوگا کہ آپ کسی بھی حدیث معنعن کو قابلِ استدلال اور حجت قرار نہ دیں، کیونکہ جس راوی اور مروی عنہ کے درمیان ملاقات ثابت ہو، بلکہ کسی ایک یا زیادہ حدیثوں کا سماع بھی ثابت ہوجائے، تب بھی جب وہ راوی اس مروی عنہ سے کوئی اور حدیث بصیغۂ "عن" روایت کرے گا تو اس میں

---

(۱) مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۸۹، وكذا اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۴۱۔

(۲) دیکھئے: مقدمۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۹۰ تا ۹۳ (طبع کراچی)، یا ج:۱ ص:۸۰ تا ۸۱ طبع دمشق)۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: توجیہ النظر ج:۲ ص:۵۵۵ وظفر الأمانی ص:۳۴۳۔

(۳) حوالۂ بالا، نیز دیکھئے: مقدمۃ شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۷، واکمال اکمال المعلم ص:۴۲۔

انقطاع کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ امکان ہوگا کہ یہ حدیث اس نے مروی عنہ سے براہِ راست نہ سنی ہو بلکہ بالواسطہ سنی ہو، اور واسطے کو حذف کردیا ہو، یہ احتمال تو اسی وقت ختم ہوسکتا ہے کہ اسناد کے ہر راوی کا سماع اس کے مروی عنہ سے ہر حدیث میں صراحۃً ثابت ہوجائے، یعنی راوی ہر حدیث میں عن کے بجائے حدثنی یا حدثنا یا أخبرنی یا أخبرنا جیسے صیغے - جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہیں - استعمال کرے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ "اسناد معنعن" نہیں ہوگی، حالانکہ بحث "حدیث معنعن" کے بارے میں ہورہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا احتمال آپ کی شرط کے باوجود بھی باقی رہتا ہے، اتصال کا صرف ظنِ غالب حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ظنِ غالب اس شرط کے بغیر اس صورت میں بھی حاصل ہوجاتا ہے جبکہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرتِ محضہ ثابت ہوجائے، یعنی لقاء و لو مرّۃ کا ثبوت نہ ہو، اور اخبارِ آحاد میں ظنِ غالب ہی مطلوب ہے، پس جب مقصود آپ کی شرط کے بغیر حاصل ہوجاتا ہے تو آپ کی یہ شرط بے فائدہ قرار پائی، رہا اتصالِ سند کا یقین، تو وہ نہ آپ کی شرط سے حاصل ہوتا ہے نہ جمہور کی شرط (معاصرتِ محضہ) سے، اور وہ یہاں مطلوب بھی نہیں۔

قولہ: "وذلک" (ص:۲۲ سطر:۱۲) ای وتفصیل ذلک، او توضیح ذلک، یعنی "ذلک" سے پہلے اس کا مضاف "تفصیل" یا "توضیح" محذوف ہے۔

قولہ: "لمّا احبّ" (ص:۲۲ سطر:۱۴)

یہ مصنفؒ کے قول "لم یقلْ" (جو پچھلی سطر میں ہے) کا ظرف ہے۔[1]

قولہ: "ان ینزّل فی بعض الروایۃ" (ص:۲۲ سطر:۱۶)

یعنی کسی روایت میں اس کی اسناد نازل ہو کہ اپنے شیخ کی وہ روایت اس نے بالواسطہ سنی ہو (جب شاگرد اور شیخ کے درمیان کسی اور شخص کا واسطہ آجائے تو اسناد نازل ہوجاتی ہے، اور جب واسطہ بیچ میں نہ ہو، یعنی اُستاذ سے حدیث براہِ راست سنی ہو تو اسناد عالی کہلاتی ہے، اسی طرح اسناد میں راوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک واسطے جتنے زیادہ ہوں گے اسناد اتنی ہی نازل کہلاتی ہے، اور جتنے کم واسطے ہوں گے اتنی ہی عالی کہلاتی ہے) چنانچہ اسی "نزول فی الروایۃ" کی تشریح خود مصنف کے کلام میں آرہی ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الحل المفہم ج:۱ ص:۲۴۔

قوله:"فیسمعُ من غیرہ عنه بعضَ أحادیثه" (ص:۲۲ سطر:۱۴)

یہ "نزول في الروایة" کی تفسیر ہے، یعنی اپنے شیخ کی بعض احادیث کو وہ کسی اور شخص سے سنے جن کو وہ دوسرا شخص اس شیخ سے روایت کرتا ہو۔

قوله:"ثم یرسله عنهُ أحیانا ولا یسمّی من سمع منه" (ص:۲۲ سطر:۱۶)

یعنی پھر یہ راوی اپنے شیخ کی وہ حدیث جو اس نے بالواسطہ سنی تھی، انقطاع کے ساتھ روایت کرے یعنی اس واسطے کو حذف کر کے اپنے شیخ کی طرف (بصیغۂ عن) منسوب کر دے۔

قوله:"مستفیض" (ص:۲۲ سطر:۱۷) یعنی مشہور۔

چار مثالیں جن میں شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا

قوله:"عن هشام قال: "أخبرني عثمان بن عُروة عن عروة." (ص:۲۲ سطر:۱۹)

مصنفؒ نے شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پائے جانے کی کل چار مثالیں یہاں ذکر فرمائیں، یہ ان میں سے پہلی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ پچھلی روایت میں ہشام نے اپنے اور عُروہ کے درمیان "عثمان بن عروة" کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، جسے اس دوسری روایت میں خود ہشام ہی نے ذکر کیا ہے، حالانکہ ہشام نے دوسری بہت سی حدیثیں براہِ راست اپنے والد عروہ سے سن رکھی تھیں، معلوم ہوا کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان اگر فی الجملہ احادیث کا سماع ثابت بھی ہو تب بھی جب راوی بصیغۂ "عن" اسی مروی عنہ سے کوئی اور حدیث روایت کرتا ہے تو اس میں بھی انقطاع کا احتمال موجود ہوتا ہے، بلکہ یہاں مذکورہ مثال میں تو انقطاع کا وقوع بھی ثابت ہو گیا، یہی حال باقی تین مثالوں کا ہے جو آگے آرہی ہیں۔

قوله:"عن عُروة عن عَمرة عن عائشة" (ص:۲۲ سطر:۲۱)

یہ دوسری مثال ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کی پچھلی روایت میں عُروہ نے اپنے اور عائشہؓ کے درمیان "عَمرة" کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا۔

قوله:"أخبرني أبو سلمة أن عُمر بن عبدالعزیز أخبرہ أن عُروة أخبرہ أن عائشة أخبرته" (ص:۲۳ سطر:۱)

یہ تیسری مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ابوسلمۃ نے اپنے اور عائشہؓ کے درمیان ''عمر بن عبدالعزیز'' اور ''عروۃ'' کا واسطہ ہونے باوجود ان دونوں کو پچھلی روایت میں حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا، بلکہ یہاں تو دو واسطے حذف ہوئے ہیں۔

قولہ: ''عن عمرو عن محمد بن علی عن جابر'' (ص:۲۲ سطر:۲)

یہ چوتھی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں عمرو بن دینار اور حضرت جابرؓ کے درمیان ''محمد بن علی'' کا واسطہ ہے، جسے اسی حدیث کی پچھلی روایت میں عمرو بن دینار نے حذف کر دیا تھا، حالانکہ شرطِ بخاری یہاں بھی موجود ہے، یعنی عمرو بن دینار کا سماع حضرت جابرؓ سے دوسری روایات میں ثابت ہے۔

سوال:- یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس سے شارحینِ مسلم نے تعرض نہیں کیا، وہ یہ کہ پہلی مثال میں ہشام نے، دوسری مثال میں عروہ نے، تیسری مثال میں ابوسلمۃ نے، اور چوتھی مثال میں عمرو بن دینار نے اپنے اپنے اُستاذ کی حدیث کو بالواسطہ سنا تھا، اور جب روایت کیا تو یہ واسطہ حذف کر کے بصیغہ ''عن'' روایت کر دیا، تو اس عمل سے تو وہ مدلس ہوگئے، اور ان کا یہ عمل تدلیس ہوا، کیونکہ تدلیس کی تعریف جو حدیث معنعن کی بحث میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں، اس عمل پر صادق آتی ہے، حالانکہ ان چاروں حضرات کو مدلسین میں شمار نہیں کیا جاتا، چنانچہ ان کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے۔

جواب:- ناچیز نے یہ سوال فضیلۃ الشیخ عبدالفتاح ابوغدۃؒ کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ جب کوئی راوی اس طرح واسطہ حذف کر کے حدیث روایت کرے پھر اسی واسطے کو بیان بھی کر دے تو وہ مدلس نہیں رہتا، اور یہاں ان چاروں حضرات نے یہی کیا ہے۔

اور دوسرا جواب جو اِرسال اور تدلیس کے مسائل کی تحقیق سے واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ ایسا عمل کرنے والا اگر خود بھی ثقہ اور حافظ ہو، اور جس واسطے کو حذف کرتا ہے وہ بھی ہمیشہ ثقہ اور حافظ ہی ہو، یعنی حذف کرنے والے کی یہ عادت ہے کہ وہ غیر ثقہ واسطے کو حذف نہیں کرتا تو اس صورت میں اگرچہ تدلیس کی تعریف اس عمل پر صادق آتی ہے مگر وہ حکم میں تدلیس کے نہیں اور یہ عمل مذموم بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی قسم کی دھوکا بازی نہیں۔

چنانچہ امام بخاریؒ اپنی تعلیقات میں جب اپنے کسی اُستاذ کی ایسی حدیث بصیغہ ''عن''

رتے ہیں جو انہوں نے اُستاذ سے براہِ راست نہیں سنی بلکہ کسی واسطے سے سنی ہے اور واسطے کو حذف کردیتے ہیں، تو اس عمل پر بھی تدلیس کی تعریف صادق آتی ہے، مگر اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگتا کیونکہ بخاری خود امام ثقہ ہیں، اور جس واسطے کا نام حذف کرتے ہیں وہ بھی ہمیشہ ثقہ ہی ہوتا ہے، لہٰذا ان کو مدلسین میں شمار نہیں کیا جاتا۔

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ "تدلیس" "کذب" نہیں، بلکہ ابہام اور اجمال ہے، پس اگر یہ ابہام اور اجمال غیر ثقہ یا ضعیف راوی کو چھپانے کے لئے ہو، تو یہ دھوکا بازی ہے اور حرام ہے، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر کررہا ہے، اور اگر یہ ابہام اور اجمال محض اختصار کے لئے یا کسی اور مصلحت سے ہو اور اس میں ضعیف راوی کو نہ چھپایا گیا ہو تو یہ دھوکا بازی نہیں، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر نہیں کررہا ہے۔

چنانچہ یہاں امام مسلمؒ کی پیش کردہ چاروں مثالوں میں جو واسطے حذف کئے گئے وہ سب کے سب ثقہ ہیں، اور حذف کرنے والے چاروں حضرات کے حافظ وثقہ ہونے میں بھی کسی کو کلام نہیں، لہٰذا ان کے اس عمل پر تدلیس کی اصطلاحی تعریف صادق آنے کے باوجود اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگایا جاسکتا، اور نہ اسے مذموم کہا جاسکتا ہے۔[1]

قولہ: "لمکان الارسال فیہ" (ص:۲۳ سطر:۳) ہمارے (ہندی و پاکستانی) نسخوں میں اسی طرح ہے "لمکان"۔ اس صورت میں یہ جار مجرور "معتبرۃٌ" محذوف کے متعلق ہوکر خبر ہوں گے "کانت" کی، جو پچھلی سطر میں آیا ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ قائل موصوف (امام بخاریؒ) کے نزدیک اگر علت (عدم قبول حدیث کی) معتبر ہے بہ سبب مکان انقطاع کے، اور مکان انقطاع سے مراد "مظنۂ انقطاع" ہے یعنی وہ اسناد محل ہے اس کی کہ اس میں انقطاع ہو۔ لیکن مصر وشام اور بیروت کے نسخوں میں "امکان الارسال فیہ" ہے، اس صورت میں معنی ظاہر ہیں، لفظ "امکان" خبر ہوگا "کانت" کی اور منصوب ہوگا۔

قولہ: "فیخبرون بالنزول فیہ ان نزلوا، وبالصعود فیہ ان صعدوا" (ص:۲۳ سطر:۵،۶) یعنی اگر ان کی سند نازل ہو (کہ حدیث بالواسطہ سنی ہو) تو اسے بیان کردیتے

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمۃ فتح الملہم ص ۸۷، ۸۸، بحث "المرسل والمنقطع والمعضل والمعلق"، وص:۱۰۲، بحث "المرسل الخفی والمدلس"۔ علاوہ ازیں دیکھئے فتح المغیث للسخاویؒ ص:۱۶۹ تا ۱۷۵ (بحث التدلیس)، وایضاً جامع التحصیل فی احکام المراسیل للعلامۃ صلاح الدین علائیؒ

ہیں، یعنی اس واسطے کو سند میں ذکر کر دیتے ہیں، اور اگر ان کی سند عالی ہو (کہ حدیث واسطے کے بغیر براہِ راست سنی ہو تو) تو اسے بیان کر دیتے ہیں (یعنی ایسے صیغے سے روایت کرتے ہیں جو براہِ راست سماع پر دلالت کرتا ہے، مثلاً: "حدثنا" یا "حدثني" یا "اخبرنا" وغیرہ)۔ خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کی مذکورہ بالا عبارت میں "نزول" سے مراد بالواسطہ سماع ہے، اور "صعود" سے مراد بلا واسطہ سماع ہے۔

قوله: "كي تنزاح" (ص ۲۳ سطر:۸) اي تزول.

قوله: "فما ابتغي" (ص:۲۳ سطر:۹) بضم التاء وكسر الغين على ما لم يسم فاعله، هكذا في اكثر الأصول كما قاله النووي، یعنی پس طلب نہیں کیا گیا۔

چند حدیثیں جو شرطِ بخاری کے بغیر صحیح قرار دی گئیں

قوله: "ذالك" (ص:۲۳ سطر:۹) یہاں سے امام مسلمؒ ایسی روایتیں پیش فرما رہے ہیں جن کے راویوں اور مروی عنہم کے درمیان "ثبوت لقاء ولو مرة" کی شرط (بقول امام مسلمؒ کے) مفقود ہے، اس کے باوجود ائمہ حدیث نے ان کو صحیح اور قوی السند قرار دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث مُعنعن اس شرط کے بغیر بھی متصل کے حکم میں ہوتی اور صحیح قرار پاتی ہے، لہٰذا ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط درست نہیں اور بے فائدہ ہے۔

قوله: "ان عبدالله بن يزيد الأنصاري (الى قوله) وعن كل واحد منهما حديثا" (ص:۲۳ سطر:۹، ۱۰)

تمام نسخوں میں "وعن" ہے، یعنی عن سے پہلے واؤ ہے، لیکن اسے حذف ہونا چاہئے تھا، کیونکہ اس سے معنی بدل جائیں گے۔ (نووی)۔[1]

اشکال

حضرت عبداللہ بن یزید الانصاری نے جو حدیث حضرت ابو مسعود الانصاریؓ سے روایت کی ہے اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں دو جگہ نقل فرمایا ہے،[2] اس پر اشکال ہوتا ہے

(۱) شرح صحيح مسلم للامام النوويؒ ج:۱ ص:۲۳۔ وكذا في الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج ج:۱ ص:۱۲۷، وايضاً في اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۴۳۔

(۲) ایک كتاب الايمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة (ج:۱ ص:۱۳) میں، اور دوسرے كتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل (ج:۲ ص:۸۰۵) میں۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

کہ جب اس میں شرطِ بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے اسے اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

ناچیز کو اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے، جیسا کہ اس باب کے شروع میں بھی عرض کیا جاچکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن یزید الانصاری مذکور صحابی ہیں جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے یہاں صراحت کی ہے، ان کے اس **عنعنہ** کو امام بخاریؒ نے اس وجہ سے قبول کرلیا ہوگا کہ یہ صحابی کا عنعنہ ہے، اور امام بخاریؒ کے نزدیک **"لقاء ولو مرة"** کی شرط غیر صحابی کے لئے ہوگی، صحابہ کے لئے انہوں نے یہ شرط نہ رکھی ہوگی کیونکہ صحابی نے **عنعنہ** میں اگر واسطہ واقعۃً بھی حذف کردیا ہو تو وہ **"مرسل صحابي"** ہوگا جو جمہور محدثین کے نزدیک مقبول ہے اور بحکم متصل ہے۔[1]

قوله: "حتى نزلا الى مثل أبي هريرة و ابن عمر " (ص:۲۳ سطر:۱۵) نزول کے معنی ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ سند میں جتنے واسطے زیادہ ہوتے ہیں وہ سند اتنی ہی "نازل" کہلاتی ہے، لیکن یہاں نزول سے مراد یہ نہیں ہے، بلکہ بظاہر یہ مراد ہے کہ مروی عنہ کا درجہ دوسرے مروی عنہم سے نسبۃً کم ہو، جیسے یہاں ہے کہ أبو عثمان النهدی اور أبو رافع الصائغ کو سابقینِ اوّلین اکابر صحابہ کی صحبت ملی ہے اور اُن سے انہوں نے حدیثیں بھی روایت کی ہیں، اور صغار صحابہ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ و ابنِ عمرؓ کی صحبت بھی نصیب ہوئی، تو صغار صحابہ سے اگر یہ روایت کریں گے تو یہ سند باعتبار مروی عنہم کے درجے کے، کم درجے کی ہوگی۔

قوله: "وذويهما" (ص:۲۳ سطر:۱۵) أي أصحابهما.

یہ "ذو" بمعنی صاحب کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: "رجل ذو مال" أي صاحب مال (كذا في لسان العرب)[2] بظاہر یہاں "ذويهما" أي أصحابهما سے مراد وہ صحابہ کرام ہیں جو ان کی عمر کے یا ان کے درجے کے تھے۔[3]

---

(۱) مرسل صحابی کے بارے میں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مقدمة فتح الملهم ص:۹۱/۹۳،۹۲ تا ۹۸۔(من الاستاذ حفظهم الله)۔

(۲) لسان العرب ج:۵ ص:۱۱۔

(۳) كذا في التعليق على الحل المفهم ج:۱ ص:۲۶۔

قوله: "واسند قيس بن أبي حازم (الى قوله) عن أبي مسعود هو[1] الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أخبار" (ص:۲۴ سطر:۳،۲)

یہ تینوں حدیثیں صحیحین میں بھی آئی ہیں، صحیح بخاری میں ان کے الفاظ اس طرح ہیں:-

۱- عن قيس بن ابي حازم عن ابي مسعود الأنصاري قال: قال رجل: يا رسول الله! لا أكاد ادرك الصلوٰة مما يطول بنا فلان.... الخ.[2]

۲- عن قيس قال: سمعت أبا مسعود يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ان الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد.... الخ.[3]

۳- عن اسماعيل ثنى قيس عن عقبة[4] بن عمرو ابي مسعود قال: أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده نحو اليمن فقال: الايمان يمان ههنا.... الخ.[5]

پھر ویسا ہی اِشکال

یہاں بھی اِشکال ہوتا ہے کہ جب ان تین حدیثوں میں شرطِ بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے انہیں اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

اس کا جواب ان تین میں سے دوسری حدیث کی سند دیکھنے سے خود بخود حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس سند میں قیس بن ابی حازم نے "سمعت أبا مسعود" کہہ کر صراحت کر دی ہے کہ ان کا سماع حضرت ابو مسعود سے کم از کم اس ایک روایت میں ثابت ہے، پس امام بخاریؒ کی شرط ان تین حدیثوں میں مفقود نہ ہوئی۔

قوله: "أسند رِبعيُّ بن حِراش عن عمران بن حُصين عن النبي صلى الله

(۱) لفظ "هو" ہمارے ہاں متداول نسخے میں تو موجود ہے، البتہ جو نسخہ "اكمال المعلم بفوائد مسلم" ص:۱۸۳، "اكمال اكمال المعلم" ص:۲۵، اور "الديباج" ص:۱۳۹ کے ساتھ چھپا ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔

(۲) صحيح بخاری، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة ج:۱ ص:۱۹۔

(۳) صحيح البخاری، كتاب الكسوف، باب الصلوٰة في كسوف الشمس ج:۱ ص:۱۴۲،۱۴۱۔

(۴) عقبة بن عمرو یہ حضرت ابو مسعود الانصاری کا اسم گرامی ہے، کما فی شرح النووی ص:۲۳۔

(۵) صحيح البخاری، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم ج:؟ ص:۴۶۶۔

علیه وسلم حدیثین، وعن أبي بکرة عن النبي صلی اللّٰه علیه وسلم حدیثا"

(ص:۲۴ سطر:۴)

یہاں بھی وہی اِشکال ہے

رِبعي بن حِراش کی روایت جو حضرت ابوبکرہؓ سے ہے، اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں[1] متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، حالانکہ ربعی بن حراش کی ملاقات یا سماع حضرت ابوبکرہؓ سے ثابت نہیں، لہٰذا یہاں بھی وہی اِشکال ہوتا ہے کہ جب اس سند میں شرطِ بخاری مفقود ہے تو اسے صحیح بخاری میں جگہ کیسے مل گئی؟

اس کا جواب

اس کا جواب صحیح بخاری میں اس مقام کو تفصیل سے دیکھنے کے بعد ناچیز کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس طریق کو اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور تعلیقاتِ بخاری چونکہ استدلال کے لئے نہیں بلکہ محض استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، اور یہاں بھی یہ سند تعلیقاً استشہاد کے لئے لائی گئی ہے، لہٰذا ان میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، اس لئے ثبوت "لقاء ولو مرة" کی شرط کی بھی پابندی نہیں فرمائی، ہاں کسی مسند روایت میں اس شرط کے خلاف کرتے تو اعتراض ہوسکتا تھا، تعلیقات میں یہ اشکال نہیں ہوسکتا۔

قوله: "وأسند النعمان بن أبي عیاش عن أبي سعید الخدري ثلاثة أحادیث"

(ص:۲۴ سطر:۵)

علامہ نوویؒ کا ارشاد ہے کہ: ان تین میں سے دو حدیثیں صحیحین میں اور تیسری حدیث صرف صحیح مسلم میں آئی ہے۔

مگر ناچیز عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری کی مراجعت سے یہ صورتِ حال سامنے آئی کہ نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے تین روایتیں صحیح بخاری میں، اور چوتھی صرف صحیح مسلم میں آئی ہے، اس طرح نعمان کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کردہ حدیثوں کی تعداد چار ہوجاتی ہے۔

پھر اِشکال

یہاں پھر وہی اِشکال ہوتا ہے کہ جب نعمان بن ابی عیاش کا لقاء یا سماع حضرت

---

(۱) صحیح البخاري کتاب الفتن، باب "إذا التقی المسلمان .... الخ" ج:۲ ص:۱۰۴۹۔

ابوسعید خدریؓ سے ثابت نہیں تو شرطِ بخاری مفقود ہے، پھر امام بخاریؒ نے یہ تین حدیثیں اپنی صحیح میں کیسے درج فرمادیں؟

اس کا جواب

ناچیز اس کے جواب میں عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری میں ان تین حدیثوں کی سند جن صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، اس سے یہ اشکال خودبخود حل ہوجاتا ہے، یہ تین روایتیں صحیح بخاری میں اس طرح آئی ہیں:-

۱- حدثنا اسحاق بن نصر ثنا عبدالرزاق، انا ابن جريج، قال اخبرني يحيى بن سعيد وسهيل بن أبي صالح أنهما سمعا النعمان بن أبي عياش عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من صام يومًا في سبيل الله بعّد الله وجهه عن النار سبعين خريفًا.(۱)

۲- عن أبي حازم عن سهل بن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ان في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها." قال أبو حازم فحدثت به النعمان بن أبي عياش فقال: حدثني أبو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان في الجنة شجرة يسير الراكب الجواد المضمر السريع مائة عام ما يقطعها.(۲)

اس میں نعمان بن ابی عیاش نے "حدثني أبو سعيد" فرما کر صراحت کردی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہِ راست سنی تھی۔

۳- حدثنا عبدالله بن مسلمة قال: حدثنا عبدالعزيز عن أبيه عن سهل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان اهل الجنة ليتراءون الْغُرَف في الجنّة كما تَتَراءَوْنَ الكوكب في السماء. قال أبي فحدثت النعمان بن أبي عياش، فقال: أشهد لسمعت أبا سعيد يحدث ويزيد فيه: كما تراءون الكوكب الغارب في الأفق الشرقي والغربي.(۳)

(۱) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل الصوم في سبيل الله ج:۱ ص:۳۹۸۔

(۲) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار ج:۲ ص:۹۷۰۔

(۳) حوالۂ بالا۔

اس حدیث میں بھی نعمان بن ابی عیاش نے "اشھد لسمعت ابا سعید یحدث" فرما کر صراحت کردی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہِ راست سنی تھی۔

خلاصہ یہ کہ دوسری اور تیسری حدیث سے ثابت ہوا کہ نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، لہٰذا نعمان کی جتنی بھی معنعن روایتیں حضرت ابوسعیدؓ سے ہیں وہ سب شرطِ بخاری پر پوری اُترتی ہیں۔

خلاصۂ بحث

حاصلِ بحث یہ کہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ اُمور مستفاد ہوئے۔

۱- امام مسلمؒ نے یہاں جو سولہ[۱۶] مثالیں اس دعوے کے ساتھ پیش فرمائی ہیں کہ ان کے راویوں کا لقاء و سماع ان کے مروی عنہم سے ثابت نہیں، ان میں سے چھ[۶] روایتیں ایسی نکل آئیں جو امام مسلمؒ کے دعوے کے خلاف ہیں، تین[۳] روایتیں قیس بن ابی حازم کی حضرت ابوسعید انصاریؓ سے اور تین[۳] روایتیں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے۔

۲- ان مثالوں میں سے ایک یعنی پہلی مثال محلِ نزاع سے خارج ہے، کیونکہ اس میں صحابی عبداللہ بن یزید انصاریؓ کا عنعنہ حضرت ابومسعودؓ سے ہے، اور امام بخاریؒ کا اختلاف بظاہر صحابی کے عنعنہ میں نہیں۔

۳- ایک روایت جو ربعی بن حراش کی حضرت ابوبکرہؓ سے ہے، اسے صحیح بخاری میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بخاری نے تعلیقاً لی ہے، اور تعلیقات میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، کیونکہ وہ استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، استدلال کے لئے نہیں۔

۴- لہٰذا یہ آٹھ[۸] روایتیں جو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں درج فرمائی ہیں ان میں انہوں نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی، جیسا کہ پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا، یعنی چھ[۶] روایتوں کی وجہ امرِ اوّل میں بیان ہوئی، اور ایک روایت کی وجہ امرِ دوم میں، اور ایک روایت کی وجہ امرِ سوم تک۔

۵- لہٰذا ان آٹھ[۸] روایتوں کے صحیح بخاری میں درج ہونے سے اس پر استدلال درست نہیں کہ "ثبوت لقاء ولو مرۃ" کی شرط امام بخاریؒ نے لگائی ہی نہیں، واللہ اعلم۔

قولہ: "لم یحفظ عنهم سماع علمناه منهم" (ص:۲۲ سطر:۷) یہ بات امام مسلمؒ

اپنے علم کی حد تک فرما رہے ہیں، ورنہ پیچھے عرض کیا جاچکا ہے کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے، اور نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابو سعید خدریؓ سے ثابت ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

قوله: "يُعرِّج عليه" (ص:۲۴ سطر:۹،۱۰) اي يُلتفت اليه.[1]

قوله: "كِلاهما خَلْفًا" (ص:۲۴ سطر:۱۰) بسكون اللام بعدها فاء، یعنی ساقط، فاسد اور ردی۔ كذا في فتح الملهم والصحاح للجوهري.[2]

(۳) الصحاح للجوهري ج:۱ ص:۳۶۵۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: لسان العرب ج:۴ ص:۱۸۴۔

قوله: "سَلَفَ .... الخ" (ص:۲۴ سطر:۱۰) باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، بمعنی مضی مصدر سَلَفًا آتا ہے بفتحتين (كذا في الصحاح للجوهري)[3] سَلَفَ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو أحدٌ کی طرف راجع ہے، اور احدٌ ترکیب میں موصوف ہے اور سَلَفَ جملہ فعلیہ ہو کر بتاویلِ مفرد اس کی صفت۔

قوله: "خَلَفَ .... الخ" (ص:۲۴ سطر:۱۰) یہ بھی باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، اي تأخر .... تقول: خلفتُه اذا جئت بعده (كذا في الصحاح)[3] یہاں خَلَفَ کی ضمیر فاعل "من بعدهم" کی طرف راجع ہے۔ مصنفؒ کے قول "لم يقُلْه أحدٌ" سے یہاں تک کا ترجمہ یہ ہے کہ: یہ بات (جو قائل نے کہی ہے) کسی ایسے شخص نے نہیں کہی جو گزر چکا ہے اور اس کو منکر اور غلط قرار دے گا ہر وہ شخص جو بعد میں آئے گا، واللہ أعلم۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۹۔

(۲) فتح الملهم حوالۂ بالا، والصحاح للجوهري ج:۱ ص:۳۶۴۔ وكذا في "الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج" ج:۱ ص:۱۴۰۔ وكذا في اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۴۲۔

(۳) الصحاح للجوهري ج:۱ ص:۶۰۳، ولسان العرب ج:۹ ص:۳۳۱۔

كتاب الإيمان

صحیح مسلم میں "کتاب الایمان" خصوصی اہمیت رکھتی ہے، امام مسلمؒ نے اس میں ایسی احادیث کا جامع انتخاب فرمایا ہے کہ ان کو اگر اچھی طرح ذہن نشین کرلیا جائے تو ایمانیات سے متعلق تمام اُمور، بہت واضح ہوکر سامنے آجاتے ہیں، اور ان تمام شکوک وشبہات کا ازالہ ہوجاتا ہے جن کے باعث اُمت کے مختلف فرقوں میں اختلاف ہوا، اور متعدد فرقے گمراہ ہوئے۔

کتاب الایمان میں جو ابواب آرہے ہیں انہیں کما حقہ سمجھنے کے لئے پانچ مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

۱- ایمان اور اسلام کے لغوی واصطلاحی معنی، اور ہر معنی کے اعتبار سے دونوں میں نسبت۔

۲- اعمال جزءِ ایمان ہیں یا نہیں؟

۳- ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟

۴- تکفیرِ ملحدین۔

۵- مسئلۂ تقدیر۔

المسئلة الأُولىٰ

معنى الإيمان والإسلام لغةً والنسبة بينهما

لفظ "ایمان" امِنَ یَامَنُ سے مشتق ہے، امن کے لغوی معنی ہیں مامون ہونا، اور ایمان کے معنی ہیں مامون کردینا۔[1]

یقال:- امَنْتُ زَيْدًا اى جَعَلْتُهُ ذَا اَمْنٍ.

پھر لفظ "ایمان" تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب سے مامون کردیا جاتا ہے، البتہ جب یہ تصدیق کے معنی میں استعمال

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۲۲۳ وفیض الباری ج:۱ ص:۴۴ والمصباح المنیر للفیومی ص:۴۴۔

ہو تو اس کے صلہ میں کبھی با آتی ہے، کقولہ تعالیٰ: "یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ"[۱] اس لئے کہ تصدیق معنی اقرار واعتراف کو متضمن ہوتی ہے، اور اقرار واعتراف کے صلہ میں با آیا ہی کرتی ہے۔

اور کبھی اس کے صلہ میں لام آتا ہے، کما فی التنزیل: "قَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ."[۲] اس لئے کہ تصدیق اذعان اور انقیاد کے معنی کو بھی متضمن ہوتی ہے[۳] اور اذعان اور انقیاد کے صلہ میں لام آتا ہے۔

اور "اسلام" کے لغوی معنی ہیں: "گردن نہادن" یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا بالجوارح۔[۴]

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان اخص ہے اور اسلام اعم، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے، یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (بمعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہوسکتا ہے، زبان سے بھی اور جوارح سے بھی، چنانچہ لغۃً ہر مؤمن، مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم لغۃً مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لغۃً مسلم تو ہے مؤمن نہیں۔[۵]

الإيمان اصطلاحًا

اور اصطلاحِ شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ:-

هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا عُلِمَ مَجِيْءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٖ ضَرُوْرَةً، تَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَإِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ إِجْمَالًا.[۶]

(۱) البقرة آیت:۳۔ (۲) الشعراء آیت:۱۱۱۔

(۳) قاله الزمخشري في الكشاف تحت قوله تعالىٰ: "يؤمنون بالغيب" رقم الأية: ۳ سورة البقرة ج:۱ ص:۳۸۔

(۴) المصباح المنير للفيومي ص:۲۸۷ وتهذيب الاسماء واللغات ص:۱۵۳ ولسان العرب ج:۶ ص:۳۳۵، النبراس ص:۲۵۷۔

(۵) نقله الشيخ شبير احمد العثمانيؒ في فتح الملهم عن الغزاليؒ. ج:۱ ص:۳۲۶۔

(۶) نقله شيخ الاسلام شبير احمد العثمانيؒ في فتح الملهم عن العلامة الألوسي ونقل عنه أن هذا مذهب جمهور المحققين. (من الاستاذ حفظهم الله)۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: روح المعاني ج:۱ ص:۱۱۰ والنبراس ص:۳۴۹۔

''التصدیق'' سے مراد تصدیقِ لغوی ہے، یعنی ایمان میں شرعاً تصدیقِ لغوی ہی معتبر ہے، تصدیقِ منطقی کافی نہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ تصدیقِ منطقی تو صرف نسبتِ تامہ خبریہ کے یقین کو کہتے ہیں، اور تصدیقِ لغوی اس نسبتِ تامہ خبریہ پر یقین کرکے اسے ماننے کو کہتے ہیں، یعنی تصدیقِ منطقی صرف جاننا ہے بمعنی ''دانستن'' اور تصدیقِ لغوی جان کر ماننا ہے بمعنی ''گرویدن''، اور یہاں یہی مراد ہے۔(۱)

بما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ

''بہ'' کی ضمیر ''ما'' کی طرف راجع ہے اور ''ما علم .... الخ'' سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات ہیں اس قید سے وہ اُمور خارج ہوگئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے علاوہ ہیں۔

ضرورۃً:- یہ ''عُلِمَ'' کا مفعول مطلق ہے، اس لئے منصوب ہے، دراصل یہ ''عِلْمَ ضرورۃٍ'' تھا مضاف کو حذف کرکے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا اور ''عِلْمَ ضرورۃٍ'' سے مراد علمِ ضروری ہے، یعنی ایسا پختہ یقین جسے دفع کرنے پر آدمی قادر نہ ہو، خواہ وہ یقین بدیہی ہو یا نظر و استدلال سے حاصل ہوا ہو، آسان لفظوں میں اسے علمِ یقینی قطعی کہا جاتا ہے، اس قید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی وہ تعلیمات خارج ہوگئیں جن کا علم مکلفین کو یقینی قطعی درجہ کا حاصل نہیں ہوا، یعنی ان کا علم مکلفین کو صرف ظنِ غالب کے درجہ میں ہے، پس اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات کو نہ مانے جن کا صرف ظنِ غالب ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا، اگرچہ ان پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، کیونکہ عمل کے لئے ظنِ غالب بھی حجت ہے، جبکہ عقیدے کے لئے ظنِ غالب حجت نہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات کا ''علمِ ضروری'' حاصل ہونے کے دو ذریعے ہیں:-

۱- ایک براہِ راست سماع یا مشاہدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات ارشاد فرمائی یا فلاں فعل کیا، یہ ذریعہ صرف صحابہ کرامؓ ہی کو حاصل تھا۔

۲- دوسرا ذریعہ تواتر ہے، یعنی تواتر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل یا قول معلوم ہوجائے۔ ہمیں علمِ ضروری صرف اسی طریقہ سے حاصل ہوسکتا ہے، صحابہ کرامؓ کو دونوں

---

(۱) رُوح المعانی ج:۱ ص:۱۱۱ وفیض الباری ج:۱ ص:۳۷ والنبراس ص:۲۴۷۔

طریقوں سے حاصل ہوتا تھا۔

تواتر کی چار قسمیں ہیں:-

۱- تواتر بالاسناد۔ ۲- تواتر بالعمل۔

۳- تواتر فی القدر المشترک۔ ۴- تواتر الطبقة۔

ان میں سے ہر قسم سے علمِ ضروری حاصل ہوجاتا ہے۔

ان چاروں قسموں کی تشریح مقدمة فتح الملهم میں دیکھ لی جائے[1]، اور مزید تفصیل مطلوب ہو تو میرے رسالہ "فقہ میں اجماع کا مقام" میں دیکھی جائے[2]، بلکہ یہ تفصیل آگے بھی آجائے گی، (مسئلہ ثانیہ میں مذهب أهل السنة و الجماعة کے تحت)۔

تفصیلاً فیما علم تفصیلاً:- اس میں پہلا لفظ "تفصیلاً" منصوب ہے تمیز ہونے کی وجہ سے، اور یہ "التصدیق" کی تمیز ہے، ای التصدیق تفصیلاً، اور بعد میں آنے والا لفظ "تفصیلاً" مفعول مطلق ہے عَلِمَ سے، أی عَلِمَ عِلمَ تَفصِیلٍ، مضاف کو حذف کرکے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی جو تعلیمات تفصیل سے معلوم ہوگئیں ان کی تصدیق بھی تفصیلاً ضروری ہوگی۔

واجمالاً فیما عَلِمَ اجمالاً:- اس کی ترکیب بھی بعینہٖ "تفصیلاً فیما علم تفصیلاً" کی طرح ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تعلیمات اجمالاً معلوم ہوئی ہیں اُن کی تصدیق بھی اجمالاً کافی ہوگی۔

مثلاً ایک شخص نیا نیا مشرف باسلام ہوا، اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں سے قرآن کے بارے میں صرف اتنی آیات کا علمِ ضروری اُس وقت حاصل تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو اللہ کی کتاب قرار دیا ہے، قرآن کے بارے میں اس کا یہ علم اجمالی (اجمالاً) ہوا، وہ اتنی بات پر ایمان لے آیا تو اس کا قرآن پر ایمان بھی اجمالی ہوا، وہ اس وقت صرف اتنی ہی بات پر ایمان لانے کا مکلف تھا، پھر جو جو آیت اور قرآن کا جو جو علم اُس کے "علمِ ضروری" میں آتا گیا، یہ قرآن کے بارے میں اُس کا علمِ تفصیلی (تفصیلاً) ہوا، اب وہ اس تفصیل پر بھی ایمان لانے (اس کو ماننے) کا مکلف ہوگیا۔

---

(۱) ج:۱ ص:۱۳ تا ۱۵۔

(۲) نیز ملاحظہ فرمایئے: فیض الباری ج:۱ ص:۴۰۔

اس تعریف پر اِشکال ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس تعریف سے مختلف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ جبریل میں ارشاد فرمائی ہے کہ:-

ان تؤمن باللہ وملئکته و کتبه ورسله والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیره و شره .... الخ.[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ماہیتِ ایمان کی تعریف کی گئی ہے، اور حدیثِ جبریل میں ماہیت کی تعریف نہیں کی گئی بلکہ متعلقاتِ ایمان یعنی "مؤمَن بہ" بیان کیے گئے ہیں۔[2]

اگر کہا جائے کہ ٹھیک ہے، مگر حدیثِ جبریل میں "مؤمَن بہ" سات بیان کئے گئے ہیں، اور آپ کی تعریف میں مؤمَن بہ صرف ایک بیان کیا گیا ہے، "وھو ما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم به .... الخ." پس آپ کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "ما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم به .... الخ" میں وہ ساتوں چیزیں داخل ہیں جو حدیثِ جبریل میں بیان کی گئی ہیں، کیونکہ "ما علم" صیغۂ عموم ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات کو شامل ہے، اور ان میں یہ سات چیزیں بھی ہیں۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیثِ جبریل میں صرف اُمورِ سبعہ کو مؤمَن بہ قرار دیا گیا ہے، اور آپ کی تعریف میں عموم کے باعث مؤمَن بہ کے افراد بہت زیادہ ہوجاتے ہیں؟ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات جن کا علمِ ضروری حاصل ہو چکا ہے وہ تو سات سے بہت زیادہ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذرا سے تأمل سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ حدیثِ جبریل میں جن چیزوں کو مؤمَن بہ قرار دیا گیا ہے، ہماری تعریف میں بھی صرف انہیں چیزوں کو مؤمَن بہ قرار دیا گیا ہے، کوئی فرد اس سے زیادہ ہے نہ کم، کیونکہ حدیثِ جبریل میں ایمان بالرسل کا بھی ذکر ہے، جس میں ایمان بِنَبِیِّنا علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی داخل ہے، جن کی لائی ہوئی

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان .... الخ. رقم الحدیث: ۸، حدیثِ جبرائیل الفاظ کے قدرے فرق کے ساتھ صحیح البخاری (کتاب الایمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة، رقم الحدیث: ۵۰) میں بھی موجود ہے۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ج:۱ ص:۱۱۷ و فتح الباری ج:۱ ص:۱۵۷۔

تعلیمات میں سے قطعی طور پر ثابت شدہ کسی تعلیم کا اگر کوئی شخص انکار کرے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والا نہ ہوگا، لہٰذا "ایمان بالرسل" منتفی ہوجائے گا، پس معلوم ہوا کہ حدیثِ جبریل کا حاصل بھی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات پر ایمان لانا ضروری ہے۔

اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ پھر تو حدیثِ جبریل میں اتنا فرمادینا کافی ہوتا کہ: "ان تؤمن برسلہ" جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے اگر حدیثِ جبریل میں صرف اسی پر اکتفاء کرلیا جاتا تب بھی "مؤمَن بہ" کا بیان مکمل ہوجاتا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمت کی سہولت کے لئے باقی چھ چیزوں کو بھی ان کی اہمیت کی بناء پر بطورِ خاص ذکر فرمادیا، ورنہ ان چھ چیزوں پر ایمان لانا بھی درحقیقت ایمان بالرسل ہی میں داخل ہے، کیونکہ یہ چھ چیزیں بھی درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ان تعلیمات میں داخل ہیں جن کا علمِ ضروری ہم کو ہوچکا ہے۔

الإسلام اصطلاحًا

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

۱- ایک یہ کہ یہ پورے دین کا علَم ہے، کما فی قول اللہ تعالیٰ: "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا"(۱) وکما فی قولہ تعالیٰ: "اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ"(۲) اس معنی کے اعتبار سے ایمان اصطلاحی اور اسلام اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔

۲- اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں انقیادِ ظاہری، یعنی الاقرار باللسان والعمل بالجوارح، کیونکہ حدیثِ جبریل میں اسلام کی تعریف یہ فرمائی گئی ہے کہ:-

أن تشهد ان لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله وتقيم الصلوٰة وتؤتی الزكوٰة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا۔(۳)

اس تعریف میں شہادتین، عمل لسان ہے یعنی اقرار باللسان، اور باقی اعمال کا تعلق

(۱) المائدۃ آیت:۳۔ (۲) آل عمران آیت:۱۹۔

(۳) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان .... الخ، رقم الحدیث: ۸ وصحیح البخاری رقم الحدیث: ۵۰۔

جوارح سے ہے، خلاصہ یہ کہ اسلام عبارت ہے اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، اور یہ دونوں چیزیں انقیادِ ظاہری ہیں، یعنی اعمالِ ظاہرہ۔

برخلاف ایمان کے کہ وہ تصدیق بالقلب ہے، یعنی انقیادِ باطنی، نیز ایک حدیثِ مرفوع جسے امام احمدؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے، اس کی مزید تائید کرتی ہے، اس میں ارشاد ہے کہ:۔

الاسلام علانية والايمان في القلب.[1]

النسبة بينهما باعتبار المعنى الإصطلاحي الثاني

معلوم ہوا کہ دوسرے شرعی (اصطلاحی) معنیٰ کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تبـــایـن ہے، کیونکہ ایمان تصدیق ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے، اور اسلام اقرار اور عملِ ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآنِ حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:۔

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ ؕ[2]

لیکن یاد رہے کہ اگرچہ ایمان اور اسلام اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے مُتباین ہیں، لیکن شرعاً معتدبہ اور مفید ہونے کے لئے باہم فی الجملہ متلازم اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں، ہم نے "فی الجملہ" کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایمان اور اسلام میں تـلازم مـن كـل الوجوه نہیں بلکہ من بعض الوجوه ہے، یعنی ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اسلام کے اعمال میں سے صرف ایک خاص عمل شرطِ ایمان یا لازمِ ایمان ہے، اور وہ ہے اقرار باللسان، چنانچہ ایمان اس وقت تک مفید و معتبر نہیں جب تک اقرار اس کے ساتھ نہ ہو، اسی طرح اسلام بغیر ایمان کے مفید و معتبر نہیں (فی الآخرة) لیکن ایمان کا کوئی فرد اسلام نہیں، اور اسلام کا کوئی فرد ایمان نہیں، اور ظاہر ہے کہ دو متباین چیزیں باہم متلازم ہو سکتی ہیں، تباین اور تلازم میں کوئی منافات نہیں، کیونکہ تباین کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو،

---

(۱) مسند احمد ج:۱۹ ص:۲۷۴ رقم الحديث: ۱۲۳۸۱ ومسند ابی یعلی ج:۵ ص:۳۰۱ رقم الحدیث: ۲۹۳۲ وکشف الاستار ج:۱ ص:۱۹ رقم الحدیث ۲۰۔

(۲) الحجرات آیت:۱۴۔

اگر چہ وجود دونوں کا ساتھ ہو جیسے آفتاب اور دن، پس ایمان و اسلام ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتے مگر شخصِ واحد میں جمع ہو جاتے ہیں، چنانچہ جو شخص دل میں ایمان رکھتا ہو، اور زبان سے اقرار (شہادتین) بھی کرتا ہو، اس میں ایمان اور اسلام دونوں جمع ہوگئے۔[1]

ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے؟

یہ بات اُوپر معلوم ہو چکی ہے کہ ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اقرار باللسان شرط ہے جو اسلام کا ایک فرد ہے، اور اسلام کے مفید و معتبر ہونے کے لئے ایمان شرط ہے، مگر اس میں اتنی تفصیل ہے کہ ایمان اور اسلام کا ایک حکم دنیوی ہے اور ایک اُخروی، دنیوی حکم یہ ہے کہ جو شخص ان سے متصف ہو اس پر دنیا میں اَحکامِ المسلمین (مثلاً: وراثت، ولایت، قبولِ شہادت اور نماز میں اقتداء وغیرہ) جاری ہوں گے، اور اُخروی حکم یہ ہے کہ وہ مُخلَّد فی النار نہیں ہوگا۔ لقوله عليه الصلوٰة والسلام: "من قال لا اله الا الله دخل الجنة"[2] وقوله عليه الصلوٰة والسلام: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان".[3]

پس اقرار باللسان کا حکمِ اُخروی (مخلّد فی النار نہ ہونا) جاری ہونے کے لئے تو ایمان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ منافقین کا اقرار باللسان حکمِ اُخروی (نجات من الخلود في النار) کے لئے بالکل مفید و معتبر نہیں، البتہ دُنیا میں کسی کے قلب کا حال چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے جو شخص اقرار باللسان کرتا ہو، اور زبان یا عمل سے کفر ظاہر نہیں کرتا تو دُنیا میں اس پر اسلام کے اَحکام جاری ہوں گے اگر چہ درحقیقت اس کے قلب میں ایمان نہ ہو، (یعنی اگر چہ وہ منافق ہو)۔

ایمان کا حکمِ دُنیوی جاری ہونے کے لئے اقرار باللسان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ جس کے دِل میں ایمان ہو اور اس نے اقرار باللسان نہ کیا ہو تو اس پر اَحکامِ مسلمین

---

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۹۔

(۲) معجم الأوسط للطبراني ج:۳ ص:۳۶ رقم الحديث: ۲۳۲۶ ومعجم الكبير للطبراني ج:۷ ص:۴۸ رقم الحديث: ۶۳۳۸. یہ حدیث الفاظ کے فرق کے ساتھ متعدد کتبِ حدیث میں موجود ہے، بطورِ مثال ملاحظہ فرمائیے: صحيح البخاري، باب الثياب البيض، رقم الحديث: ۵۴۸۹ وصحيح مسلم رقم الحديث: ۹۴۔

(۳) سنن الترمذي رقم الحديث: ۲۵۹۸، باب منه من باب ما جاء أن النار نفسين، وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد.

دُنیا میں جاری نہ ہوں گے، اور آخرت میں جاری ہوں گے یا نہیں؟ تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے اقرار باللسان کسی عذرِ شرعی کی وجہ سے ترک کیا تھا، مثلاً: وہ گونگا تھا یا دِل میں ایمان لانے کے بعد فوراً مرگیا اور اقرار باللسان کی مہلت نہیں ملی، یا مہلت تو ملی مگر اقرار کی صورت میں جان کا خوف تھا اس لئے اقرار نہیں کیا، تو ان صورتوں میں بالاتفاق ایمان کا حکم اُخروی جاری ہوگا، یعنی وہ شخص مخلّد فی النار نہ ہوگا، اور اقرار کا نہ پایا جانا اس کے لئے مضر نہ ہوگا۔

اور جس نے مہلت وقدرت کے باوجود اقرار باللسان نہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱- ایک یہ کہ اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا، اس کے باوجود اقرار نہیں کیا، تو یہ کفر عناد ہے، ای فیما بینه وبین الله تعالٰی أیضًا کما هو کفر فیما بین الناس، اور ایسا شخص بالاتفاق مخلّد فی النار ہے اور اس کا ایمان مفید ومعتبر نہیں۔[۱] (ذکرہ العلامة ابن الهمامؒ)۔

۲- دوسری یہ ہے کہ اس سے مطالبہ ہی نہیں کیا گیا، مگر اس کے دِل میں یہ نیت تھی کہ مطالبہ کیا جائے تو اقرار کروں گا، ایسے شخص کے بارے میں اہل السنة والجماعة کے دو قول ہیں:-

۱- جمہور محدثین کے نزدیک اس کا ایمان معتبر نہیں، اور یہ شخص مُخلّد فی النار ہے۔

۲- حنفیہ اور بعض متکلمین مثلاً: امام اشعری وابومنصور ماتریدی کے نزدیک اس کا ایمان معتبر ہے، اور یہ شخص مُخلَّد فی النار نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے موافقین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:-

یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان.[۲]

نیز ایک دلیل یہ ہے کہ حدیثِ جبرئیل میں ایمان کے لئے صرف تصدیق کو کافی قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) والدلیل علیه ما رُوی عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمة سوداء فقال: یا رسول الله! ان علیّ رقبة مؤمنة فان کنت تری هذه مؤمنة فأعتقها، فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم: أتشهدین ان لا اله الا الله؟ قالت: نعم. قال: أتشهدین أنی رسول الله؟ قالت: نعم. قال: أتؤمنین بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم. قال: اعتقها! (رواه أحمد ورجاله رجال الصحیح) (من الأستاذ حفظهم الله).

نیز ابوطالب کی وفات کا جو واقعہ صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں آئے گا وہ بھی اس کی دلیل ہے، کیونکہ اقرار باللسان کا اُن سے مطالبہ کیا گیا، مگر انہوں نے اقرار نہ کیا، تو اُن کو کافر ہی قرار دیا گیا۔ رفیع

(۲) بحوالۂ بالا۔

ایمان اور اسلام میں تلازم کی تفصیل

خلاصہ یہ کہ اسلام اور ایمان میں معنی لغوی کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اور معنی شرعی کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہے مع التلازم۔ البتہ بعض نصوص سے شبہ ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف یا تساوی ہے، مثلاً: حضرت لوط علیہ السلام کے واقعہ میں سورۃ الذاریات (رکوع ۲) میں ارشاد ہے:-

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝[1]

یہاں مؤمنین اور مسلمین دونوں کا مصداق حضرت لوط علیہ السلام اور ان کے ساتھی ہیں، جس سے شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت تساوی ہے، لیکن جواب ظاہر ہے کہ شخصِ واحد میں اسلام اور ایمان کا اجتماع تلازم کی وجہ سے ہے نہ کہ نسبت تساوی کی وجہ سے، اور دوسرے الفاظ میں جواب یوں بھی ہوسکتا ہے کہ تباین، ایمان اور اسلام کی حقیقت میں ہے، مؤمن اور مسلم میں نہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ قراءت اور کتابت میں تباین ہے مگر قاری (بالقوۃ) اور کاتب (بالقوۃ) میں تباین نہیں۔

اور بعض احادیث سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے: "وهو ما رواه أحمد والطبراني عن رجل من الأنصار أنه صلى الله عليه وسلم سئل: أي الأعمال أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: ايمان بالله. (هذا في الصحيح)[2] وقيل: اى الاسلام أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الايمان. (رواه أحمد[3] والطبراني من حديث عمرو بن عبسة).

کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اعم ہے اور ایمان اخص، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اسلام کے لغوی معنی مراد ہیں، یعنی فرمانبرداری (خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا

---

(۱) الذّٰریٰت آیت: ۳۵، ۳۶۔

(۲) صحيح البخاري، باب من قال: انّ الايمان هو العمل، رقم الحديث: ۲۶ وصحيح مسلم، باب كون الايمان بالله تعالٰى أفضل الأعمال، رقم الحديث: ۲۵۸، ۲۶۰۔

(۳) مسند أحمد بن حنبل، مسند عمرو بن عبسة ج: ۲۸ ص: ۲۵۱ رقم الحديث: ۱۷۰۲۷، نیز ملاحظہ فرمایئے: مصنّف عبدالرزاق ج: ۱۱ ص: ۱۲۷ رقم الحديث: ۲۰۱۰۷۔

بالجوارح) جو ایمان سے أعم ہیں، کیونکہ ایمان صرف اس فرمانبرداری کا نام ہے جو تصدیق بالقلب کی صورت میں ہو، پس لغوی معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان أخص۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے، اور تقریرِ عبارت یہ ہے کہ: "أيُّ لوازم الاسلام أفضل؟" یا "أيُّ لوازم الأعمال أفضل؟"۔

المسئلة الثانية

العمل جزء من الايمان ام لا؟

اس مسئلہ میں مسلم فرقوں کا شدید اختلاف ہے، جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معرکۃ الآراء بن گیا ہے، اس میں مشہور مذاہب چھ ہیں۔

۱- **جهمية**:[۱] کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف عِلم ہے بمعنی دانستن، یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کا یقین، مثلاً: یہ یقین کرنا کہ اللہ ایک ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، وغیرہ وغیرہ، ان کے نزدیک نسبتِ تامہ خبریہ کو یقین سے جاننا ہی ایمان ہے، ماننا یا زبان سے اقرار کرنا یا اعضاء سے عمل کرنا جزءِ ایمان نہیں، خلاصہ یہ کہ یہ تصدیقِ منطقی کو ایمان کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک تصدیق لغوی ایمان ہے، یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کو یقین سے جان کر اس کو ماننا، اور شریعت میں یہی معتبر ہے۔

۲- **كـرّامية**:[۲] کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان ہے مگر ان کے اس مذہب میں کچھ تفصیل ہے جو آگے بیان ہوگی۔

۳- **مـرجئة**:[۳] کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے، یعنی تصدیق لغوی، یعنی ماننا اور وہی مطلقاً مُنجي من دخول النار ہے، اقرار باللسان اور اعمال کا کوئی دخل

---

(۱) نسبة الى جهم بن صفوان وهو أوّل من اخترع هذا المذهب الباطل. (مقدمة فتح الملهم ص:۷۵) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) اصحاب أبي عبدالله بن كرّام وهم قائلون بالتجسّم لله سبحانه وتعالى ويثبتون له تعالى جهة الفوق دون غيره من الجهات، ويقولون أنه تعالى فوق العرش (كذا في الملل والنحل بهامش الفصل والملل ج:۱ ص:۱۴۴)۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۳) دراصل یہ مذہب "مـزدک" سے چلا تھا، جو اسلام سے کچھ پہلے ایران میں تھا، موجودہ زمانہ کے کمیونسٹوں کو بھی "مزدکی" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اباحتِ مطلقہ کے قائل ہیں۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

نجات و عدمِ نجات یا ثواب و عقاب میں نہیں، پس جس طرح کفر کے ساتھ کوئی طاعت مفید نہیں، اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں۔(۱)

۴- چوتھا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو مُرجئہ کے مذہب کی بالکل ضد ہے، ان کے نزدیک ایمان تین اُمور سے مرکب ہے: تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالأرکان، چنانچہ مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک خارج من الایمان ہے، پھر وہ کفر میں داخل ہوگیا یا نہیں؟ خوارج کے نزدیک کفر میں داخل ہوگیا، معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو نکل گیا کفر میں داخل نہیں ہوا، پس یہ ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ کے قائل ہیں جس کا نام انہوں نے "فِسق" رکھا ہے، ان کے نزدیک انسانوں کی تین قسمیں ہیں: ۱-مؤمن۔ ۲-فاسق۔ ۳-کافر۔

معتزلہ اور خوارج اس پر متفق ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ خارج من الاسلام اور مخلد فی النار ہے۔

۵- جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ: "الایمان ھو التصدیق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالأرکان۔"

یہ مذہب بظاہر معتزلہ اور خوارج کے موافق معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے، دونوں مذہب صرف لفظوں میں متفق ہیں معنی ومراد میں نہیں، آگے تفصیل سے واضح ہوجائے گا۔

۶- جمہور متکلمین اور حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت وہی ہے جو مسئلۂ اُولیٰ میں تفصیل سے معلوم ہوچکی ہے، یعنی: "ھو التصدیق بما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ ضرورۃً، تفصیلًا فیما عُلِمَ تفصیلًا واجمالًا فیما عُلِمَ اجمالًا۔"(۲)

اس تعریف کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مذہب نعوذ باللہ مرجئہ کے مطابق ہے، لیکن حقیقۃً ہمارا مذہب اُن سے بہت مختلف ہے، اس لئے کہ ہم اقرار باللسان کو اگرچہ جزءِ ایمان نہیں کہتے، لیکن فی الجملہ شرطِ ایمان یا لازمِ ایمان کہتے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے گزرچکی ہے، اور مرجئہ نہ جزوِ ایمان قرار دیتے ہیں، نہ شرطِ ایمان، نہ لازمِ ایمان۔ اور دوسرا فرق یہ

---

(۱) ایمان کے بارے میں ان تمام مذاہب کی تفصیل اور ان کی تردید کے لئے ملاحظہ فرمایئے: المسامرۃ بشرح المسایرۃ ص:۳۳۰ والملل والنحل ج:۱ ص:۶۴، ۱۱۵، ۱۶۸، ۲۲۲ وشرح المقاصد ج:۵ ص:۱۷۵ وشرح المواقف ج:۸ ص:۳۷۶ وشرح فقہ اکبر لمُلّا علی القاری ص:۲۵۰ وفضل الباری ج:۱ ص:۲۳۵۔

(۲) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

ہے کہ مرجئہ، عمل بالجوارح کو بالکل بیکار اور لغو قرار دیتے ہیں، جبکہ ہمارے نزدیک عمل اگرچہ جزءِ ایمان نہیں لیکن عمل پر نجاتِ کلّی کا مدار ہے، چنانچہ مرتکبِ کبیرہ ہمارے نزدیک مستحقِ عذاب ہے، اور نیکوکار مؤمن مستحقِ ثواب ہے۔

ایمان کی تعریف میں محدثین اور متکلمین کے درمیان جو اختلاف بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ محض تعبیر کا فرق (نزاعِ لفظی) ہے جو ایک مصلحت پر مبنی ہے، حقیقت میں دونوں کا مذہب ایک ہے، تفصیل آگے آئے گی، اور مصلحت کا بیان بھی وہیں ہوگا۔

الردُّ علی الجهميّة

جهمية کی دلیل یہ ہے کہ علم سے مراد تصدیقِ منطقی ہے، جو دو تصوروں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کے یقین سے عبارت ہے، مثلاً: الله واحد، محمد رسول الله ان دونوں جملوں میں مبتداء اور خبر کے درمیان جو نسبتِ تامہ خبریہ ہے اس کا یقین کر لینا تصدیق ہے، اور ایمان کی حقیقت تمام اہلِ لغت نے تصدیق ہی کو قرار دیا ہے، حتی کہ جمہور متکلمین بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں، لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ایمان یقین کا نام ہے۔

جواب یہ ہے کہ تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی میں فرق ہے، تصدیقِ منطقی تو دو تصوروں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کا علم (یقین) ہے بمعنی ''دانستن'' یعنی ''جاننا''، اس میں صرف علم (یقین) ہوتا ہے انقیادِ قلبی (ماننا) نہیں ہوتا، اور تصدیقِ لغوی اس سے اخص ہے، جس کی حقیقت اس نسبت کو جان کر مان لینا ہے، یعنی تصدیقِ لغوی صرف جاننا نہیں، بلکہ ماننا ہے جو انقیادِ قلبی ہے (بمعنی گرویدن) اور تصدیقِ لغوی بعینہٖ تصدیقِ شرعی ہے، مثلاً ابوطالب اور قیصرِ روم دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برحق ہونے کا علم حاصل تھا، یعنی وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کو یقین سے جانتے تھے لیکن مانتے نہیں تھے، چنانچہ ان کو تصدیقِ منطقی تو حاصل تھی، تصدیقِ لغوی اور شرعی حاصل نہ تھی، اس لئے ان کے کفر پر جمہور اہلِ سنت والجماعۃ کا اتفاق ہے۔

ہمارے دلائل

۱- انسان ایمان کا مکلف ہے، اور تکلیف اُمورِ اختیاریہ کی ہوتی ہے، اگر ایمان کی حقیقت محض علم کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان اَمرِ اضطراری کا بھی مکلف ہو، اس لئے کہ

علم بسا اوقات اضطراری طور پر بھی حاصل ہوجاتا ہے، جیسے مشاہدہ وغیرہ سے، معلوم ہوا کہ ایمان صرف جاننے کا نام نہیں بلکہ ماننے کا نام ہے، اور ماننا فعلِ اختیاری ہے، اضطراری نہیں۔

۲- جہمیۃ کے مذہب پر لازم آئے گا کہ ھِرقل قیصرِ روم اور ابوطالب کو مؤمن قرار دیا جائے، کیونکہ ان دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین تھا، بخاری شریف کی حدیث سے ھرقل کا اظہارِ یقین[۱] اور ابوطالب کے قول سے کہ: "ولقد علمتُ بأنّ دينَ محمدٍ من خيرِ أديانِ البرية."[۲] اظہارِ یقین معلوم ہوتا ہے، حالانکہ احادیثِ صریحہ سے ان کا کافر ہونا ثابت ہے۔

۳- قرآنِ کریم سے صریح طور پر ثابت[۳] ہے کہ فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کی حقانیت کا علم تھا، سورۂ بنی اسرائیل میں ارشاد ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے کہا:-

لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ هٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَصَآئِرَ ۚ وَاِنِّیْ لَاَظُنُّكَ يٰفِرْعَوْنُ مَثْبُوْرًا ۝[۴]

مگر اس کے باوجود وہ بنصِ قرآنی کافر ہے، اور جہمیۃ کے مذہب پر اس کا مؤمن ہونا لازم آتا ہے۔

۴- عہدِ رسالت کے اہلِ کتاب یہود و نصاریٰ جو مشرف باسلام نہیں ہوئے، ان کے بارے میں قرآن نے خبر دی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت اور رسالت سے واقف تھے، اس کے باوجود قرآنِ حکیم میں جابجا انہیں کافر قرار دیا گیا، مثلاً ارشاد ہے:-

اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ۖ وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ ۝[۵]

---

(۱) صحيح البخاري، باب بدء الوحي، رقم الحديث: ۷۔

(۲) الاصابة في تمييز الصحابة ج:۴ ص:۱۱۶، القسم الرابع ترجمة أبي طالب.

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلا نعتیہ قصیدہ ابوطالب نے کہا ہے، اُسی کے دو شعر یہ بھی ہیں:

ودعوتني وزعمتَ أنّك صادق	وصدقتَ فيه وكنتَ ثَمّ أمينًا
وعرفتُ دينك لا محالة أنّهُ	من خيرِ أديانِ البرية دينًا

(۴) آیت:۱۰۲۔ من باب نصر ثبر، ثبورا، ای هلك واهلك، كذا في المنجد ويزيده ما في معارف القرآن ج:۵ ص:۵۴۷، وكذا في لسان العرب ج:۴ ص:۹۸۔ (من الأستاذ مدظلهم)۔

(۵) البقرۃ آیت:۱۴۶۔

نیز ارشاد ہے:-

فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ فَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ ۝ (۱)

سورۂ انعام میں ارشاد ہے:-

اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ۘ اَلَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ۝ (۲)

اور جهمية کے مذہب پر ان اہلِ کتاب کو مؤمن ماننا پڑے گا، وهو باطل۔

۵- قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے: "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا" (۳)

اس میں بتایا گیا ہے کہ فرعون اور اس کے ہم نوا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی آیات پر یقین رکھتے تھے مگر ہٹ دھرمی سے انکار کرتے تھے، مانتے نہ تھے، اسی لئے ان کو کافر قرار دیا گیا۔

۶- پیچھے اہلِ لغت کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ ایمان تصدیقِ قلبی کو کہتے ہیں، جو لغۃً جان کر مان لینے کا نام ہے، اگر اس کا مصداق تصدیقِ منطقی کو قرار دیا جائے تو اس کو معنی لغوی سے تصدیقِ منطقی کی طرف منقول ماننا پڑے گا، جس کی کوئی دلیل نہیں، اور ظاہر ہے کہ قرآن منطقی اصطلاحات میں نازل نہیں ہوا، لغتِ اہلِ عرب میں نازل ہوا ہے، جب تک معنی لغوی سے منقول ہونے کی دلیل نہ ہو اسے لغوی معنی پر ہی محمول کیا جائے گا۔

الرَّدُّ على الكرَّامية

پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ عام طور سے ان کا مذہب مطلقاً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے، مگر علامہ شہرستانی نے "المـلـل والـنـحـل" میں صراحت کی ہے کہ ان کا یہ مذہب علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ تفصیل ہے کہ جس نے اقرار باللسان کیا اور تصدیقِ قلبی نہیں کی، وہ دنیا میں تو حقیقۃً مؤمن ہے، چنانچہ اس پر مؤمن کے سب احکام جاری ہوں گے، لیکن آخرت میں وہ مخلد فی النار ہے۔ (۴)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر تو کرامیہ اور اہلِ سنت کا مذہب ایک

---

(۱) البقرة آیت:۸۹۔ (۲) الأنعام آیت:۲۰۔

(۳) النمل آیت:۱۴۔ (۴) الملل والنحل ج:۱ ص:۱۶۸۔

ہوگئی، اس لئے کہ اہلِ سنت والجماعۃ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ شخص مخلد فی النار ہے، لیکن دُنیا میں اس پر احکامِ مسلمین جاری ہوں گے۔

جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، وہ یہ کہ کرامیہ ایسے شخص کو دُنیا میں حقیقۃً مؤمن قرار دیتے ہیں، اور اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک وہ دُنیا میں بھی حقیقۃً کافر ہے، آخرت میں بھی، مگر چونکہ دُنیا میں اس کے دِل کا حال معلوم نہیں، اس لئے مجبوراً اس پر احکامِ دنیویہ مسلم کے جاری کرتے ہیں۔ ثمرۂ اختلاف یہ نکلے گا کہ ایسا شخص اگر کسی مسلمان رشتہ دار کی میراث حاصل کرے یا مسلمان عورت سے نکاح کرے، پھر اعتراف کرے کہ مورث کے انتقال یا میرے نکاح کے وقت میرے دِل میں تصدیق نہیں تھی، بعد میں تصدیق پیدا ہوئی، تو کرامیہ کے مذہب پر اس کو میراث کا مال اپنے پاس رکھنا جائز ہوگا اور تجدیدِ نکاح کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک یہ شخص تصدیقِ قلبی سے پہلے بھی دُنیا میں حقیقۃً مؤمن تھا، اور اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک اس کو میراث واپس کرنا واجب ہوگا اور تجدیدِ نکاح ضروری ہوگی، کیونکہ مُورِث کی موت اور اپنے نکاح کے وقت یہ حقیقۃً مؤمن نہیں تھا، ان کا استدلال کن دلائل سے ہے؟ صراحۃً معلوم نہیں ہوسکا۔

اس مذہب کے اِبطال پر چند دلائل یہ ہیں:۔

۱۔ اس مذہب پر لازم آئے گا کہ تمام منافقین کو دُنیا میں حقیقۃً مؤمن کہا جائے، حالانکہ قرآنِ کریم میں ان کے کفر کی صراحت کی گئی ہے، سورۂ بقرہ میں ارشاد ہے:۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۝[1]

سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:۔

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ[2]

سورۂ توبہ میں ارشاد ہے:۔

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ ۭ اِنَّهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ[3]

چنانچہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو چونکہ منافقین متعین طور سے معلوم تھے، اس لئے وہ

(۱) البقرۃ آیت:۸۔ (۲) المائدۃ آیت:۴۱۔ (۳) التوبۃ آیت:۸۴۔

ان پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کا لحاظ رکھتے تھے کہ جب حذیفہؓ (کسی مشکوک شخص) کی نمازِ جنازہ میں حاضر نہ ہوں تو خود بھی شریک نہ ہوتے تھے۔[۱]

۲- اس مذہب کے بطلان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں صراحت ہے کہ محلِ ایمان قلب ہے، ارشاد ہے:- "اُولٰٓئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ."[۲]

سورۂ حجرات میں ارشاد ہے:- "وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ ط"[۳]

اور کرّامیۃ کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ محلِ ایمان لسان بھی ہو، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۳- تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان لغۃً تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر ایمان کی حقیقت اقرار باللسان کو قرار دیا جائے تو ایمان کا معنیٰ لغوی سے اقرار باللسان کی طرف منقول ہونا لازم آئے گا، جس کی کوئی دلیل موجود نہیں، واللہ اعلم۔

دلائل المُرجِئة والرَّدُّ علیهم

مرجئۃ کا استدلال مندرجہ ذیل اور ان کی ہم معنی آیات سے ہے:-

۱- فَمَنْ یُّؤْمِنْ بِرَبِّهٖ فَلَا یَخَافُ بَخْسًا[۴] وَّلَا رَهَقًا[۵] O[۶]

۲- وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖٓ اُولٰٓئِکَ هُمُ الصِّدِّیْقُوْنَ ق وَالشُّهَدَآءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ ط لَهُمْ اَجْرُهُمْ وَنُوْرُهُمْ ط[۷]

۳- لَا یَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَیO الَّذِیْ کَذَّبَ وَتَوَلّٰیO[۸]

۴- کُلَّمَآ اُلْقِیَ فِیْهَا فَوْجٌ سَاَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ اَلَمْ یَاْتِکُمْ نَذِیْرٌO قَالُوْا بَلٰی قَدْ جَآءَنَا نَذِیْرٌ فَکَذَّبْنَا[۹]

---

(۱) ذکرہ شیخ الاسلام شبیر احمد العثمانیؒ عن الغزالیؒ فی فتح الملہم ج:۱ ص:۲۲۱، وانظر ایضًا فی اسد الغابۃ ج:۱ ص:۵۷۳، فی ترجمۃ حذیفۃ بن الیمانؓ۔

(۲) المجادلۃ آیت:۲۲۔ (۳) الحجرات آیت:۱۴۔

(۴) حق (اجر) میں کمی۔

(۵) رهقا: زبردستی ذلت ورسوائی (معارف القرآن ج:۸ سورۃ الجن) من الاستاذ مدظلہم۔

(۶) الجن آیت:۱۳۔ (۷) الحدید آیت:۱۹۔

(۸) اللیل آیت:۱۵، ۱۶۔ (۹) الملک آیت:۸، ۹۔

پہلی تین آیت سے ان کا استدلال واضح ہے، چوتھی آیت میں ان کی وجہ استدلال یہ ہے کہ "کُلَّمَآ اُلْقِیَ فِیْهَا فَوْجٌ" عام ہے، معلوم ہوا کہ جہنم میں جو بھی داخل ہوگا وہ مکذِّب ہوگا، غیر مکذِّب جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔

جواب ان دلائل کا یہ ہے کہ پہلی دونوں آیتوں میں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے، یعنی ایمانِ کامل، اور تیسری آیت میں "یَصْلٰی" سے مراد محض دخولِ نار نہیں بلکہ خلود فی النار ہے، اور "صَلْیٌ" کے لغوی معنی اس تأویل کے مؤید ہیں، کیونکہ "صَلْیٌ" اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی گڑھے میں آگ دہکائی جائے اور اس کے بیچوں بیچ کسی بکری وغیرہ کو بھوننے کے لئے رکھ دیا جائے،[1] اور ظاہر ہے کہ اس اشدیت کے ساتھ آگ میں جلانا اسی وقت ہوتا ہے جب اس سے جانور کو زندہ نکالنا مقصود نہ ہو۔ اور چوتھی آیت میں "فَوْجٌ" سے مراد "فَوْجٌ مِنَ الْکُفَّارِ" ہے، جس کا واضح قرینہ اسی آیت میں ان کا اقرار "فَکَذَّبْنَا" ہے۔

مذکورہ بالا تأویلات کی دلیل وہ آیات و احادیث کثیرہ ہیں جو عملی گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کے عذاب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً یہ آیاتِ قرآنیہ:-

۱- اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ؕ وَسَیَصْلَوْنَ سَعِیْرًا۝[2]

۲- وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُوْنَهَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ۝[3]

۳- اَلَآ اِنَّ الظّٰلِمِیْنَ فِیْ عَذَابٍ مُّقِیْمٍ۝[4]

۴- وَمَنْ جَآءَ بِالسَّیِّئَةِ فَکُبَّتْ وُجُوْهُهُمْ فِی النَّارِ ؕ[5]

اگر کہا جائے کہ جس طرح آپ نے ہماری پیش کردہ عمومات میں تأویل کی کہ ان کو مخصوص معنی پر محمول کردیا، اسی طرح ہم بھی آپ کی پیش کردہ اِن عمومات کو مخصوص معنی پر محمول کرکے یوں کہہ سکتے ہیں کہ: "اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی" اور "اَلَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" سے مراد کفار ہیں، اور "ظّٰلِمِیْنَ" سے مراد بھی کفار ہیں اور "سَیِّئَة" سے مراد کفر ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری پیش کردہ عمومات تمہاری پیش کردہ عمومات سے معارض

(۱) لسان العرب ج: ۷ ص: ۳۹۹۔ (۲) النساء آیت: ۱۰۔ (۳) التوبة آیت: ۳۴۔
(۴) الشوریٰ آیت: ۴۵۔ (۵) النمل آیت: ۹۰۔

ہیں، رفع تعارض کے لئے لامحالہ کسی ایک جانب تخصیص کرنی پڑے گی، اور تمہاری پیش کردہ عمومات میں تخصیص ناگزیر ہے، اس لئے کہ دوسری متعدد آیات اور احادیث جو عملی گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کے عذاب کی وعید میں نازل ہوئی ہیں، ایسی صریح ہیں کہ ان میں تخصیص ممکن نہیں، تو اگر تمہاری پیش کردہ عمومات میں تخصیص نہ کی گئی، تو ان صریح نصوص کا ابطال بالکلیہ لازم آئے گا، اور وہی نصوص اس مسئلہ میں ہماری حجت ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱- وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ ۙ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝[1]

معلوم ہوا کہ خسران سے بچنا عمل کے بغیر ممکن نہیں۔

۲- اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ[2]

تعلیق بالمشیئۃ دلیلِ انقسام ہے، یعنی یہ کہ کفر سے کم درجہ کے گناہوں کا ارتکاب کرنے والے دو قسم کے ہیں، کچھ وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ معاف فرما دے گا، اور کچھ وہ ہیں جن کو معاف نہیں کرے گا۔

۳- وَلَیْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ السَّیِّاٰتِ ۚ حَتّٰۤی اِذَا حَضَرَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّیْ تُبْتُ الْـٰٔنَ وَلَا الَّذِیْنَ یَمُوْتُوْنَ وَهُمْ کُفَّارٌ[3]

یہاں "اَلَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ السَّیِّاٰتِ" سے مراد کفار نہیں ہوسکتے، بلکہ عصاۃِ مؤمنین ہی مراد ہوسکتے ہیں، کیونکہ ان پر "وَلَا الَّذِیْنَ یَمُوْتُوْنَ وَهُمْ کُفَّارٌ" کا عطف کیا گیا ہے جو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے،[4] پس معلوم ہوا کہ حالتِ کفر پر مرنے والوں کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی، ان کو عذاب ہوگا، اور جو عصاۃِ مؤمنین عینِ موت (نزعِ روح) کے وقت توبہ کریں گے ان کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی ان کو بھی عذاب ہوگا۔

۴- اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان.[5]

ظاہر ہے کہ خروج موقوف ہے دخول پر، معلوم ہوا کہ بعض مؤمنین بھی جہنم میں جائیں

---

(۱) العصر پارہ:۳۰۔ (۲) النساء آیت:۱۲۔ (۳) النساء آیت:۱۸۔

(۴) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: روح المعانی ج:۴ ص:۲۴۰، ۲۴۱۔

(۵) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

گے جن کو بعد میں نکال لیا جائے گا۔

۵- مرجئۃ کے رَدّ پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیث، اَوامر و نواہی سے بھرے ہوئے ہیں، اگر طاعت مفید اور معصیت مضر نہ ہوتی تو یہ اَوامر و نواہی عبث ہو کر رہ جاتے، اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔

أدلّةُ المُعتزلة والخوارج والرَّدُّ عليهم

معتزلہ اور خوارج اعمال کے جزءِ ایمان ہونے اور مرتکبِ کبیرہ کے مُخلّد فی النار ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:-

۱- قوله تعالىٰ: وَإِنِّيْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى۝[۱]

وجہِ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں مغفرت کو چار اُمور پر موقوف کیا گیا ہے، پس معلوم ہوا کہ مغفرت کے لئے صرف ایمان کافی نہیں بلکہ عملِ صالح اور توبہ، اور ہدایت پر برقرار رہنا بھی مغفرت کے لئے ناگزیر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت سے مراد یہاں مغفرتِ کاملہ ہے جو منجي من دخول النار ہے، اور نجات من دخول النار ہمارے نزدیک بھی ان اُمورِ اربعہ پر موقوف ہے، یہاں مغفرتِ ناقصہ مراد نہیں جو مُنجي مِن خُلود النار ہے۔[۲]

۲- قوله تعالىٰ: وَالْعَصْرِ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ .... الخ.

معلوم ہوا کہ عملِ صالح کے بغیر انسان کے لئے خسران ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ "خسران" سے مراد "خلود في النار" ہو، جس کی کوئی دلیل آپ کے پاس نہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں "خسران" سے مراد دُخول في النار ہے نہ کہ خُلود في النار۔

---

(۱) طٰہٰ آیت: ۸۲۔

(۲) دوسرا جواب احقر کی رائے میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس آیت میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ جو شخص ان چاروں اُمور کے مجموعے سے متصف نہ ہوگا، میں اس کی مغفرت کرنے والا نہیں، یہ مضمون تو مفہومِ مخالف سے نکلتا ہے جو قابلِ استدلال نہیں خصوصاً بابِ عقائد میں۔ ۱۲ (رفیع)

۳- وہ تمام آیاتِ قرآنیہ اور احادیث بھی معتزلہ اور خوارج اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، جن میں مغفرت کے لئے ایمان کے ساتھ عملِ صالح کی قید لگائی گئی ہے۔

ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں مغفرتِ کاملہ مراد ہے، یعنی دُخولِ نار سے نجات، نیز ان تینوں دلیلوں کا ایک الزامی جواب یہ ہے کہ ان میں عملِ صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جو ان دونوں کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے، معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، لہذا یہ تو ہماری حجت ہے، نہ کہ تمہاری۔

۴- قولہ تعالیٰ: وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا۝[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ معصیت سے مراد مطلق معصیت ہو، مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں معصیت سے مراد کفر ہے نہ کہ مطلق معصیت۔[2]

۵- قولہ تعالیٰ: وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا[3]

جواب یہ ہے کہ یہاں قتلِ مؤمن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا گیا ہو، یا قتلِ مؤمن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو، اور ایسا قتل کافر ہی کرسکتا ہے، لہذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔

دلائل أهل السنة والجماعة

۱- اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ط[4]

معلوم ہوا کہ ایسی معصیت جو کفر سے کم درجہ کی ہو اُس سے بعض لوگوں کی مغفرت ہوجائے گی، اور بعض کی نہیں ہوگی، پس معلوم ہوا کہ تمام عُصاۃِ مؤمنین کو عذاب نہیں ہوگا۔

(فائدہ) یہ آیت معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو اس لئے حجت ہے کہ اس سے کچھ عُصاۃِ مؤمنین کی مغفرت ثابت ہے اور یہی آیت مرجئہ کے خلاف بھی حجت ہے جیسا کہ مرجئہ کے رد میں آچکا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عُصاۃِ مؤمنین کی مغفرت نہیں ہوگی بلکہ عذاب ہوگا۔

---

(۱) الجنّ آیت:۲۳۔
(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام فخر الدین الرازیؒ ج:۱۵، ص:۱۲۵ تا ۱۲۷۔
(۳) النساء آیت:۹۳۔ (۴) النساء آیت:۱۱۶۔

۲- قوله عليه الصلوٰة والسلام: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان."[1] یہ عُصاۃِ مؤمنین کے مُخلّد فی النار نہ ہونے کی صریح دلیل ہے۔ اور ساتھ ہی یہ حدیث پچھلی آیت کی طرح مرجئہ پر بھی حجت ہے کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عُصاۃِ مؤمنین جہنم میں جائیں گے اگرچہ مُخلّد فی النار نہیں ہوں گے۔

۳- وہ تمام آیاتِ قرآنیہ اور احادیث بھی ہماری دلیل ہیں جن میں عملِ صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے، کیونکہ عطف دلیلِ مغایرت ہے، پس معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں۔

۴- حدیثِ جبریل میں جبریلِ امین علیہ السلام کے سؤال عن الایمان کے جواب میں ایمان کی تعریف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تصدیق سے فرمائی، اقرار باللسان اور عمل بالأرکان کا بالکل ذکر نہیں کیا، اگر اقرار اور عمل جزءِ ایمان ہوتے تو اس تعریف کا ناقص ہونا لازم آتا ہے جو موجبِ التباس ہے، حالانکہ جبریلِ امین علیہ السلام تعلیمِ دین کے لئے آئے تھے نہ کہ تلبیس فی الدین کے لئے۔

۵- رُوی عن رجل من الأنصار انه جاء بأمة سوداء فقال: يا رسول الله! ان عليَّ رقبة مؤمنة فان كنت ترى هذه مؤمنة فأعتقها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشهدين أن لا اله الا الله؟ قالت: نعم! قال: أتشهدين اني رسول الله؟ قالت: نعم! قال: أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعتقها!" (رواه احمد ورجاله رجال الصحيح).[2]

معلوم ہوا کہ ایمان بغیر عمل کے بھی متحقق ہو جاتا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے بارے میں یہ تحقیق نہیں فرمائی کہ یہ عملِ صالح بھی کرتی ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مؤمنہ قرار دے دیا۔

۶- اللہ تعالیٰ نے آیاتِ کثیرہ میں مؤمنین کو اہلِ ایمان کہہ کر خطاب فرمایا، اور اس کے بعد اوامر ونواہی کا مکلّف بنایا، مثلاً:-

---

(۱) تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

(۲) مسند احمد ج:۲۵ ص:۳۹ رقم الحدیث: ۱۵۷۴۳۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: مصنّف عبدالرزاق ج:۹ ص:۱۷۵، رقم الحدیث: ۱۶۸۱۴۔ والسنن الکبریٰ للبیهقی ج:۱۰ ص:۵۷۔

۶- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ .... الخ۔[1]

۲- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ. الاٰية.[2] ونظائرہ كثيرة.

معلوم ہوا کہ عمل ایمان کے بعد کی چیز ہے، اگر عمل جزوِ ایمان ہوتا تو عمل سے پہلے ان کو "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" کہہ کر خطاب نہ کیا جاتا۔

۷- آیات اور احادیثِ کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محلِ ایمان قلب ہے۔

نحو قوله تعالىٰ:- "اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ."[3]

وقوله تعالىٰ:- "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ."[4]

وقوله عليه السلام :- يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان. ونحو ذلك۔

اور معتزلہ وخوارج کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ انسان کے جوارح بھی محلِ ایمان ہوں، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۸- پیچھے ایمان کے لغوی معنی بیان ہوچکے ہیں کہ تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر اعمال کو جزءِ ایمان قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ لفظ اپنے معنیٰ لغوی سے معنیٰ آخر کی طرف منقول ہوا ہو جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۹- کفر، تکذیب اور جحود کو کہتے ہیں، جس کا محل قلب ہے، اور تکذیب کی ضد تصدیق ہے، لہٰذا لازم آیا کہ تصدیق کا محل بھی قلب ہو، ورنہ تکذیب وتصدیق میں تضاد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ تضاد کے لئے اتحادِ محل شرط ہے۔

مذهبُ أهلِ السنة والجماعة

جمہور متکلمین، اشاعرہ اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ:-

"هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا عُلِمَ مَجِيْءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٖ ضَرُوْرَةً، تَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَاِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا."

(۱) المائدة آیت:۶۔ (۲) التحريم آیت:۸۔

(۳) المجادلة آیت:۲۲۔ (۴) الحجرات آیت:۱۴۔

یہ تعریف علامہ آلوسیؒ نے ذکر کی ہے،[۱] خلاصہ کے طور پر یوں بھی تعریف کی جاتی ہے کہ: "تصدیق ما عُلِمَ من الدین ضرورةً" ایمان ہے، اور "تکذیب شيءٍ مِمَّا عُلِمَ من الدین ضرورةً" کفر ہے۔[۲]

"علمِ ضروری" دو چیزوں سے حاصل ہوتا ہے، یا تو مشاہدہ اور براہِ راست سماع سے یا تواتر سے، اور تواتر[۳] کی حقیقت یہ ہے کہ کسی اَمرِ حسّی[۴] کو ہر زمانہ میں اتنے لوگ اپنی زبان یا عمل سے روایت کرتے رہے ہوں کہ ان کا تواطُؤ علی الکذب أو الخطاء محال ہو۔[۵]

ہمارے لئے دین کی کسی بات کا علمِ ضروری حاصل ہونے کا ذریعہ صرف تواتُر ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سماع یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل کا مشاہدہ ہمیں حاصل نہیں۔

مقدمۃ فتح الملہم میں تواتر کی حسبِ ذیل چار قسمیں بیان کی گئی ہیں:-

۱- تواتُر الاسناد. ۲- تواتُر العمل.

۳- تواتُر الطبقة. ۴- تواتُر القدر المشترک.[۶]

تواتُر الاسناد

یہ ہے کہ وہ روایت سند کے ذریعہ ہو، مثلاً یہ حدیث: "من کذب عليَّ متعمّدًا فلیتبوأ مقعده من النار".[۷]

اس حدیث کو بقول حافظ عراقیؒ کے ستّر سے زیادہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے اور

---

(۱) رُوح المعاني ج:۱ ص:۱۲۰، النبراس ص:۲۳۹۔

(۲) الأشباه والنظائر، کتاب السیر، الفن الثاني ج:۲ ص:۸۳۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح نخبة الفکر للحافظ ابن حجرؒ ص:۱۰، وتدریب الراوی ص:۳۲۳۔

(۴) قال النووي في شرح مقدمة مسلم: فالمتواتر ما نقله عدد لا یمکن مواطاتهم علی الکذب عن مثلهم ویستوی طرفاه والواسطة ویخبرون عن حسّي لا مظنون ویحصل العلم بقولهم. (ص:۲۳)، من الأستاذ مدظلهم.

(۵) قال الغزالي في کتابه "التفرقة بین الاسلام والزندقة" ما نصه: "المتواتر ینکره الانسان ولا یمکنه أن یجهله بقلبه." (ص:۸۹) (ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۷) من الأستاذ مدظلهم۔

(۶) اس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے۔

(۷) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

بعد کے زمانوں میں راویوں کی تعداد بڑھتی ہی چلی گئی۔[1]

تواتُر العمل

یہ ہے کہ ہر زمانہ میں عمل کرنے والوں کی تعداد اتنی رہی ہو کہ ان کا جھوٹ یا خطأ پر متفق ہونا محال ہو، اگر چہ اس کی سند محفوظ نہ ہو، مثلاً: ارکانِ صلوٰۃ کی ترتیب اور تعدادِ رکعات، تواتر العمل سے ثابت ہوئی ہیں۔

تواتُر الطبقة

یہ ہے کہ ہر زمانے کے لوگ نسلاً بعد نسلٍ کسی بات کو مانتے چلے آئے ہوں، جیسے یہ علم کہ قرآنِ کریم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی کتاب قرار دیا ہے، نیز تمام آیاتِ قرآنیہ کا تواتر بھی اسی قبیل سے ہے۔

تواتُر القدرُ المشترک

یہ ہے کہ کسی واقعہ کی تفصیل میں اگر چہ لوگوں کا اختلاف رہا ہو، لیکن اس واقعہ کے کسی خاص جزء پر اتنے لوگ ہر زمانہ میں متفق رہے ہوں کہ ان کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، مثلاً: حاتم طائی کے بارے میں کوئی کہے کہ: اس نے سو اُونٹ صدقہ کئے، کوئی کہے: اتنے لاکھ دینار صدقہ کئے، کوئی کہے: اتنی بکریاں صدقہ کیں، کوئی کہے: اتنے کپڑے دیئے، کوئی کہے: اتنی زمین دی، تو تعیینِ عطاء میں اگر چہ اختلاف ہے، لیکن اتنی بات پر یہ سب خبریں متفق ہیں کہ حاتم طائی نے بہت مال دیا، جو اس کی سخاوت کی دلیل ہے، پس اتنی بات تَواتُرُ القدر المشترک سے ثابت ہوگئی۔ تواتر کی اس چوتھی قسم کو "تواتُر معنوی" بھی کہتے ہیں، تواتر کی ان چار قسموں میں سے ہر ایک سے علم ضروری حاصل ہوجاتا ہے، دین کی جو بات ان چار قسموں میں سے کسی ایک سے[2] ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے۔

اقلُّ عددٍ فی التواتُر

تواتر کے لئے قولِ راجح یہی ہے کہ کوئی خاص عدد مقرر نہیں، بلکہ مدار اس پر ہے کہ

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۳،۱۴۔

(۲) خواہ فرض ہو یا سنت، یا مستحب یا مباح، چنانچہ مسواک کے عندالشرع مطلوب ہونے کا انکار کفر ہے، کیونکہ یہ تواتر سے ثابت ہے۔ (ارشاد القاری ص:۱۱۵، و فتح الملهم ج:۱ ص:۱۴)۔ من الأستاذ حفظهم الله۔

ایسا عدد ہو کہ اس کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، چنانچہ روایت کرنے والوں کے حالات کے اعتبار سے یہ عدد مختلف ہوسکتا ہے، مثلاً: کوئی خبر عشرہ مبشرہ روایت کریں اور ان سے بیس تابعین روایت کریں، تو اس سے "علمِ ضروری" حاصل ہوجائے گا، عشرہ مبشرہ سے اگر دس تابعین روایت کریں تو علمِ ضروری حاصل نہ ہوگا، (قاله الغزالي في المستصفى)[1] حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی خاص عدد کو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ علمِ ضروری کو مستلزم ہے، بلکہ جب علمِ ضروری حاصل ہوجائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدد تواتُر کا ہے۔

تعریف الایمان عند المحدثین

متکلمین کے نزدیک ایمان کی تعریف اُوپر بیان ہوئی، اور "مسئلۂ اُولیٰ" میں بھی تفصیل سے بیان ہوچکی ہے، جمہور محدثین و امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے:-

"هو التصديق بالجَنان والاقرارُ باللسان والعملُ بالأركان."

تعریفوں کے اس اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک نعوذ باللہ اعمال اسی طرح جزءِ ایمان ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کے نزدیک، جس سے لازم آتا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک بھی دائرۂ اسلام سے خارج اور مخلد فی النار ہو۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک مُخَلَّد فی النار نہیں اور ایمان بغیر عمل کے بھی وجود میں آجاتا ہے، اور خلود فی النار سے بچالیتا ہے، اگرچہ دُخول فی النار سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔

حقیقت میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کے درمیان یہ اختلاف محض تعبیر کا ہے،[2] اور حقیقت میں ان کے درمیان ماہیتِ ایمان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ محدثین کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ مخلد فی النار نہیں، اور متکلمین کے نزدیک اعمالِ صالحہ یا سیئہ غیر مؤثر نہیں، دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اعمالِ سیئہ سببِ عقاب ہیں اور اعمالِ صالحہ موجبِ ثواب، اور نفسِ تصدیق "منجي من الخلود في النار" ہے، اور "تصديق مع

---

(۱) المستصفى ج:۱ ص:۸۸، ۸۹۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح نخبة الفكر ص:۱۰۔

(۲) الحل المفهم ج:۱ ص:۲۷۔

العمل الصالح ومع اجتناب الکبائر منجی من الدخول فی النار" ہے، چنانچہ امام رازیؒ، امام غزالیؒ، مُلّا علی قاریؒ اور حافظ ابنِ تیمیہؒ وغیرہم نے فریقین کے اس اختلاف کو نزاعِ لفظی قرار دیا ہے۔[1]

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ ایسے اکابر علماء محققین کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ نزاعِ لفظی میں اُلجھے رہے، جبکہ نزاعِ لفظی کوئی معقول کام نہیں۔

جواب یہ ہے کہ درحقیقت تعبیر کا یہ اختلاف اپنے اپنے مخاطبین کے مختلف حالات سے پیدا ہوا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ اور متقدمین متکلمین کے پیشِ نظر معتزلہ اور خوارج کا رَدّ تھا، امام ابوحنیفہؒ کو خوارج اور معتزلہ سے مناظروں کی بھی نوبت آئی، (کذا فی فتح الملہم)[2] جو اعمال کو ایمان کا جزء و ماہیت قرار دیتے تھے، ان پر رَدّ کرنے کے لئے سدِّ ذریعہ کے طور پر امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی کہ جس میں معتزلہ اور خوارج کے مذہب کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ جس طرح کی جزئیت کے مدعی معتزلہ اور خوارج تھے، امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین نے اس کا انکار کیا)۔ اور ایمان کی تعریف میں اعمال کا بالکل ذکر نہیں کیا۔ اور محدثین مثلاً: امام بخاریؒ وغیرہ کے پیشِ نظر مرجئہ کا جو فتنہ پھیلا ہوا تھا اس کا رَدّ کرنا تھا، ان کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی جس میں مرجئہ کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ مرجئہ جس طرح کی بساطتِ ایمان (ایمان کے بسیط یعنی غیر مرکب ہونے) کے مدعی تھے، محدثین نے اس کا انکار کیا)۔

محدثین نے اعمال کی اہمیت کو مرجئہ کے مقابلے میں واضح کرنے کے لئے اعمال کو جزءِ ایمان کہا، مگر ان کی مراد یہ تھی کہ اعمال ایمان کے لئے ایسے جزء ہیں کہ ان کے بغیر پورا مقصد حاصل نہیں ہوتا، جیسے پتوں، پھول، پھل اور شاخ کے بغیر درخت کا مقصود پورا حاصل نہیں ہوتا، لیکن ان کے معدوم ہونے سے درخت معدوم نہیں ہوجاتا، برخلاف اس کے کہ اگر جڑ ہی نہ رہے تو درخت معدوم ہوجاتا ہے، پس محدثین کے نزدیک تصدیق بمنزلہ جڑ کے ہے اور اس کے انعدام سے ایمان بالکلیہ ختم ہوجاتا ہے، اور اعمالِ صالحہ شاخوں کی طرح ہیں، کہ ان کے معدوم

---

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام الرازیؒ ج:۲ ص:۲۵، ۲۶ و عمدۃ القاری ج:۱ ص:۱۷۵ باب الایمان وقول النبی بنی الاسلام علیٰ خمس۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۲۲۵، ۲۲۶۔

ہوجانے سے درخت بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ بلاشبہ سر اور ہاتھ پاؤں انسان کے اجزاء ہیں، لیکن ہاتھ پاؤں کٹ جانے کے باوجود انسان موجود رہتا ہے، لیکن اگر سر کاٹ دیا جائے تو انسان بالکلیہ معدوم ہوجاتا ہے، (کذا فی فتح الملہم)۔[1]

خلاصہ یہ کہ محدثین و متکلمین کی تعریفوں میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ اس طرح باآسانی رفع کیا جاسکتا ہے، کہ یوں کہا جائے کہ متکلمین نے ایمان کی مجرد ماہیت کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے مجرد ماہیت کی نہیں، بلکہ ایمان اور اس کے مقتضیات وآثار وثمرات کے مجموعے کی تعریف کی، دوسرے لفظوں میں متکلمین نے "ایمان مُنجي من الخلود فی النار" کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے "ایمان مُنجي من الدخول فی النار" کی۔

المسئلة الثالثة

الایمان یزید وینقص أم لا؟

قرآن وسنت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے، اقوالِ سلف میں بھی اس کی صراحت ہے، اور عـامّة الـمحـدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے، جمہور محدثین کا استدلال اِن آیات سے ہے:-

۱- وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ۝[2]

۲- هُوَ الَّذِيْٓ أَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا إِيْمَانًا مَّعَ إِيْمَانِهِمْ[3]

۳- وَإِذَا مَآ أُنْزِلَتْ سُوْرَةٌ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا[4]

اس سلسلے میں امام مالکؒ کی طرف تین قول منسوب ہیں:-

۱- الایمان یزید ولا ینقص۔[5]

---

(۱) ج:۱ ص:۲۲۲، ۲۲۳۔ (۲) الأنفال آیت:۲۔

(۳) الفتح آیت:۴۔ (۴) التوبة آیت:۱۲۴۔

(۵) کفایة الطالب ج:۱ ص:۱۲۵ والثمر الداني شرح رسالة القیرواني ص:۲۰۔

۲- الایمان یزید وینقص۔[۱]

۳- الایمان یزید وتوقّف عن النقصان۔[۲]

امام ابوحنیفہؒ، امام الحرمینؒ اور علمائے متکلمین سے منقول ہے کہ: "الایمان لا یزید ولا ینقص۔"[۳]

بظاہر یہ قول مذکورہ بالا نصوصِ قرآنیہ اور اقوالِ سلف کے خلاف ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف بھی جزئیتِ اعمال کے اختلاف پر متفرع ہے، وہ اختلاف بھی تعبیر کا تھا جو مخاطبین کے حالات کے اختلاف پر مبنی تھا، یہ اختلاف بھی تعبیر ہی کا ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے اسے بھی نزاعِ لفظی قرار دیا ہے،[۴] کیونکہ اعمال کو اگر جزءِ ایمان قرار دیا جائے تو لامحالہ اعمال کی کمی بیشی سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہوگی، اور اگر محض تصدیقِ قلبی کو ایمان قرار دیا جائے تو اعمال کی کمی بیشی سے حقیقتِ ایمان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوگی، اس لئے کہ تصدیق جو ایمان میں معتبر ہے، اگر اس میں ذرا بھی کمی ہوگی تو یا وہ ظن ہوگا یا شک یا وہم، اور یہ تینوں درجے کفر کے ہیں، ایمان کے نہیں، اس لئے ایمان بمعنی تصدیق میں کمی بیشی ممکن نہیں۔

چنانچہ ہر دو فریق کے اقوال کے درمیان اس طرح تطبیق کی جائے گی کہ جو حضرات زیادت ونقصان کے قائل ہیں وہ نفسِ تصدیق میں کمی بیشی کے قائل نہیں، بلکہ تصدیق پر مرتب ہونے والے آثار وثمرات مثلاً قوتِ ایمان، حلاوتِ ایمان، جوشِ ایمان، بصیرتِ ایمانی، فراستِ ایمانی اور توکل وصبر واستقامت وتسلیم وتفویض وغیرہ میں کمی بیشی کے قائل ہیں، اور جو حضرات زیادت ونقصان کی نفی کرتے ہیں، وہ ایمان پر مرتب ہونے والے مقتضیات اور آثار وثمرات کی زیادت ونقصان کے منکر نہیں، بلکہ مجرد ماہیتِ ایمان میں زیادت ونقصان کے منکر ہیں۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: السنة لأبی بکر الخلال ج:۳ ص:۱۰۱۳،۶۰۸، وحلیة الأولیاء ج:۶ ص:۳۲۷۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: الطبقات الکبری ج:۳ ص:۴۳۹ وتحفة الأحوذی ج:۷ ص:۲۹۷، والتمہید ج:۹ ص:۲۵۳، وکفایة الطالب ج:۱ ص:۱۲۵۔

(۳) فتح الملہم ج:۱ ص:۳۳۶، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: الفقه الأکبر ص:۴۰ والتمہید لابن عبدالبر ج:۹ ص:۲۳۸ والکوکب الأزہر شرح الفقه الأکبر للامام الشافعیؒ ص:۱۲۵ وابوحنیفة وآراؤه فی العقیدة الاسلامیة ص:۲۸۱،۲۷۳ وکتاب الارشاد لإمام الحرمین ص:۳۳۶،۳۳۵۔

(۴) ابوحنیفة وآراؤه فی العقیدة الاسلامیة ص:۲۸۰۔

حنفیہ و متکلمین کی طرف سے ان آیات کی توجیہ جن سے زیادت ونقصان ثابت ہوتا ہے، مندرجہ ذیل طریقوں سے کی جاتی ہے:-

۱- پہلی توجیہ یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایک ایمان مُنجی، دوسری ایمان مُعلی، ایمانِ مُنجی وہ ہے جو خلود فی النار سے مانع ہے، دُخول فی النار سے مانع نہیں، یہ درجہ مجرد تصدیق کا ہے، جو ماہیتِ ایمان ہے۔ اور ایمانِ مُعلی وہ ہے جو دُخول فی النار سے بھی مانع ہے اور رفعِ درجات کا بھی موجب ہے، یعنی "ایمان مع العمل الصالح"، پس قسم اوّل میں کمی بیشی ممکن نہیں، اور قسمِ ثانی میں اعمال کی کمی بیشی سے کمی بیشی ہوگی، تو آیاتِ قرآنیہ میں جہاں زیادت ونقصان ثابت ہوتی ہے اس سے مراد قسم ثانی ہے نہ کہ قسم اوّل۔[1]

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان کی ماہیت ہے حیوانِ ناطق، جو ایک صحیح اور تندرست انسان پر بھی صادق آتی ہے، اور ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان پر بھی، اعضاء کی کمی بیشی سے اس ماہیت میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی، لیکن اگر اجزاءِ عرفیہ (یعنی اعضاء) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو بلاشبہ اعضاء کی کمی بیشی سے انسان میں کمی بیشی ہوتی ہے، جس کے دو ہاتھ ہیں وہ یقیناً اس شخص کے مقابلے میں زائد ہے جس کا صرف ایک ہاتھ ہے، لیکن یہ کمی بیشی حقیقتِ انسانیہ کی کمی بیشی نہیں، بلکہ اس حقیقت پر متفرع ہونے والی اشیاء کی کمی بیشی ہے۔

۲:- دوسری توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ ایمان کی کمی بیشی سے مراد اس کے انوار و برکات کی کمی بیشی ہے، جو اعمال ہی کی کمی بیشی سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص نماز اور تمام فرائض و واجبات کا پابند ہے اور گناہوں سے بچتا ہے، اور دوسرا ان خوبیوں سے بالکل محروم ہے، حقیقتِ ایمانیہ تو ان دونوں میں مساوی طور پر موجود ہے، لیکن اس حقیقت پر مرتب ہونے والے آثار و برکات دونوں میں بہت متفاوت ہیں، جو فرائض و واجبات کا پابند ہے اس کو طمانیتِ قلب اور انشراحِ صدر زیادہ حاصل ہے، اور دوسرے میں یہ چیزیں کم ہیں۔[2]

۳:- تیسری توجیہ جو حضرت شاہ ولی اللہؒ سے منقول ہے، یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایمانِ مجمل اور ایمانِ مفصل، ایمانِ مجمل تو مثلاً یہ ہے کہ آدمی بات پر اُصولی طور پر ایمان لائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات برحق ہیں۔ اور ایمانِ مفصل یہ ہے

(۱) الفقہ الاکبر ص:۶۸۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۳۲۸ وابوحنیفۃ وآراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیۃ ص:۲۷۹۔

کہ جو جو تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمارے علم میں آتی جائے، ہم اس پر الگ الگ ایمان لاتے جائیں، تو آیاتِ قرآنیہ میں جہاں کہیں زیادتیِ ایمان مذکور ہے اس سے مراد ایمانِ تفصیلی کی زیادتی ہے۔[۱] مثلاً ایک شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی صرف سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، دوسرے شخص کے علم میں دو سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلے شخص کا ایمان کم ہے اور دوسرے کا ایمان زیادہ ہے، مگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ماہیتِ ایمان کی کمی بیشی نہیں، بلکہ مؤمَن بہ کی کمی بیشی ہے۔[۲]

اور یہ توجیہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ آپ تو زیادت و نقصان کے منکر ہیں، حالانکہ قرآنِ حکیم میں ہے:-

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۝[۳]

آپؒ نے جواب دیا: "امنوا بالاجمال ثم بالتفصیل."[۴]

یعنی صحابہ کرامؓ پہلے قرآنِ کریم پر اجمالاً ایمان لائے، پھر جو جو آیت نازل ہوتی گئی اور ان کے علم میں آتی گئی اس پر الگ الگ بھی ایمان لائے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایمان میں زیادت ونقصان مؤمَن بہ کے اعتبار سے ہے، ماہیتِ ایمان کے اعتبار سے نہیں، یعنی کمی بیشی ماہیتِ ایمان میں نہیں ہوتی بلکہ مؤمَن بہ میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

المسئلة الرابعة

مُلحِدین کی تکفیر

کسی شخص کو مسلم یا کافر قرار دینے کا مدار ایمان کی اُس ماہیت پر ہے جو ہم مسئلۂ اُولیٰ کی تفصیل میں بیان کرچکے ہیں، اور مسئلۂ ثانیہ میں جو بحثیں آئی ہیں ان سے حقیقتِ ایمان کی اور زیادہ وضاحت ہوجاتی ہے، ایمان کی جو تعریف ہم نے مسئلۂ اُولیٰ میں بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: "الایمان هو التصديق بما عُلِمَ من الدين ضرورةً" یعنی دین کی جن باتوں کا "علمِ ضروری" حاصل ہوجائے (جن کو "ضروریاتِ دین" بھی کہا جاتا ہے) ان سب کو ماننا

---

(۱) حجة الله البالغة ج:۱ ص:۲۶۲۔ (۲) الفقه الأكبر ص:۸۰۔

(۳) التوبة آیت:۱۲۴۔ (۴) فضل الباري ج:۱ ص:۱۲۴۔

ایمان ہے، اور ان باتوں میں سے کسی ایک کا انکار بھی کفر ہے۔[1] حاصل اس کا یہ ہے کہ مؤمن ہونے کے لئے "ایجابِ کلّی" ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے "سلبِ جزئی" کافی ہے، "سلبِ کلّی" ضروری نہیں، یہ ایک اہم قاعدہ ہے جسے یاد رکھنا چاہئے، یعنی مؤمن ہونے کے لئے تمام ضروریاتِ دین کو ماننا ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے تمام ضروریاتِ دین کا انکار ضروری نہیں، بلکہ ان میں سے کسی ایک بات کا انکار بھی کافر ہونے کے لئے کافی ہے۔

اہلِ قبلہ کی تکفیر

جب مذکورہ بالا قاعدہ کی بناء پر ملحدین میں سے کسی کی تکفیر کی جاتی ہے تو وہ اعتراض کرتے ہیں کہ اہلِ قبلہ کی تکفیر جائز نہیں، اور ہم اہلِ قبلہ ہیں یعنی قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتے ہیں، لہٰذا ہماری تکفیر جائز نہیں، اور دلیل میں "شرح مقاصد" کی اس عبارت کو پیش کرتے ہیں[2] جو "المنتقیٰ" سے منقول ہے[3] کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ: "لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة."

اس کے دو جواب ہیں:-

۱- ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اس اطلاق کے ساتھ ہرگز ثابت نہیں، شرح مقاصد میں "منتقیٰ" کی پوری عبارت نقل نہیں کی گئی، پوری عبارت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:-

لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ.

اور "ذنب" سے مراد غیر کفر ہے، "كما هو العرف في الشريعة"، جس کا حاصل یہ ہے کہ ارتکابِ کبیرہ کے باعث ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے، خلافًا للخوارج۔ "بذنبٍ" کی قید کے ساتھ یہی جملہ حضراتِ امام شافعیؒ اور سفیان بن عیینہؒ سے بھی منقول ہے، نیز علامہ قونویؒ نے "شرح عقيدة طحاوية" میں، امام طحاویؒ نے "المعتصر في تفسير الفرقان" میں، امام غزالیؒ نے "الاقتصاد" میں، اور ابنِ امیر الحاج نے "شرح التحرير" میں "بذنب" کی قید صراحۃً

---

(۱) إلّا أن يكون رجلا حديث عهد بالإسلام ولا يعرف حدوده فانه اذا أنكر منها شيئا جهلا به لم يكفر. (من الأستاذ حفظهم الله تعالى).

(۲) شرح المقاصد ج:۵ ص:۲۲۸، وأيضًا شرح العقيدة الطحاوية للميداني ص:۱۰۹۔

(۳) اور تمام اہلِ سنت والجماعۃ کا اس پر اتفاق ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص:۵۶) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

ذکر کی ہے، اور "شرح التحریر" میں امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ قول بھی اسی قید کے ساتھ "المنتقی" سے نقل فرمایا ہے۔[1] غرض یہ کہنا کہ "اہلِ قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کے منکر ہو جائیں" کسی امام کے قول سے ثابت نہیں، سب اس پر متفق ہیں کہ ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک چیز کا منکر بھی کافر ہے[2] اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتا ہو اور کتنا ہی عبادت گزار ہو، ہاں اہلِ قبلہ کی تکفیر محض ارتکابِ کبیرہ کی بناء پر نہیں کی جائے گی، اور یہ وہی بات ہے جو "سنن أبي داؤد" میں حضرت انسؓ سے منقول ہے کہ:-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلث من أصل الايمان: الكف عمن قال لا اله الا الله ولا نكفره بذنب ولا نخرجه عن الاسلام بعمل.[3]

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ "اہلِ قبلہ" کا لفظ علمِ کلام کی اصطلاح ہے، اس کے محض لغوی معنی مراد نہیں، بلکہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کا ماننے والا ہو اصطلاح میں اُسی کو "اہلِ قبلہ" کہا جاتا ہے، چنانچہ اصطلاحِ علمِ کلام میں جو شخص ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک کا منکر ہو، اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتا ہو اور بہت عبادت گزار بھی ہو، اس کو "اہلِ قبلہ" نہیں کہا جائے گا۔ "شرح المقاصد"،[4] "رَدُّ المحتار"،[5] "البحر الرائق"،[6] "الاحکام للآمدی"،[7] "الکشف للبزدوی"،[8] "نبراس"[9] شرح "شرح العقائد النسفية"، اور

---

(۱) الفقه الأكبر ص:۲۰ میں بھی "ذنب" کی قید مذکور ہے۔

(۲) مسیلمہ کذّاب اور اس کی جماعت کو کافر و مرتد قرار دے کر ان سے جہاد کرنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع اس کی واضح شہادت ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۳) سنن ابی داؤد، کتاب الجهاد، رقم الحديث: ۲۵۳۹۔ وكذا في سنن البيهقي ج:۹ ص:۱۵۶۔ وكذا في مسند أبي يعلي ج:۷ ص:۲۸۷، رقم الحديث: ۴۳۱۱۔

(۴) شرح المقاصد ج:۵ ص:۲۲۸۔

(۵) رد المحتار، مطلب البدعة خمسة أقسام ج:۱ ص:۵۶۱۔

(۶) البحر الرائق ج:۱ ص:۶۱۳، باب الامامة.

(۷) الأحكام للآمدي ج:۲ ص:۸۵، القسم الثاني في شرائط وجوب العمل بخبر واحد.

(۸) كشف الأصول للبزدوي ج:۳ ص:۲۳۸۔

(۹) النبراس ص:۳۴۲۔

"شرح الفقه الأکبر"(۱) لِعَلِیّ القاری، غرضِ علمِ کلام، فقہ اور اُصولِ فقہ کی مستند ترین کتب میں اہلِ قبلہ کے یہ اصطلاحی معنی صراحۃً بیان کئے گئے ہیں، اور یہ اصطلاح دراصل ایک حدیثِ مرفوع سے مأخوذ ہے جسے بخاریؒ(۲) وغیرہ نے روایت کیا ہے:-

عن انس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من شھد أن لا الہ الا اللہ، وصلی صلوتنا، واستقبل قبلتنا، وأکل ذبیحتنا فھو المسلم، لہ ما للمسلم وعلیہ ما علی المسلم.(۳)

اس حدیث میں چار ضروریاتِ دین کا ذکر کیا گیا ہے، مگر مقصود ان چار میں منحصر نہیں، بلکہ یہ ہے کہ جو تمام ضروریاتِ دین کو مانتا ہو وہ مسلمان ہے، اور ان چار کو مثال کے طور پر ذکر کیا گیا کہ یہ عامۃ المسلمین میں بھی غایت درجہ کی شہرت رکھتے ہیں، کیونکہ علامہ سیّد محمد انور شاہ کشمیریؒ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس کی ہم معنیٰ دوسری حدیثیں اطاعتِ امیر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کہ امیر خواہ کتنا ہی بدکار ہو جب تک وہ ضروریاتِ دین کا انکار نہ کرے اسے کافر قرار نہ دو اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرو، چنانچہ ان احادیث کے آخر میں یہ استثناء بھی مذکور ہے کہ:-

"إِلَّا أَنْ تَرَوْا کُفْرًا بَوَّاحًا فیہ عندکم من اللہ برھان"(۴)

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص کلمۂ طیبہ پڑھتا ہو، نماز پڑھتا ہو، استقبالِ قبلہ کرتا اور مسلم کے ذبیحہ کو حلال لیتا ہو، مگر وہ کسی ایسے قول یا فعل کا مرتکب ہے جو کفرِ صریح ہو تو بنصِ حدیث

---

(۱) شرح الفقہ الأکبر ص:۳۴۷، ۳۴۸۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب فضل استقبال القبلۃ، رقم الحدیث: ۳۹۳۔

(۳) نیز علامہ نوویؒ نے شرحِ مسلم (ج:۱ ص:۳۹) میں خطابی سے یہ حدیث بھی نقل فرمائی ہے: "وفی روایۃ انس: "أمرت أن أقاتل الناس حتّٰی یشھدوا ان لا الہ الا اللہ وان محمدًا عبدہ ورسولہ وأن یستقبلوا قبلتنا وان یأکلوا ذبیحتنا وان یصلّوا صلوتنا، فاذا فعلوا ذلک حرمت علینا دمائھم وأموالھم الا بحقھا، لھم ما للمسلمین وعلیھم ما علی المسلمین." اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو صحیح مسلم میں ہے، اس میں "حتّٰی یشھدوا أن لا الہ الا اللہ" کے بعد یہ اضافہ بھی ہے کہ: "ویؤمنوا بی وبما جئت بہ." (صحیح مسلم ج:۱ ص:۵۶۰، مع فتح الملھم)۔ (من الأستاذ حفظھم اللہ)۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب الامارۃ ج:۲۔

اس کو مسلمان نہیں کہا جائے گا۔

کافر کی سات قسمیں

۱- کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔
۲- اسلام کے بعد کافر ہو جائے تو مرتد ہے۔
۳- تعددِ آلہہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔
۴- کسی منسوخ دینِ سماوی کا قائل ہو تو کتابی ہے، کالیھود والنصاریٰ۔
۵- جو زمانے کو حوادث کا موجد مانتا اور اس کے قِدَم کا قائل ہو وہ دہریہ ہے۔
۶- جو وجودِ صانع کا منکر ہو وہ معطّل ہے، اسے مادّی بھی کہتے ہیں۔
۷- جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔[1]

"زندیق" مُعَرَّب ہے فارسی لفظ "زندیک" کا، اور زندیک منسوب ہے "زند" کی طرف، اور "زند" ایک کتاب کا نام ہے جو مَزدک نے شاہِ فارس "قُباد" کے زمانے میں لکھی تھی اور دعویٰ کیا تھا کہ یہ کتاب زرتُشت کی تعلیمات پر مبنی ہے، زرتشت کو مجوسی "نبی" مانتے تھے، چونکہ مزدک نے اپنے باطل نظریات کو اپنی کتاب "زند" میں زرتشت کی طرف منسوب کیا تھا، اس مناسبت سے ہر ایسے شخص کو "زندیق" کہا جانے لگا جو اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرے، یعنی اسلام کی طرف منسوب کرے۔[2]

مؤوِّل کی تکفیر

اہلِ علم میں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ "المؤوِّل لا یُکفَّر"، یعنی جو شخص کسی نصِ قطعی مثلاً آیتِ قرآنیہ کے حق ہونے کا انکار نہیں کرتا، لیکن اس کے معنی میں غلط تاویل کرتا ہے، تو وہ گنہگار ہے مگر اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

---

(۱) زندیق کو "مُلحِد" بھی کہتے ہیں، قال اللہ تعالیٰ: "إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا، أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ"۔

عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "سیکون فی ھذہ الأمة مسخ، ألا! وذلک فی مکذبین بالقدر والزندیقیة." أخرجه الإمام أحمد فی مسندہ ج:۲ ص:۱۰۸، وقال فی الخصائص: سندہ صحیح. (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۰) (من الأستاذ حفظھم اللہ)۔

(۲) اکفار الملحدین ص:۱۲، ۱۳۔

لیکن یہ قاعدہ جس عموم اور اطلاق کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اتنا عام اور مطلق نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ کسی بھی ملحد اور زندیق کی تکفیر نہ ہو اگر چہ وہ پورے قرآنِ کریم کے مطالب کو بالکل بدل ڈالے، نماز سے مراد "ناچ" لے لے، روزہ سے مراد "کھانا پینا"، زکوٰۃ سے مراد "سود"، رسول سے مراد "اپنی ذات"، اور اللہ سے مراد "آسمان" یا "مادّہ"، اور پھر بھی وہ مؤمن رہے۔

اسی طرح مثلاً قادیانی، آیتِ قرآنیہ: "وَلٰـكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ" کو تو حق مانے مگر یہ تاویل کرے کہ "خاتم النبیین" سے مراد "افضل النبیین" ہے، ظاہر ہے کہ یہ تاویل مانع عن التکفیر نہیں، کیونکہ اس طرح تو ہر ملحد اور زندیق کوئی نہ کوئی نام نہاد تاویل کرتا ہی ہے، چنانچہ علمائے کرام نے صراحت کی ہے اور حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے اپنی کتاب "اکفار الملحدین"[1] میں متقدمین ومتاخرین کے کثیر التعداد اقتباسات اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس قاعدے میں تفصیل ہے۔

وہ یہ کہ تکفیر کے مسئلہ کا اصل مدار ایمان وکفر کی اسی ماہیت پر ہے جو ہم اوپر بتا کر آئے ہیں، یعنی "تصدیق ما عُلِمَ من الدین ضرورةً" ایمان ہے، اور ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی منکر کافر ہے، اور "المؤوِّل لا یُکَفَّرُ" مذکورہ بالا قاعدے کے ساتھ مقید ہے، یعنی مؤوِّل کی تاویل کو دیکھا جائے گا کہ وہ "ما عُلِمَ من الدین ضرورةً" کے خلاف ہے یا نہیں؟ اگر خلاف ہوگی تو بلاشبہ اس مؤوِّل کی تکفیر کی جائے گی۔[2]

توضیح اس کی یہ ہے کہ مثلاً قرآنِ حکیم اپنی نظم کے اعتبار سے تو پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے، یعنی یہ علم درجۂ ضرورۃ تک پہنچا ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کلامِ الٰہی قرار دیا ہے، مگر اس کے بعض الفاظ وآیات کے معانی تواتر سے ثابت ہیں اور بعض کے معانی تواتر سے ثابت نہیں، پس اگر کوئی شخص کسی آیت کو حق مانتے ہوئے اس کے ایسے معنی بیان کرے جو تواتر کے خلاف ہوں تو کافر ہو جائے گا، مثلاً "خاتم النبیین" قرآن میں جس طرح

---

(۱) اکفار الملحدین ص:۴۴، ۴۵، نیز ملاحظہ فرمائیے: "قانون التاویل" للإمام الغزالیؒ (جزء من مجموعة رسائل للإمام الغزالیؒ)۔

(۲) اور ایسی ہی تاویل کو "تحریف"، "الحاد" اور "زندقہ" کہا جاتا ہے، جو درحقیقت تکذیب ہے، اور ایک قسم کا نفاق ہے۔ (ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں ص:۲۱ تا ۲۲) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

لفظاً متواتر ہے، معنیٰ بھی متواتر ہے، اب اگر کوئی اس کے معنی "افضلُ النبیین" بیان کرے تو یہ تواتر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس مؤوِّل کی تکفیر کا موجب ہوگا، اور اگر مؤوِّل کے بیان کردہ معنی تواتر کے خلاف نہ ہوں ــ اگرچہ فی نفسہٖ غلط ہوں ــ تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کا منکر نہیں، ہاں! اسے من مانی تاویل کا گناہ ہوگا۔

تکفیر میں کڑی احتیاط اور اس کی حدود

تکفیر کا فتویٰ دینا بڑی نازک ذمہ داری کا کام ہے، اس میں کڑی احتیاط لازم ہے، کیونکہ اگر کوئی فاسق فاجر یا بدعتی نفس الامر میں کافر نہ ہو اور اس پر بے احتیاطی سے کفر کا فتویٰ لگا دیا جائے تو یہ سخت گناہ ہے، اور خود تکفیر کرنے والے پر اس کا وبال آتا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی "کتاب الایمان" میں اس سلسلے کی احادیث آپ پڑھیں گے۔

چنانچہ فقہاء کرام کے ہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ کسی شخص کے کلام میں اگر کثیر احتمالات کفریہ معنیٰ کے ہوں اور ایک احتمال ایسے معنی کا بھی ہو جو کفر نہیں تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، فتاویٰ عالمگیری میں بھی اس کی صراحت ہے،[1] مثلاً کسی شخص نے کوئی جملہ بولا اس کے سو معنی ہو سکتے ہیں، ننانوے معنی ایسے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنیٰ "مَا عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کے منافی اور کفر ہے، لیکن ایک ایسے معنی کا احتمال بھی اس جملہ میں ہے جو "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کے خلاف نہیں تو قائل کی تکفیر جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے وہی معنی جو کہ کفر نہیں، مراد لئے ہوں۔

لیکن اس قاعدے کو سمجھنے میں بھی بعض لوگ غلطی کر جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قادیانیوں اور منکرینِ حدیث کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی کوئی نہ کوئی ایسی تاویل کی جا سکتی ہے جس سے وہ کلام حدِ کفر سے نکل جائے۔

خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ قاعدہ بھی علی الاطلاق نہیں، بلکہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ متکلم سے اس کے معنیٔ مراد معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہے، مثلاً وہ مر جائے، یا ایسی جگہ ہو جہاں سے رابطہ کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں بلاشبہ اس کے کلام میں یہ قاعدہ جاری ہوگا، یعنی حتی الامکان اس کی ایسی تاویل کی جائے گی، (یعنی اس کے کلام کے ایسے معنی

---

(۱) ج:۲، ص:۲۸۳۔

مراد لئے جائیں گے) کہ وہ حدِ کفر سے نکل جائے، بشرطیکہ اس کلام میں ایسے معنی کا احتمال موجود ہو، اگرچہ وہ احتمال بعید اور ضعیف ہو، اور اسے کافر نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے وہی معنی مراد لئے ہوں، لیکن جب متکلم خود ہی اپنی مراد واضح کر چکا ہو اور وہ مراد "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کے خلاف ہو، تو بلاشبہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور اپنی طرف سے اس کے کلام میں تاویل نہیں کی جائے گی(۱)، اور اگر اس نے اپنے کلام کی خود تفسیر نہیں کی، تو اس سے اس کی مراد پوچھی جائے گی، اگر اس نے ایسے معنی بیان کئے جو ضروریاتِ دین کے خلاف ہیں تو تکفیر کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ عالمگیریہ کی مندرجہ ذیل عبارت میں بھی یہ تفصیل موجود ہے:۔

اذا کان فی المسئلۃ وجوہ (ای احتمالات. رفیع) توجب الکفر ووجہ واحد یمنع، فعلی المفتی أن یُمیل الی ذلک الوجہ، الّا اذا صرّح بارادۃ توجبُ الکفر فلا ینفعہ التاویل حینئذٍ.(۲)

ہر کلمۂ کفر بولنے والا کافر نہیں

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ کتبِ فقہ میں جو الفاظ "کلماتِ کفریہ" کے نام سے بیان کئے جاتے ہیں، ان کا حاصل صرف یہ ہے کہ ان کلمات سے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نکلتا ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جس شخص کی زبان سے یہ کلمات نکلیں اس کو بے سوچے سمجھے اور بغیر تحقیقِ مراد کے کافر کہہ دیا جائے، جب تک یہ ثابت نہ ہوجائے کہ اس کی مراد وہی معنی ومفہوم ہیں جو کافرانہ عقیدہ ہے اس کی تکفیر جائز نہیں، فقہاء کرام نے اس کی جگہ جگہ صراحت فرمائی ہے۔(۳)

جن ناواقف لوگوں نے ان کلمات ہی کو فیصلہ کا مدار بنالیا اور تکفیر بازی شروع کردی ہے وہ سخت غلطی پر ہیں جو انتہائی خطرناک ہے۔(۴)

---

(۱) کیونکہ یہ "توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل" ہوگی جو بالاتفاق باطل ہے۔ (رفیع)

(۲) ج:۲ ص:۲۸۳۔ (۳) دیکھئے: "ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں" ص:۲۸، ۲۹۔

(۴) قال الغزالیؒ فی کتابہ "التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ": "ولا ینبغی أن نظن ان التکفیر ونفیہ یدرک قطعًا فی کل مقام، بل التکفیر حکم شرعی (الی قولہ) فماخذہ کماخذ سائر الأحکام الشرعیۃ، تارۃ یدرک بیقین وتارۃ بظن غالب وتارۃ یتردد فیہ، فمھما حصل التردد فالتوقف فی التکفیر اَولٰی، والمبادرۃ الی التکفیر انما یغلب علی طباع من یغلب علیہ الجھل." (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۹) (من الأستاذ حفظھم اللہ تعالیٰ)۔

تکفیر میں بے احتیاطی پر سخت وعید

تکفیر میں یہ احتیاطیں اس لئے ضروری ہیں کہ اس میں بے احتیاطی سے بسا اوقات خود تکفیر کرنے والے کا ایمان خطرے میں پڑ جاتا ہے، صحیح مسلم[1] میں ہے کہ:

عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اذا أكفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما (وفي رواية) أيُّما امرئٍ قال لأخيه "كافر" فقد باء بها أحدهما، ان كان كما قال، والّا رجعت عليه.

وفي رواية لأبي ذرؓ: ومن دعا رجلا بالكفر أو قال "عدوّ الله" وليس كذلك الّا حار عليه.

قال النووي رحمه الله تعالى في حديث ابن عمر عنه: جاء في رواية لأبي عوانة في كتابه "المُخرج على صحيح مسلم" فان كان كما قال، والّا فقد باء بالكفر. وفي رواية: اذا قال لأخيه "يا كافر" وجب الكفر على أحدهما.[2]

ان روایات کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو کافر کہے گا، کفر یا تکفیر اس کی طرف لوٹ جائے گی، لہٰذا تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔

ایک اِشکال اور اس کا جواب

مگر اس حدیث پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہو، وہ اگر کسی مسلمان کو کافر کہہ دے تو یہ کہنا گناہِ عملی تو ضرور ہے مگر کفر نہیں، کیونکہ اس نے کسی ضرورتِ دینیہ کا انکار نہیں کیا، پھر اس پر کفر لوٹنے کا کیا مطلب ہے؟

اسی اِشکال کی وجہ سے علامہ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ:-

هذا الحديث مما عدّه بعضُ العلماء من المشكِلات من حيث ان ظاهره غير مراد، وذلك ان مذهب أهل الحق أنه لا يكفر المسلم

---

(۱) كتاب الايمان، باب "بيان حال ايمان من قال لأخيه المسلم يا كافر" ج:۱ ص:۵۷۔

(۲) ج:۱ ص:۵۷۔

بالمعاصي كالقتل والزنا، وكذا قوله لأخيه كافر من غير اعتقاد بطلان دين الإسلام۔[۱]

اسی اشکال کی بناء پر بعض علماء نے اس کو تہدید وتخویف پر محمول کیا ہے کہ مُکَفِّر پر کفر لوٹنے سے حقیقی کفر مراد نہیں (بلکہ کُفرٌ دُونَ کُفرٍ مراد ہے)، جیسے ترکِ صلوٰۃ پر "فقد کَفَرَ" کے الفاظ بطورِ تہدید کے آئے ہیں۔[۲] (اور مطلب یہ ہے کہ ترکِ صلوٰۃ بھی ایک قسم کا کفر ہے، یہ اور بات ہے کہ کفر کی اس قسم سے آدمی دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہوتا)۔

اور ایک تاویل علامہ نوویؒ نے یہ نقل فرمائی ہے کہ:-

معناه فقد رجع عليه تكفيرُهُ.[۳]

یعنی مکفِّر پر کفر نہیں لوٹتا، بلکہ تکفیر لوٹتی ہے، یعنی مسلمان کو کافر کہنے کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ کافر کہنے والا گویا خود اپنی تکفیر کر رہا ہے، کیونکہ اس نے ایسے شخص کی تکفیر کی ہے جو عقیدہ کے اعتبار سے اسی جیسا ہے، پس گویا اس نے خود اپنی ہی تکفیر کر دی۔

اور ایک توجیہ ہمارے حضرت والدِ ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ "ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں" (ص:۷۱) میں "شرح مشکل الآثار"[۴] سے[۵] نقل فرمائی ہے اور علامہ ابن وزیر الیمانی نے اپنی کتاب "ایثار الحق علی الخلق" (ص:۳۹۱) میں امام غزالیؒ سے بھی نقل کی ہے کہ کسی کو کافر کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے عقائد کفریہ ہیں، تو اگر فی الواقع اس کے عقائد میں کوئی چیز کفر نہیں، بلکہ سب عقائد ایمان کے ہیں تو گویا ایمان کو کفر کہنا لازم آیا، اور ایمان کو کفر کہنا بلاشبہ اللہ اور رسول کی تکذیب ہے، قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:-

وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ.[۶]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۵۷۔

(۲) ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں ص:۷۱ وابو حنيفة وآراؤه في العقيدة الاسلامية ص:۲۱۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۵۷۔

(۴) شرح مشکل الآثار کے حوالے سے جو بات یہاں نقل کی گئی ہے، یہ امام طحاویؒ کا قول ہے، جو انہوں نے اپنی کتاب "شرح مشکل الآثار" میں ذکر فرمایا ہے، ملاحظہ فرمایئے: شرح مشکل الآثار، باب بیان مشکل ما روی عنه عليه السلام فيمن قال لأخيه يا كافر. ج:۳ ص:۳۲۵۔

(۵) بحوالہ "اکفار الملحدین" ص:۷۶۔ (۶) المائدة آیت:۵۔

اس تأویل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو اس کے صحیح دینی عقائد و اعمال کی بناء پر کافر کہے، تو بلاشبہ وہ کہنے والا خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ایسے عقائد و اعمال کو کفر کہہ دیا جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، پس ضروریاتِ دین کا منکر ہونے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، حاصل یہ کہ یہ حدیث اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ "مقول لہ" کے صحیح دینی عقائد اور اقوال و اعمال کی بناء پر اسے کوئی کافر کہے اور وہ عقائد و اقوال و اعمال ضروریاتِ دین میں سے ہوں، تو اس صورت میں کفر حقیقۃً اسی پر لوٹ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا تشریحات اور توجیہات سے مندرجہ ذیل اُمور مستفاد ہوئے:۔

۱- جو شخص ظاہراً مسلمان ہو اور خود کو مسلمان کہتا ہو، اس کی تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔

۲- جو شخص حقیقۃً کافر نہ ہو، اسے کافر کہنے سے قائل بعض صورتوں میں خود کافر ہو جاتا ہے، اور بعض صورتوں میں خود تو کافر نہیں ہوتا مگر کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے (یعنی کُفْرٌ دُوْنَ کُفْرٍ کا مرتکب ہوتا ہے)۔

۳- کافر اس صورت میں ہوتا ہے جب مقول لہ کے صحیح دینی عقائد و اعمال جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، ان کی بناء پر اسے کافر کہا ہو۔

۴- اگر ان عقائد و اعمال کی بناء پر کافر نہیں کہا، بلکہ مقول لہ نے کوئی ایسا کلام کیا تھا جس کے ظاہری معنی کفر تھے، قائل نے اس کلام کی بناء پر اس کی مراد معلوم کئے بغیر اسے کافر کہہ دیا، حالانکہ مقول لہ کی مراد وہ کفریہ معنی نہیں تھے (کوئی ایسے معنی مراد تھے جو کفر نہیں) تو ایسی صورت میں مقول لہ کی تکفیر اگرچہ جائز نہ ہوگی، لیکن تکفیر کرنے والا گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے بے احتیاطی کا گناہ کیا ہے، ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔

۵- اگر کسی شخص کو کسی کے متعلق غلط فہمی سے کسی عقیدۂ کفریہ کا دھوکا لگا، مثلاً اس کو خیال ہوا کہ فلاں آدمی نے معاذ اللہ کسی نبی کی توہین یا اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی ہے (حالانکہ نہیں کی تھی) تو اس صورت میں بھی تکفیر کرنے والا بے احتیاطی، جلد بازی اور تہمت لگانے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔[1]

(۱) ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص: ۲۰۷۔

احقر کو علامہ نوویؒ کی اور بعد میں ذکر کی گئی توجیہ کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقول لہ اگر فی الواقع کفریہ عقیدہ نہیں رکھتا تو یہ تکفیر قائل پر لوٹے گی، یعنی اس تکفیر کا وبال قائل پر آئے گا، پس:

۱- اگر قائل نے مقول لہ کے ایسے عقیدۂ صحیحہ کی بناء پر کافر کہا ہے جو ضروریاتِ دین میں سے ہے، تب تو اس کا وبال قائل پر یہ ہوگا کہ وہ خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کو کفر کہہ دیا، اور:

۲- اگر ایسے عقیدہ کی بناء پر کافر نہیں کہا تو قائل کافر نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی ضرورتِ دینیہ کا انکار نہیں کیا، لیکن بے احتیاطی کی وجہ سے تکفیر کا وبال ہوگا کہ وہ سخت گنہگار ہوگا۔

المسئلة الخامسة

مسئلۂ تقدیر

تقدیر پر ایمان اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، یہاں ان شاء اللہ اس کی ضروری تفصیل قرآن وسنت اور عقلی دلائل کی روشنی میں بیان ہوگی۔

قدَر اور قضاء

"قدْر" اور "قدَر" باب ضرب سے مصدر ہیں، دونوں کے لغوی معنی ہیں کسی شئ کی مقدار کا احاطہ کرنا، مقدار مقرر کرنا،[1] اسی کو "تقدیر" بھی کہا جاتا ہے، جس چیز کی مقدار کو مقرر کی گئی ہو وہ مقدور ہے، اور اس کو "قدَر" بھی کہتے ہیں۔

"قضاء" کے ایک لغوی معنی ہیں پیدا کرنا،[2] قرآنِ کریم میں ارشاد ہے:-

فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ.[3]

اور قضاء کے دوسرے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا،[4] قرآنِ حکیم ہی میں ارشاد ہے:-

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ.[5]

اصطلاحِ شریعت میں "قدَر" (اور تقدیر) سے مراد اللہ جل شانہ کا علمِ ازلی ہے جو محیط ہے کائنات کی ہر چیز کو، یعنی جو کچھ ہو چکا یا جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ کبھی ہوگا، ان سب کا

---

(۱) لسان العرب ج:۱۱ ص:۵۷۔ (۲) لسان العرب ج:۱۱ ص:۲۰۹۔
(۳) حمٓ السجدۃ آیت:۱۲، ای خلقھن۔ (۴) لسان العرب ج:۱۱ ص:۲۰۹۔
(۵) الاسراء آیت:۲۳۔

اور ان کے زمانوں اور مقداروں کا وہ علمِ اَزل سے احاطہ کئے ہوئے ہے، خواہ وہ واقعہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن۔

اور اصطلاحِ شریعت میں قضاء سے مراد اس علمِ اَزلی کے مطابق فیصلہ کرنا اور پیدا کرنا ہے[1] پھر "قضاء" اور "قدر" ایک دوسرے کے معنی میں بھی استعمال ہوجاتے ہیں۔

ایمان بالقدر یعنی تقدیر پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایمان لائیں اس پر کہ کائنات میں اَزل سے جو کچھ ہوا ہے اور اب جو کچھ ہو رہا ہے، اور جو کچھ آئندہ ہوگا، چھوٹا واقعہ ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، اچھا ہو یا بُرا، ان سب کا علمِ قطعی وعلمِ محیط، اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ سے ہے۔

لقوله تعالیٰ:- "وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ط وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ط وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ○"[2]

ایمان بالقضاء یعنی "قضاء" پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر بھی ایمان لائیں کہ کائنات میں جو کچھ اَزل سے ہوا ہے یا ہو رہا ہے، یا آئندہ ہوگا، وہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، ان سب اشیاء اور واقعات کا خالق، اللہ جل شانہ ہے، جو اپنے علمِ اَزلی کے مطابق ہر چیز کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے وقتِ مقرر پر مقدارِ مقرر کے ساتھ پیدا فرماتا ہے، اس کے ارادے کے بغیر کوئی ذرّہ حرکت نہیں کرسکتا، حتیٰ کہ انسان کے تمام اچھے بُرے اعمال اور ارادے اور خیالات بھی اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، قرآنِ حکیم نے اس کی جگہ جگہ صراحت کی ہے، چند آیات یہ ہیں:-

۱- اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ○[3]

۲- قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ○[4]

---

(۱) القضاء والقدر في الاسلام، للدكتور فاروق أحمد الدسوقي ج:۱ ص:۳۲۳ تا ۳۲۸۔ القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، لعبدالكريم الخطيب ص:۱۵۰۔

(۲) الأنعام آیت:۵۹۔ (۳) القمر آیت:۴۹۔

(۴) الطلاق آیت:۳۔

۳- وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ○[۱]

۴- وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ○[۲]

۵- اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ[۳]

۶- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ[۴]

۷- قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ[۵]

انسان کا اختیار؟

البتہ انسان کو اپنے افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا ایک گونہ اختیار دیا گیا ہے، اسی ایک گونہ اختیار و قدرت کو سورۂ بقرہ کی آخری آیت میں ''کسب'' سے تعبیر فرمایا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:-

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ[۶]

اور سورۂ احزاب کے آخر میں اسے ''امانت'' سے تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے:-

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ..... الآية[۷]

اسی ''کسب'' کی بناء پر انسان دین پر عمل کرنے کا مکلف ہے، اور اسی کی بناء پر ثواب و عذاب کا مستحق ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ انسانی افعال کا خالق، اللہ تعالیٰ، اور کاسب بندہ ہے، اور ثواب و عذاب خلق پر نہیں ہوتا بلکہ ''کسب'' پر ہوتا ہے جو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔

کسب کی حقیقت؟

رہا یہ سوال کہ کسب کی حقیقت و ماہیت اور اس کی مقدار کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتنا تو عقلی اور نقلی دلائل سے معلوم ہے کہ ''کسب'' خواہشِ فعل اور خلقِ فعل کے درمیان ایک گونہ قدرتِ غیر مستقلہ ہے، جو ہم کو ودیعت کی گئی ہے جس کو ہم فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں آزادانہ طور پر استعمال کرتے ہیں، اور غیر مستقلہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قدرت ہمارے افعال کو وجود میں لانے میں دخیل تو ہے مگر کافی نہیں، اس

(۱) الحجر آیت:۲۱۔ (۲) الصّٰفّٰت آیت:۹۶۔ (۳) الزمر آیت:۶۲۔
(۴) فاطر آیت:۳۔ (۵) الأعراف آیت:۱۸۸۔ (۶) البقرۃ آیت:۲۸۶۔
(۷) الأحزاب آیت:۷۲۔

سے آگے اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں، قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے:۔

وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا O [1]

چونکہ اس کی حقیقت عقلِ انسانی کی رسائی سے باہر ہے، اس لئے احادیث میں مسئلۂ تقدیر کی بحث میں اُلجھنے سے منع کیا گیا ہے۔

البتہ فہم کے قریب لانے کے لئے کسب کی کچھ تفصیل یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی فعل کے کرنے کی خواہش، غیر اختیاری طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہمارے دِل میں پیدا ہوتی ہے۔

کما فی قوله تعالیٰ: "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ...." [2]

وکما فی قوله علیه السلام: "ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اَصابع الرحمن کقلبٍ واحدٍ یصرّفه حیث یشاء." [3]

پھر اس خواہش پر عمل کرنے یا نہ کرنے پر انسان غور کرتا ہے، اور دونوں پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد عمل کرنے کو ترجیح دیتا ہے، پھر ارادہ کرکے اپنے اعضاء کو اس کے لئے حرکت دیتا ہے، یہاں تک کہ فعل وجود میں آجاتا ہے، اس خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک جتنی چیزیں ہیں ان میں سے کسی چیز کا بھی خالق انسان نہیں بلکہ اُسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک بدن کے کون کون سے حصوں اور کتنی اور کون کون سی باطنی قوتوں نے کام کیا ہے اور اس کام میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ مگر یہ بات ہر انسان وجدانی اور بدیہی طور پر جانتا ہے کہ خواہش اور صدورِ فعل کے درمیان کوئی مقام ایسا ضرور آتا ہے جہاں وہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں کسی ایک پہلو کو آزادانہ طور پر اختیار کرتا ہے، بس اسی اختیار کا نام "کسب" ہے، جس پر جزا و سزا مرتب ہوتی ہے، یعنی اچھے فعل کے کسب پر ثواب ملتا ہے، اور بُرے فعل کے کسب پر بندہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔ [4]

---

(۱) بنی اسرائیل آیت:۸۵۔

(۲) التکویر آیت:۲۹۔

(۳) صحیح مسلم کتاب القدر رقم الحدیث:۶۶۹۳۔

(۴) شفاء العلیل للامام ابن القیم، الباب السابع عشر فی الکسب والجبر .... الخ ص:۲۰۹ وأطیب الثمر فی تحقیق مسئلة القضاء والقدر، از مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ ص:۲۸، والقضاء والقدر فی الفلسفة والدین ص:۱۸۵، ومسئلۂ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص:۲۸۔

اس کی ایک نظیر

اس کی نظیر یوں سمجھئے کہ گولی بھرا ہوا پستول مجھے ملا، میں نے اس کا گھوڑا دبادیا اور گولی چل گئی، جس سے سامنے کا آدمی مرگیا، اس گولی کے چلنے میں جتنی ظاہری اور باطنی قوتوں نے کام کیا ہے ان کا طویل ترتیب وار سلسلہ ہے، گھوڑا دبانے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی اور ان میں سے کسی چیز کو میں نے پیدا نہیں کیا، مگر مجھے قتل کا مجرم اس لئے قرار دیا جاتا ہے کہ اس طویل سلسلہ میں اپنی اُنگلی کی ایک خفیف حرکت کا ارتکاب میں نے کیا ہے، جس کے بغیر وہ آدمی اس پستول سے اس وقت قتل نہ ہوتا، پستول یا بارُود بنانے والے کو قاتل قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح ''کسب'' بھی اگرچہ بہت خفیف سی قدرت ہے اور وہ بھی غیر مستقل، مگر چونکہ صدورِ فعل میں اس کو اتنا دخل ضرور ہے کہ اس کے بغیر وہ فعل میرے ذریعہ میرے اختیار سے وجود میں نہ آتا، اس لئے میرے اچھے کسب پر ثواب ملتا ہے اور بُرے کسب پر عذاب ہوتا ہے۔

پس اہلِ سنت والجماعۃ کا عقیدہ ''قدرتِ کاملہ'' اور ''جبرِ محض'' کے درمیان ہے، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال کا نہ خالق ہے اور نہ اُن پر قادرِ مطلق، جس کی دلیلیں پیچھے قرآنِ کریم کی آیات میں آچکی ہیں، اور نہ اپنے افعال میں وہ مجبورِ محض ہے، جس کی دلیل آگے آرہی ہے، بلکہ وہ اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔ یہ عقیدہ ''جبریہ'' اور ''قدریہ'' کی افراط وتفریط یعنی انتہاء پسندی کے درمیان ''راہِ اعتدال'' ہے۔

جبریہ کا عقیدہ

جبریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ''مـرجـئـة'' بھی کہا جاتا ہے، اور قدریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ''معتزلة'' بھی کہا جاتا ہے۔

''جبریہ'' انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض کہتے ہیں[1]، اور رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق نہیں کرتے، ان کا استدلال ان نصوص (آیات و احادیث) سے ہے جن سے ہم قضاء وقدر پر استدلال کرتے ہیں اور جو پیچھے آچکی ہیں، یہ مذہب بدیہی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ رعشہ کی حرکت جو غیر اختیاری ہے، اور تندرست ہاتھ

---

(۱) أطيب النغم ص:۳۹۔

کی حرکت اختیاری ہے، ان کے درمیان فرق نہ کرنا بداہت کے خلاف ہے، نیز قرآن وسنت کی بہت سی آیات و احادیث اس کے بطلان پر ناطق اور شاہد ہیں، مثلاً وہ تمام آیات و احادیث ان کے عقیدے کو مسترد کردینے کے لئے کافی ہیں جن میں انسان کو شرعی اَحکام کا مکلّف (ذمہ دار) ٹھہرایا گیا ہے، مثلاً ارشادِ باری ہے:۔

وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ.[1]

اور ارشاد ہے کہ:۔

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى.[2]

اور ان کی مخالفت پر عذاب کی خبر دی گئی ہے، اگر انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض ہوتا تو تمام شرعی اَحکام "تکلیف ما لا یطاق" میں داخل ہوجاتے، یعنی یہ لازم آتا کہ انسان کو ایسے اعمال کا ذمہ دار بنایا جارہا ہے جو اس کی قدرت میں بالکل نہیں ہیں۔

حالانکہ قرآنِ حکیم نے قانونِ الٰہی یہ بتایا ہے کہ:۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا.[3]

چونکہ "مرجئة" جبرِ محض کے قائل ہیں یعنی انسان کو اپنے افعال میں بالکلیہ مجبور سمجھتے ہیں، شاید اسی لئے انہوں نے اچھے بُرے اعمال کو جزا وسزا میں غیر مؤثر قرار دے دیا ہے، یعنی یہاں تک کہہ دیا کہ نیک عمل کا ثواب نہیں ہوتا اور بُرے عمل پر عذاب نہیں ہوتا، تاکہ "تکلیف ما لا یطاق" یا عدل کے خلاف لازم نہ آئے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ایمان پر ثواب اور کفر پر عذاب کے قائل تو تم بھی ہو، حالانکہ کفر و ایمان بھی عمل ہیں، تمہارے مذہب پر لازم آتا ہے کہ ان میں بھی انسان مجبورِ محض ہو اور ان پر بھی ثواب و عذاب کا ہونا خلافِ عدل ہو۔

پس جو جواب تم ایمان و کفر کے بارے میں دوگے، وہی جواب ہم اچھے بُرے اعمال کے بارے میں دے دیں گے۔

---

(۱) المُزَّمِّل آیت:۲۰۔

(۲) الاسراء آیت:۳۲۔

(۳) البقرة آیت:۲۸۶۔

قدریہ کے دو گروہ

قدریہ کے دو گروہ تھے، ''متقدمین'' اور ''متاخرین''، متقدمین نے سرے سے یہ کہہ دیا کہ بندوں کے افعال کا علم ازلی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں بلکہ جب افعال واقع ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہوتا ہے، نیز بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں، خلاصہ یہ کہ انہوں نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کی بھی نفی کردی اور خلق کی بھی (یعنی قضاء وقدر دونوں کی نفی کردی)۔ متقدمین کا مذہب چونکہ بدیہی طور پر باطل اور صریح کفر تھا اور اُن تمام آیاتِ قرآنیہ کا کھلا انکار تھا جو پیچھے آچکی ہیں، اس لئے ان کی تکفیر کی گئی، اور یہ مذہب زیادہ نہ چل سکا، جلد فنا ہو گیا۔[1] ''معبد جهنی'' جس کا ذکر صحیح مسلم کی پہلی حدیث کی سند کے درمیان آیا ہے وہ متقدمین ہی کا سرگروہ تھا، ان کی دلیل بنیادی طور پر وہی تھی جو آگے متاخرین کی طرف سے آرہی ہے، اسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ.[2]

متقدمین چونکہ قدر اور قضاء دونوں کی نفی کرتے تھے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ اللہ تعالیٰ بس خالق الخیر ہے، خالق الشر نہیں ہوسکتا، اس لئے یہ حدیث پوری طرح متقدمین ہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ قدریہ تو حقیقۃً متقدمین ہی ہیں، متاخرین چونکہ قدر کے منکر نہیں، صرف قضاء کے منکر ہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے، اس لئے ''قدریہ'' کا لفظ ان پر حقیقۃً صادق نہیں آتا، اگرچہ متقدمین کے عقیدے کے ایک جزء یعنی قضاء میں پیروی کی وجہ سے عرفاً یا مجازاً یہ بھی ''قدریہ'' کہلاتے ہیں۔

متاخرین بندوں کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی کے تو قائل ہیں، مگر اللہ تعالیٰ سے خلق الشر کی نفی کرتے ہیں (جس میں انسان کے بُرے اعمال بھی داخل ہیں)، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شر کا خالق نہیں، اور بندے کے اعمال چونکہ خیر بھی ہوتے ہیں اور شر بھی، لہٰذا بندہ کے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں، بلکہ بندہ ہی اپنے اعمال وافعال کا خالق ہے۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۲۹۳ و المفهم ج:۱ ص:۱۳۲۔

(۲) مشکوۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الایمان بالقدر، رقم الحدیث: ۱۰۷۔ نیز اس حدیث کی تفصیلی تخریج آگے ص:۲۳۵ پر آرہی ہے۔

ان کی دلیل

دلیل میں متقدمین اور متاخرین دونوں یہ کہتے ہیں کہ اگر افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو اس سے دوخرابیاں لازم آئیں گی، ایک یہ کہ ان افعال پر جزاء وسزا کا دیا جانا عدل کے منافی ہوگا، کیونکہ جب بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں تو اسے ان افعال پر جزاء وسزا کیوں ہو؟

اور دوسری خرابی یہ کہ چونکہ افعال بعض خیر ہیں، بعض شر، تو اگر ان کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو خلق الشر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوجائے گی، یعنی اللہ تعالیٰ کو شر کا خالق ماننا پڑے گا، حالانکہ خلق الشر بھی شر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا شر سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

ہمارا جواب

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ پہلی خرابی ہمارے مذہب پر نہیں بلکہ جبریہ کے مذہب پر لازم آتی ہے، اس لئے کہ ہم انسان کو اپنے افعال کا ''کاسب'' قرار دیتے ہیں اور جزاء وسزا ''کسب'' پر ہوتی ہے، نہ کہ خلق پر، اور ''کسب'' انسان کی اختیاری چیز ہے، لہٰذا **''تکلیف ما لا یطاق''** یا ظلم لازم نہ آیا۔

دوسری خرابی کے تین جواب ہیں:-

۱- پہلا جواب یہ کہ ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ''شر'' پیدا کرنے سے اللہ تعالیٰ کا ''شر'' سے متصف ہونا لازم آتا ہے، اس لئے کہ ہر ''شر'' کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ ''شر'' ہے، دوسری حیثیت سے وہ شر بھی ''خیر'' ہے، اس حیثیت سے کہ ''شر'' اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور اس کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، یہ شر ''خیر'' ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس شر کا ''کسب'' معصیت ہونے کے باوجود انسان کرتا ہے، یہ ''شر'' ہے، مثلاً کفر ''شر'' ہے، لیکن اس کے پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں ہیں، مثلاً اپنی قدرت کاملہ کا اظہار کہ وہ ایمان و کفر دونوں متضاد چیزوں کو پیدا کرنے پر قادر ہے، اور مثلاً بندوں کا امتحان وغیرہ، اس حیثیت سے یہ ''خیر'' ہے، یا مثلاً بیت الخلاء ایک بہت گندی جگہ ہے، اس حیثیت سے یہ ''شر'' ہے، لیکن کوئی عالیشان مکان اس سے خالی ہو تو اسے مکمل نہیں کہا جاسکتا، اور اس کے بغیر گھر کی افادیت مکمل نہیں ہوتی، اس حیثیت سے بیت الخلاء بھی ''خیر'' ہے۔(۱)

(۱) مسئلہ تقدیر، از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص:۳۹، ۴۰۔

اسی طرح اللہ جل شانہ نے اس دُنیا کو خیر و شر پر مشتمل کیا ہے تاکہ متضاد اشیاء پیدا کرنے کی قدرت کا اظہار ہو، تو جس طرح بیت الخلاء بنانے والا گندی چیز بنانے کے باوجود گندا یا بُرا نہیں کہلاتا اسی طرح ''شر'' پیدا کرنے سے اللہ جل شانہ کا ''شر'' سے متصف ہونا لازم نہیں آتا۔

خلاصہ یہ کہ ''شر'' بندوں کے کسب کے اعتبار سے ''شر'' ہی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے اعتبار سے وہ خیر ہے، پس ''کسبِ شر'' مذموم ہے، اور ''خلقِ شر'' محمود۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس اور جہنم بھی ''شر'' ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے، اور یہ دونوں باتیں تم بھی مانتے ہو، پس اگر خلق الشر ''شر'' ہے تو (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا ''شر'' سے متصف ہونا تمہارے مذہب پر بھی لازم آگیا، **فما ھو جوابکم، فھو جوابنا۔**

یہ دونوں جواب متاخرین اور متقدمین دونوں کے لئے کافی ہیں۔

۳- تیسرا جواب جو صرف متاخرین کو دیا جاتا ہے ہماری طرف سے یہ ہے کہ جو اعتراض آپ نے ہمارے مذہب پر کیا ہے وہ تو آپ کے مذہب پر بھی لازم آتا ہے، اس لئے کہ انسان جو گناہ کرتا ہے جب اللہ تعالیٰ کو ازل سے ان کا علم ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں روکنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) عجز لازم آئے گا، جو یقیناً باطل ہے، اور اگر قادر ہے تو ان معاصی کو روکتا کیوں نہیں؟ بلکہ ان جرائم کے لئے پورے آلات، قوت اور وسائل مہیا کرتا ہے، تو یہ گناہ میں مدد کرنا ہوا، اور گناہ میں مدد کرنا بھی ''شر'' ہے، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) شر سے متصف ہونا خود تمہارے مذہب پر لازم آگیا، تم نے کروڑوں خالق بھی تجویز کئے اس کے باوجود سوال وہیں کا وہیں رہا، کسی نے خوب کہا ہے ۔

دوستی بے خبر چوں دشمنی ست
حق تعالیٰ زیں چنیں خدمت غنی ست[1]

اسی لئے متاخرینِ قدریہ کے بارے میں حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ:-

إِنْ سَلَّمَ الْقَدَرِيُّ الْعِلْمَ خُصِمَ.[2]

یعنی جب ان متاخرینِ قدریہ نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی (تقدیر) کو مان لیا تو اللہ تعالیٰ سے خلقِ شر کی نفی پر جو دلیل انہوں نے پیش کی تھی وہ

(۱) الاکسیر فی اثبات التقدیر ص:۳۳۔

(۲) مسئلۂ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص:۱۸، و فتح الملہم ج:۱ ص:۲۹۳۔

ہمارے اس جواب سے ٹوٹ جائے گی جو ابھی ہم نے (تیسرے نمبر پر) ذکر کیا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اتصاف بالشر کی خرابی سے بچنے کا صحیح راستہ وہی ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا کہ خلق الشر سے اتصاف بالشر لازم نہیں آتا، کیونکہ وہ خلق الشر بھی متعدد حکمتوں پر مبنی ہے، کوئی نہایت ماہر مصوّر کسی بدصورت انسان کی تصویر بنائے تو اس سے مصوّر کا غیر ماہر یا بدصورت یا بدذوق ہونا لازم نہیں آتا۔

جبریّہ کی طرف سے ایک اعتراض

جبریہ کی طرف سے سوال ہوسکتا ہے کہ بندہ اللہ جل شانہ کے علم اَزلی کے خلاف کسب کرسکتا ہے یا نہیں؟ اگر کرسکتا ہے تو علم اَزلی کا غلط ہونا لازم آئے گا، اور اگر نہیں کرسکتا تو بندہ مجبورِ محض ہوگیا اور عقیدۂ جبریہ ثابت ہوگیا۔

اس کا جواب

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اَزلی بندوں کے سلبِ اختیار کو مستلزم نہیں، اس لئے کہ اس علمِ اَزلی میں جہاں یہ موجود ہے کہ مثلاً زید فلاں وقت چوری کرے گا، وہیں یہ بھی موجود ہے کہ وہ چوری اپنے اختیار اور کسب سے کرے گا، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزلی بندوں کے کسب و اختیار کے منافی نہیں۔

ورنہ اگر علمِ اَزلی کو اختیار کے منافی قرار دیا جائے تو خود اللہ جل شانہ کا (نعوذ باللہ) مجبورِ محض ہونا لازم آجائے گا، کیونکہ اللہ جل شانہ کو اَزل سے یہ علم ہے کہ آئندہ اللہ تعالیٰ کس کس وقت میں کیا کیا فعل فرمائے گا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس کے علمِ اَزلی کے خلاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہوسکتا ہے تو آپ کے زعم کے مطابق جہل لازم آتا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ کے علم اَزلی کا غلط ہونا لازم آتا ہے)، اگر قادر نہیں تو عجز لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باطل ہیں، معلوم ہوا کہ علمِ اَزلی، سلبِ اختیار کو مستلزم نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزلی میں یہ ہے کہ وہ آئندہ فلاں فلاں چیزیں اپنے کامل اختیار سے پیدا فرمائے گا۔

خلاصہ یہ کہ افعالِ عباد کے بارے میں جو علم اللہ تعالیٰ کو اَزل سے ہے اس میں یہ بھی ہے کہ وہ افعال انسان اپنے اختیار (کسب) سے کرے گا، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزلی انسان کے کسب و اختیار کے منافی نہ ہوا۔

جبریّہ کا ایک اور سوال

اگر سوال کیا جائے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ جل شانہ کا صرف علم ازلی ہی متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے، چنانچہ بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے علم ازلی اور ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا، اور مسئلۂ قضاء وقدر کی حقیقت بھی یہی ہے، پس اس پر جبریّہ کہہ سکتے ہیں کہ جب بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا، تو پھر بندے کا مجبورِ محض ہونا لازم آیا، اور مذہبِ جبریّہ ثابت ہوگیا؟

اس کے دو جواب

اس کے دو جواب ہیں، ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے بندے کے کسب واختیار کی نفی لازم آتی ہے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے بھی متعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اللہ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوتا، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اپنے افعال پر باقی نہ رہے، یعنی اپنے جس فعل کا ارادہ، اللہ تعالیٰ نے کرلیا اب وہ اس کے خلاف نہ کرسکے، فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔ معلوم ہوا کہ بندوں کے افعال کے ساتھ ارادۂ الٰہیہ کے تعلق سے بھی بندوں کے اختیار کی نفی نہیں ہوئی۔

تحقیقی جواب کہ وہی درحقیقت اس مسئلہ کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادۂ الٰہیہ کا تعلق افعالِ عباد کے محض وقوع ہی سے نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے، یعنی "وقوع باختیارِ عباد" پس جب ارادۂ الٰہیہ کا تعلق، اس ارادہ کی ہوئی چیز کے وجوب کو مستلزم ہے، تو اس سے تو بندوں کا اختیار اور مؤکد ہوگیا، نہ کہ وہ معدوم ہوگیا، یعنی اللہ تعالیٰ نے بندے کے کسی فعل کو پیدا کرنے کا جو ارادہ فرمایا ہے وہ ارادہ صرف اس فعل کو وجود میں لانے ہی کا نہیں، بلکہ اس کا بھی ہے کہ بندے کے اس فعل کو اس بندے کے کسب واختیار کے ساتھ وجود میں لائیں گے۔[1]

اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا متعلق ہونا بندوں کے اختیار کو سلب نہیں کرتا، بلکہ اُسے اور ثابت کرتا ہے۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو کسب واختیار کی قدرت دے کر پیدا

(۱) الانتباهات المفيدة ص: ۶۵، ۶۶۔

فرمایا، ساتھ ہی انبیاء کرام علیہم السلام کے ذریعہ اپنے اَوامر و نواہی (اَحکام) بھی بندے کو بتائے کہ اس کسب کو فلاں فلاں کام میں استعمال کرنا جس کے نتیجہ میں ثواب دوں گا، فلاں فلاں میں استعمال نہ کرنا ورنہ سزا دوں گا، مگر اللہ جل شانہ کو اَزل سے معلوم تھا کہ زید اپنے کسب کو فلاں فلاں نیک کاموں میں استعمال کرے گا، اور میں اس کے کسب کے مطابق ان افعال کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا کردوں گا، اور کسب کا ثواب دوں گا، اور خالد اپنے کسب کو فلاں فلاں گناہوں میں استعمال کرے گا اور میں اس کے کسب کے مطابق وہ معاصی اپنے ارادے سے پیدا کردوں گا اور اسے کسب کی سزا دوں گا، یہ نوشتۂ تقدیر ہوا۔ اور تقدیر کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا سب اُمور کا ارادہ بھی فرمالیا، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس علمِ اَزلی کے مطابق زید کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ صالحہ اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیے، اور زید کو ان کا ثواب دیا، اور خالد کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ بد اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیے اور خالد کو اس کسب کی سزا دی۔

اس تفصیل سے خوب واضح ہوگیا کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب میں نہ اللہ جل شانہ کے علمِ اَزلی میں کوئی کمی آئی، نہ قدرتِ کاملہ میں، نہ ارادۂ الٰہیہ کے خلاف کوئی فعل وجود میں آیا، نہ اللہ تعالیٰ کا ''شر'' سے متصف ہونا لازم آیا، نہ انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض ہوا، نہ قادرِ مطلق، نہ تکلیف ما لا یُطاق لازم آئی، نہ عدل کے منافی کوئی کام ہوا، نہ انسان خالق بنا، بلکہ وہ خود بھی مخلوق رہا اور اس کے افعال بھی، یعنی ہر چیز اپنے اپنے مقام پر، اپنے اپنے درجہ میں رہی۔

خلاصہ کسب کی بحث کا یہ ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال، اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر کے مطابق ہونے کے باوجود بندہ کے کسب واختیار کے ساتھ ہوتے ہیں۔

کسب کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

یہ بات پیچھے تفصیل سے آچکی ہے کہ بندہ کا کسب ایک قسم کی خفیف سی قدرتِ غیر مستقلہ ہے جو فعل کو پیدا نہیں کرتی اور اس کو وجود میں لانے کے لئے کافی بھی نہیں، اَب یہاں اتنی بات اور واضح ہوجانی ضروری ہے کہ یہ ''خفیف سی غیر مستقل قدرت'' ہمارے افعال کو وجود بخشنے میں دخل تو رکھتی ہے مگر تاثیر بالکل نہیں رکھتی، یعنی یوں نہیں ہے کہ انسان کے فعل کو وجود میں لانے کے لئے کچھ اثر انسان کے کسب کا ہوتا ہے اور کچھ اثر اللہ تعالیٰ کے ارادے کا،

اور یہ دونوں اثر مل کر فعل کو وجود میں لاتے ہوں، ایسا ہرگز نہیں ہے، کیونکہ کائنات کی ہر چیز کو اور ہر چیز کی ہر حرکت کو وجود بخشنے میں مؤثر تو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور اس کا خلق ہے، مؤثر ہونے میں اُس کا کوئی شریک نہیں ہوسکتا، ورنہ (نعوذ باللہ) شرک لازم آجائے گا۔ البتہ اللہ جل شانہ کا ارادہ اور خلق انسان کے کسب (اختیار) کے ساتھ متصل ہوتا ہے، یعنی اللہ جل جلالہٗ کے ارادے اور انسان کے فعل کے درمیان انسان کا کسب واسطہ بن جاتا ہے، بس اسی اقتران وتوسط کا نام ''کسب'' ہے۔ چنانچہ شیخ اشعریؒ کے الفاظ یہ ہیں کہ: ''کسب محض ایک اقتران ہے۔''(۱) اور اسی اقتران واتصال کی بناء پر بندے کو جزاء وسزا ہوتی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ ربّ العالمین اپنے بندوں کے جسم اور اعضاء میں بہت سی حرکتیں اور افعال تو ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب واختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا، یعنی اُن حرکتوں اور افعال کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب واختیار کے واسطے کے بغیر پیدا فرماتا ہے، مثلاً دِل کی دھڑکن، نبض کی حرکت، رعشے کے مریض کے ہاتھ کی حرکت، سخت سردی سے جسم میں لرزہ وغیرہ، یا مثلاً سوتے سوتے بولنا یا چلنا، جیسا کہ بعض لوگوں سے ہوجاتا ہے، بندے کی اِن غیراختیاری حرکات اور افعال پر شریعت میں کوئی ملامت بھی نہیں، اور ان پر آخرت میں جزا وسزا بھی اسی لئے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ وہ کسی بندے کو ایسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہراتا جو اُس کی قدرت میں بالکل نہیں۔

اور اللہ ربّ العالمین اپنے بندوں کے کچھ افعال ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب واختیار کو دخل ہوتا ہے، یعنی بندوں کا کسب، اللہ تعالیٰ کے ارادے اور وجودِ فعل کے درمیان واسطہ بنتا ہے، اور بندوں کو جزا یا سزا صرف ایسے ہی افعال پر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان سے جو غلطی بھول چوک سے ہوجائے اُس پر آخرت میں کوئی سزا نہیں، کیونکہ اس میں انسان کا کسب واختیار بیچ میں نہیں آیا۔

خلاصہ یہ کہ بندوں کے جن افعال پر جزا یا سزا ہوتی ہے وہ وہی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب واختیار کے مطابق پیدا فرماتا ہے، اگرچہ اُن افعال کے پیدا ہونے میں اس کسب واختیار کی اپنی کوئی تاثیر نہیں۔

(۱) مسئلۂ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ

اس کی نظیر یوں سمجھئے! کہ مجھے ایک کار چلانے کے لئے دی گئی، مگر اس گاڑی کے تمام آلات جو ڈرائیور استعمال کرتا ہے، یعنی سلف، ایکسیلیٹر، کلچ، گیئر، اسٹیئرنگ، بریک، لائٹوں کے سوئچ وغیرہ ناکارہ ہیں، یعنی گاڑی ان کی کسی حرکت سے ذرہ برابر جنبش نہیں کرتی اور ان کا کوئی اثر قبول نہیں کرتی، مجھے یہ گاڑی چلانے کے لئے ڈرائیور کی سیٹ پر بٹھادیا گیا، برابر کی سیٹ پر اس کا مالک بیٹھا ہے جو اس پوری گاڑی کا مُوجد اور صانع ہے، اس نے اس کار میں یہ عجیب و غریب صنعت رکھی ہے کہ جتنے آلات ڈرائیور استعمال کرنا چاہتا ہے جو درحقیقت معطّل ہیں، ان تمام آلات کی حرکات کو اس نے اپنے ارادے کے تابع کیا ہوا ہے، جب ڈرائیور اپنے سامنے کے آلات میں سے کوئی آلہ گھمانا چاہتا ہے تو مالک اُس آلے کو گھما دیتا ہے اور اس آلہ سے متعلق اُس عمل کو اپنے ارادے سے پیدا کردیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب تھا، غرض اسی طرح گاڑی چلتی رہتی ہے، کبھی دائیں مڑتی ہے، کبھی بائیں، کبھی آہستہ چلتی ہے، کبھی تیز، غرض اس گاڑی کی ہر حرکت کے لئے ڈرائیور اپنے وہ بیکار آلات گھمانا تو ضرور چاہتا ہے مگر گاڑی یا اس کے آلات کی کسی حرکت میں اس کے عمل کا کوئی اثر نہیں، بلکہ گاڑی کا مالک ہی گاڑی کو وہ حرکت دے دیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب ہے، بس ایک اتصال اور معیت ہے جو ڈرائیور کی غیر مؤثر حرکات اور مالک کی مؤثر تدبیر میں پائی جارہی ہے۔

مالک نے ڈرائیور کو بتا رکھا ہے کہ گاڑی میں جن حرکات کا تم کسب کروگے وہ تم تو پیدا نہ کرسکوگے مگر میں چاہوں گا تو پیدا کرتا رہوں گا، خواہ وہ حرکات ٹریفک کے قوانین کے موافق ہوں یا خلاف، موافق ہوئیں تو تم سلامتی میں رہوگے، مخالف ہوئیں تو نقصان اُٹھاؤگے، یعنی موافقت پر تمہیں انعام دوں گا اور مخالفت پر سزا دوں گا، نیز ٹریفک کے قوانین بھی اسے اچھی طرح مالک نے بتلادیئے ہیں، تو اس پوری کاروائی کا مقصد یہ ہے کہ ڈرائیور اپنی قدرت کو ہیچ سمجھے اور مالک کی قدرتِ کاملہ کا مشاہدہ کرے، اس کے بتائے ہوئے قوانین کی پابندی کرے، اور اس کی اطاعت کا امتحان لیا جائے، اطاعت پر اسے انعام ملے اور مخالفت پر سزا، اگرچہ ڈرائیور کی حرکات اس موافقت و مخالفت میں مؤثر نہ تھیں بلکہ مؤثر مالک کی تدبیر ہی تھی، لیکن ڈرائیور نے جن غیر مؤثر حرکات کو اختیار کیا تو اس اختیار پر مالک نے اسے مجبور نہیں کیا تھا، لہٰذا گاڑی کی یہ حرکات جو ڈرائیور کے آزادانہ اختیار کے ساتھ وجود میں آئیں، ان پر جزاء وسزا کا ترتب، منافیٔ عدل نہیں ہوسکتا، اسی طرح انسان کا کسب اللہ جل شانہ کے ارادے اور خلق کے

ساتھ ملا ہوا ہے، اور کسب کے فی نفسہٖ غیر مؤثر ہونے کے باوجود اس پر جزاء و سزا کا ترتب ہوتا ہے، اچھے کسب پر جزا ملتی ہے، بُرے کسب پر سزا۔ واللہ المستعان۔

تقدیرِ معلّق اور تقدیرِ مُبْرَم

سوال:۔ "یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ ۚۖ وَعِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ O"[1] اس آیتِ کریمہ سے معلوم ہوا کہ کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ازل سے قطعی اور حتمی طور پر ایسا طے شدہ نہیں ہے کہ اس میں تبدیلی نہ ہوتی ہو، بلکہ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی مرضی سے اس میں ترمیم فرماتے رہتے ہیں یعنی تقدیر میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے۔ اس بات کی تائید مندرجہ ذیل وجوہ سے بھی ہوتی ہے:

۱- قرآنِ کریم اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیماری میں علاج کرنا چاہئے اور دواؤں میں شفاء ہے، چنانچہ قرآنِ کریم میں شہد کے بارے میں فرمایا گیا کہ: "فِيْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ"[2] اور بہت سی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف امراض کا علاج اور دوائیں تجویز فرمائی ہیں، اور بعض احادیث میں پرہیز کی ہدایت بھی دی گئی ہے۔

۲- بہت سی احادیثِ صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اعمال سے انسان کی عمر اور رزق بڑھ جاتے ہیں، بعض سے گھٹ جاتے ہیں، صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صلۂ رحمی عمر میں زیادتی کا سبب بنتی ہے،[3] اور مسندِ احمد کی روایت میں ہے کہ بعض اوقات آدمی کوئی ایسا گناہ کرتا ہے کہ اس کے سبب رزق سے محروم کردیا جاتا ہے، اور ماں باپ کی خدمت واطاعت سے عمر بڑھ جاتی ہے۔

۳- مسند احمد کی اسی حدیث میں ہے کہ: اور تقدیرِ الٰہی کو کوئی چیز سوائے دُعا کے ٹال نہیں سکتی۔[4]

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عمر یا رزق وغیرہ کسی کی تقدیر میں لکھ دیے ہیں وہ بعض اعمال کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوسکتے ہیں، اور دُعا کی وجہ سے بھی تقدیر بدلی جاسکتی ہے، اور کسی کی تقدیر میں اگر بیماری یا شفاء لکھ دی ہے تو دواء اور بدپرہیزی سے اُس میں

---

(۱) الرعد آیت:۳۹۔ (۲) النحل آیت:۶۹۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب من بسط لهٗ بصلة الرحم، رقم الحدیث: ۵۶۳۹۔

(۴) مسند أحمد بن حنبل، مسند ثوبان، رقم الحدیث: ۲۲۳۳۰، ۲۲۳۶۶، ۲۲۳۹۱۔

تبدیلی ہوسکتی ہے۔

جبکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تبدیلی نہیں ہوتی، کما قال اللہ تعالیٰ:۔

۱- لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ[1]

۲- فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا[2]

جواب

تقدیر کی دو قسمیں ہیں:

۱-تقدیرِ مُعَلَّق، ۲-تقدیرِ مُبْرَم۔

تقدیرِ مُعَلَّق

تقدیر معلّق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں بسا اوقات کوئی نتیجہ کسی شرط پر معلّق ہوتا ہے، اگر وہ شرط پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا، اس طرح کی تقدیر کو "تقدیرِ مُعَلَّق" کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اگر فلاں شخص نے فلاں وقت میں اتنی مقدار میں فلاں دواء استعمال کی تو شفاء ہوگی ورنہ نہیں ہوگی، اسی طرح کسی طالبِ علم کے بارے میں تقدیر معلّق میں لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے سبق کا مطالعہ کیا، تکرار کیا، تقویٰ اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ سے دُعا بھی کرتا رہا تو اس کو علم ملے گا، ورنہ نہیں ملے گا۔

تقدیرِ مُبْرَم

تقدیر مبرم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیر مبرم میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں کو اس دواء سے شفا ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیر مُبرم میں لکھا ہے کہ اُسے شفاء نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیر معلّق میں لکھا تھا کہ اگر فلاں شخص، فلاں دواء، فلاں وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفاء ملے گی ورنہ نہیں، یا طالبِ علم کے متعلق لکھا تھا کہ اگر وہ مطالعہ و تکرار کرے گا اور تقویٰ بھی اختیار کرے گا تو اس کو علم ملے گا ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ اَزل سے جانتے ہیں کہ فلاں شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اُس

(۱) یونس آیت:۶۴۔ (۲) فاطر آیت:۴۳۔

طریقے سے دواء استعمال کرے گا یا نہیں؟ یا طالبِ علم اُن باتوں پر عمل کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہونا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو لکھ رکھا ہے، اس کو "تقدیر مبرم" کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصلِ کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا ہے اس سے مراد "تقدیر معلق" ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد "تقدیر مبرم" ہے۔

چنانچہ سورۃ الرعد کی مذکورہ بالا آیت میں جو فرمایا گیا ہے کہ: "یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ" اس کا تعلق "تقدیر معلق" سے ہے، یعنی محو و اثبات (مٹانا اور باقی رکھنا) "تقدیر معلق" میں ہوتا ہے، لیکن اسی آیت کے آخری جملہ: "عِنْدَہٗ اُمُّ الْکِتٰبِ" (اصل کتاب، یعنی لوحِ محفوظ جس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا) نے بتلا دیا کہ اس "تقدیر معلق" کے اُوپر ایک "تقدیر مبرم" ہے جو "اُمُّ الْکِتٰبِ" میں لکھی ہوئی اللہ کے پاس ہے، وہ صرف علمِ الٰہی میں ہے۔ اس میں وہ نتائج لکھے ہوئے ہیں جو شرائط اعمال یا دُعاء یا علاج اور پرہیز کے بعد آخری نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں، اسی لئے وہ محو و اثبات اور کمی بیشی سے بالکل بری ہے۔[1]

مسئلۂ تقدیر کا آسان خلاصہ ایک نظر میں

مسئلۂ تقدیر کا خلاصہ تین باتیں ہیں، اور تینوں بالکل واضح ہیں، ان کو یاد رکھا جائے تو پورا مسئلہ آسان ہوجاتا ہے، وہ تین باتیں یہ ہیں:

۱- ایک یہ کہ انسان اپنے اعمال و افعال اور تمام حرکات میں مکمل طور پر مجبور نہیں، کیونکہ اگر بالکل مجبور مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان اپنے افعال کو انجام دینے میں اپنے اعضاء کو جو حرکت دیتا ہے اس حرکت میں اور جمادات (پتھروں وغیرہ) کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، اسی طرح رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور تندرست ہاتھ کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، حالانکہ پہلی حرکت غیر اختیاری اور دوسری حرکت اختیاری ہے، دونوں حرکتوں میں فرق اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار بداہت کا انکار ہے، کوئی ذی ہوش اس کا انکار نہیں کرسکتا۔

---

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۵ ص:۲۱۵، ۲۱۶۔ بزیادۃ تصرف و ایضاح۔ (من الأستاذ حفظهم الله)

۲- دوسری بات یہ ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال اور حرکات میں قادرِ مطلق بھی نہیں، کیونکہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو اپنی کسی خواہش اور ارادے میں ناکام نہ ہوتا، حالانکہ وہ کتنی ہی خواہشات اور ارادوں کو پوری کوشش کے باوجود رُوبہ عمل لانے میں ناکام ہوجاتا ہے، معلوم ہوا کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں مکمل طور پر قادر بھی نہیں، اور اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی نہیں، بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ اس کے کون کون سے فعل میں اس کے بدن کے کون کون سے اجزاء، کون کون سے مادّے اور کون کون سی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں اور فعل کے وجود میں آنے میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ لہٰذا یہ بات بھی تقریباً بدیہی طور پر واضح ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال پر پوری طرح قادر نہیں اور نہ اپنے افعال و اعمال کا خالق ہے۔

جب مذکورہ بالا دونوں باتیں واضح طور پر ثابت ہیں، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال و اعمال میں نہ مکمل طور پر مجبور ہے، نہ مکمل طور پر قادر، تو یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ:-

''انسان اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔''

یعنی انسان کو اپنے افعال و اعمال کے کرنے اور نہ کرنے میں کسی نہ کسی درجے کا اختیار ضرور حاصل ہے۔

۳- تیسری بات یہ کہ جو خفیف سی قدرت اور اختیار انسان کو حاصل ہے اسے قرآن و سنت کی اصطلاح میں ''کسب'' کہا جاتا ہے، لیکن اس کسب کی حقیقت و ماہیت اور مقدار کیا ہے؟ یہ اللہ تعالیٰ کا ایک راز ہے جو قرآن و سنت میں نہیں بتایا گیا، اور ہم اپنی عقل سے بھی اسے معلوم نہیں کرسکتے، لیکن اسے معلوم کرنے پر ہمارا نہ کوئی عقیدہ موقوف ہے نہ عمل، اور شرعاً بھی اسے معلوم کرنے کے ہم ذمہ دار (مکلف) نہیں۔ لہٰذا یہ معلوم نہ ہونا ہمارے لئے مضر بھی نہیں۔

جب یہ تینوں باتیں واضح ہوگئیں تو اب یہ سمجھئے کہ انسان کے تمام اعمال و افعال کا قادرِ مطلق اور خالق تو اللہ جل شانہ ہی ہے، لیکن ''کاسب'' (کسب کرنے والا) بندہ (انسان) ہے، اور چونکہ انسان کے اعمال و افعال میں اس کے ''کسب'' کو دخل ہے، اس لئے اچھے عمل کے کسب پر اسے ثواب ملتا ہے اور بُرے عمل کے کسب پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

بس یہی پورے مسئلۂ تقدیر کا خلاصہ ہے، اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں کہیں کوئی اُلجھن نہیں، اُلجھن جس کسی کو بھی ہوتی ہے وہ صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ کسب کی حقیقت

جاننا چاہتا ہے، جب یہ واضح ہوگیا کہ کسب کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی تو اس اُلجھن کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ وللہ الحمد اولاً و آخراً۔

هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۝ هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۭ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى ۭ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝ۧ[1]

مسئلہ علمِ غیب

وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ۭ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۭ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝[2]

لفظ "غیب" سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ابھی وجود میں نہیں آئیں، یا وجود میں تو آچکی ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر کسی کو مطلع نہیں ہونے دیا۔[3]

پہلی قسم کی مثال وہ تمام حالات و واقعات ہیں جو قیامت سے متعلق ہیں یا کائنات میں آئندہ پیش آنے والے واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً کون کب اور کہاں پیدا ہوگا، کیا کیا کام کرے گا، کتنی عمر ہوگی، عمر میں کتنے سانس لے گا، کتنے قدم اُٹھائے گا، کہاں مرے گا، کہاں دفن ہوگا، رزق کس کو کتنا اور کس وقت ملے گا، بارش کہاں، کس وقت اور کتنی ہوگی؟

اور دوسری قسم کی مثال وہ حمل ہے جو ماں کے رحم میں وجود تو اختیار کرچکا ہے، مگر یہ کسی کو معلوم نہیں کہ خوب صورت ہے یا بدصورت، نیک طبیعت ہے یا بدخصلت، خوش نصیب ہے یا بدنصیب، اسی طرح اور ایسی چیزیں جو وجود میں آجانے کے باوجود مخلوق کے علم ونظر سے غائب ہیں، اس قسم میں داخل ہیں۔

اس مسئلے کی کچھ تفصیل ان شاء اللہ آگے کتاب الایمان کی پہلی حدیث کے تحت بھی آئے گی۔

---

(۱) الحشر آیت:۲۲ تا ۲۴۔ (۲) الأنعام آیت:۵۹۔

(۳) تفسیر معارف القرآن ج:۳ ص:۳۴۰، وکذا في التفسیر المظهري ج:۳ ص:۲۷۳۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الایمان

باب معرفة الایمان والاسلام

۹۳-قَالَ :أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ (الیٰ قوله)حَدَّثَنِي أَبُوْ خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ، قَالَ: نَا وَكِيْعٌ... (الیٰ قوله)... ح وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ، وَهٰذَا حَدِيْثُهُ، قَالَ: نَا أَبِي ،قَالَ: نَا كَهْمَسٌ عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ: كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ. فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْحِمْيَرِيُّ حَاجَّيْنِ أَوْ مُعْتَمِرَيْنِ فَقُلْنَا :لَوْ لَقِيْنَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُوْلُ هٰؤُلَاءِ فِي الْقَدَرِ فَوُفِّقَ لَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دَاخِلًا الْمَسْجِدَ. فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي. أَحَدُنَا عَنْ يَمِيْنِهِ وَالْآخَرُ عَنْ شِمَالِهِ. فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ. فَقُلْتُ :أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ! إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قِبَلَنَا نَاسٌ يَقْرَؤُوْنَ الْقُرْآنَ وَيَتَقَفَّرُوْنَ الْعِلْمَ -وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ- وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُوْنَ أَنْ لَا قَدَرَ وَأَنَّ الْأَمْرَ أُنُفٌ.

قَالَ :إِذَا لَقِيْتَ أُولٰئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيْءٌ مِنْهُمْ وَأَنَّهُمْ بُرَآءُ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ، لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللّٰهُ مِنْهُ حَتّٰى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ.

ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيْدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرٰى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتّٰى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلٰى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلٰى فَخِذَيْهِ،

وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِسْلَامِ.

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، وَتُقِيْمَ الصَّلَاةَ ،وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ.

قَالَ فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِيْمَانِ. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، وَمَلَائِكَتِهِ ،وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ ،وَالْيَوْمِ الآخِرِ ،وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ . قَالَ: صَدَقْتَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِحْسَانِ. قَالَ : أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ السَّاعَةِ. قَالَ: مَا الْمَسْؤُوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنْ أَمَارَتِهَا. قَالَ: أَنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ ،الْعَالَةَ ،رِعَاءَ الشَّاءِ، يَتَطَاوَلُوْنَ فِي الْبُنْيَانِ.

قَالَ : ثُمَّ انْطَلَقَ .فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِيْ : يَا عُمَرُ ! أَتَدْرِيْ مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ.

قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ" (ص:۲۶ سطر:۱۱ و ص:۲۷ سطر:۱ تا ۱۰)

" قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ....الخ" (ص:۲۶ سطر:۱)

"قال الامام" میں "قال" کے قائل راویٔ نسخۂ ہٰذا ابواسحاق ابراہیم بن محمد النیساپوریؒ ہیں یعنی امامِ مسلمؒ کے وہ شاگردِ رشید جنہوں نے کتابِ مسلم کے اس نسخے کی روایت کی ہے۔

"رضی اللہ تعالٰی عنہ" اُصول الشاشی میں یہ جملہ دعائیہ حضرت امامِ اعظم رحمہ اللہ کے لئے استعمال ہوا ہے، اور یہاں امامِ مسلم رحمہ اللہ کے لئے، جبکہ عُرف میں یہ جملہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ خاص ہے، لیکن چونکہ یہ دعائیہ کلمہ ہے لہٰذا فی نفسہٖ تو اس کا استعمال غیرِ صحابی کے لئے بھی جائز ہے، مگر اس کو عوام کے مجمع میں غیرِ صحابہؓ کے لئے استعمال کرنا احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اس سے عوام غیرِ صحابی کو بھی صحابی سمجھنے لگیں گے۔

کتابِ مسلم اپنی خصوصیات کے اعتبار سے تمام ذخیرۂ احادیث میں ممتاز ہے، حسنِ

ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ، امام بخاریؒ پر فوقیت لے گئے ہیں،[۱] جس کی تفصیل ہمارے مقدمہ میں بعنوان "وجوہِ ترجیح کتاب مسلم علی کتاب البخاری" آچکی ہے۔ نیز خالص حدیث کی کتاب صحیح مسلم ہی ہے، جبکہ صحیح بخاری خالص حدیث کی کتاب نہیں، بلکہ فقہ کی بھی کتاب ہے۔

امام مسلمؒ نے تراجم الابواب کیوں قائم نہیں فرمائے؟

کتابِ مسلم اگرچہ فی نفسہٖ "مبوّب" ہے، مگر امام مسلمؒ نے خود تراجم الابواب قائم نہیں فرمائے جس کی متعدد وجوہ ہوسکتی ہیں، مثلاً: ایک یہ کہ شاید امام مسلمؒ کے پیشِ نظر یہ ہو کہ ان کی کتاب میں حدیث کے متن اور سند کے علاوہ کوئی بات نہ آئے تاکہ یہ کتاب خالص حدیث ہی کی کتاب رہے۔[۲] دوسری یہ کہ شاید امامؒ نے خود کو تواضعاً اجتہادِ مطلق کا اہل نہیں سمجھا، کیونکہ ترجمۃ الباب درحقیقت ایک مسئلۂ شرعیہ ہوتا ہے، جس کے بارے میں مصنف یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس ترجمۃ الباب کے تحت آنے والی احادیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ وہی کرسکتا ہے جو خود کو مجتہدِ مطلق سمجھتا ہو۔[۳]

قوله: "حدثني ابو خيثمة زهير بن حرب .... الخ" (ص:۲۶ سطر:۲)

یہاں پر "حدثني" کہا اور آگے (ص:۲۷ سطر:۱ میں) تحویل کے بعد "حدثنا" کہا، کیونکہ امام مسلمؒ اس کا التزام کرتے ہیں کہ جو حدیث انہوں نے اپنے استاذ سے تنہائی میں سنی وہاں قاعدے کے مطابق "حدثني" کہتے ہیں، اور جس حدیث کے سننے میں اُن کے ساتھ دوسرے بھی شریک تھے، وہاں "حدثنا" فرماتے ہیں، اگرچہ ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال بھی جائز ہے۔

---

(۱) حافظ ابن صلاح حسنِ ترتیب کے اعتبار سے صحیح مسلم کی فوقیت ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"نعم، يترجح كتاب مسلم بكونه أسهل متناولًا من حيث أنّه جعل لكل حديث موضعًا واحدًا يليق به يورده فيه بجميع ما يريد ذكره فيه من أسانيده وألفاظه المختلفة فيسهل على الناظر النظر في وجوهه واستثمارها، بخلاف البخاري فانّه يورد تلك الوجوه المختلفة في أبواب شتى متفرقة، بحيث يصعب على الناظر جمع شملها واستدراك الفائدة من اختلافها، والله اعلم" (صيانة صحيح مسلم ص:۷۰)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مقدمة شرح النووي ج:۱ ص:۱۳۔

(۲) یہی وجہ کتاب "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح" ج:۱ ص:۳۸۵ میں بھی درج ہے۔

(۳) حافظ ابنِ صلاحؒ کے بقول امام مسلمؒ نے کتاب کا حجم بڑھنے کے خوف سے تراجمِ ابواب قائم نہیں فرمائے۔ ملاحظہ فرمائیے: صيانة صحيح مسلم ص:۱۰۱۔

ابو خیثمۃ زھیر بن حربؒ سے امام مسلمؒ نے ایک ہزار سے زائد احادیث روایت کی ہیں۔[1]

قولہ: "قال نا وکیع" (ص:۲۶ سطر:۲)

یہ وکیع بن الجرّاح امام شافعیؒ کے استاذ ہیں۔

قولہ: "ح" اس کو "حائے تحویل" کہتے ہیں، اور اسے الف مقصورہ کے ساتھ "حَا" بھی پڑھ سکتے ہیں، اور الفِ ممدودہ کے ساتھ "حَآءْ" بھی، اور اس کے بجائے پورا لفظ "تَحْوِیْل" بھی پڑھ سکتے ہیں۔[2]

قولہ: "حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللّٰہِ بنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِیُّ وَھٰذَا حَدِیْثُہٗ" (ص:۲۷ سطر:۱)

امام مسلمؒ کے دونوں اساتذہ کے الفاظ اس حدیث کی روایت میں مختلف تھے، اس لئے امامِ مسلمؒ اپنی عادت کے مطابق صاحبُ اللّفظ کی تعیین فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ یہ حدیث امام مسلمؒ نے عبیداللہ بن معاذ العنبریؒ اور ابو خیثمۃ زھیر بن حربؒ دونوں سے سنی ہے اور معنی بھی دونوں کی روایتوں کے متحد ہیں، مگر دونوں کے الفاظ میں کہیں کہیں کچھ فرق ہے، اور یہاں حدیث کو عُبیداللہ بن معاذ العنبریؒ کے الفاظ میں نقل کیا جارہا ہے۔

قولہ: "کَھْمَس" (ص:۲۷ سطر:۱)

یہ اس روایت کے "مَدارُ الحدیث" ہیں، اور قاعدہ ہے کہ حائے تحویل مدار الحدیث سے پہلے آتی ہے۔ لہٰذا یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اُصولاً پہلے طریق میں حائے تحویل کھمس سے پہلے لانی چاہئے تھی تاکہ کھمس اور عبداللہ بن بُریدۃ اور یحییٰ بن یعمر کے نام دوسرے طریق میں مکرر نہ لانے پڑتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اوّل میں "عن کھمس" ہے اور طریقِ ثانی میں "حدثنا کھمس" ہے، اس فرق کو واضح کرنا مقصود تھا، صرف پہلے طریق

---

(۱) تقریب التھذیب ج:۱ ص:۲۶۴۔

(۲) حائے تحویل کے بارے میں تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ فرمایئے: مقدمۃ ابن الصلاح، النوع الخامس والعشرون، کتابۃ الحدیث وضبطہٗ وتقییدہٗ، بیان امور مفیدۃ، (الأمر) الخامس عشر ص:۹۹، ۱۰۰۔ ومقدمۃ أوجز المسالک، الباب الخامس فی توضیح الفاظ کثر استعمالھا فی کتب الحدیث صفحہ:۱۱۳۔

پر اکتفا کرنے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوتا،[۱] اسی طرح پہلے طریق میں "عبداللہ بن بُریدۃ" ہے اور دوسرے طریق میں "ابن بُریدۃ"، اگر صرف دوسرے طریق کو اختیار کرتے تو پتہ نہ چلتا کہ اس سے عبداللہ بن بُریدۃ مراد ہیں یا ان کے بھائی سلیمان بن بریدۃ۔

قولہ: "عن یحییٰ بن یعمَرَ" (ص:۲۷ سطر:۱)

سند کے دونوں طریق میں "عن یحییٰ بن یعمر" ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک نسخہ میں طریقِ اوّل میں صرف "یحییٰ" ہے، اُس نسخے کے لحاظ سے یحییٰ بن یعمر میں بھی تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اوّل سے یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ کون سے یحییٰ ہیں، یہ دوسرے طریق سے معلوم ہوا۔

"یَعْمُر" وزنِ فعل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، (فتح الملهم)[۲]۔

یحییٰ بن یعمر ادیب، فقیہ اور نحوی تھے، ان کو حجاج بن یوسف نے جلاوطن کردیا تو یہ ترکمانستان جا کر آباد ہوگئے اور وہاں قتیبۃ بن مسلم باھلی نے ان کو خراسان کا قاضی مقرر کردیا۔[۳]

قولہ: "كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ" (ص:۲۷ سطر:۱)

"قَدْر" بسکون الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بمعنیٰ "تقدیر"۔ اس کے لغوی معنیٰ ہیں مقدار کا احاطہ کرنا، يقال قَدَرْتُ الشيء بتخفيف الدال وفتحها اَقْدِرُهٗ بالكسر والفتح قَدْرًا وَقَدَرًا اى احطتُ بمقداره (فتح الملهم)[۴]۔ اور اصطلاحِ شریعت میں قَدْرٌ، اور قَدَرٌ سے مراد اللہ تعالیٰ کا علمِ ازلی ہے جو محیط ہے جميع ما كان وما يكون وما سيكون کو، سواءً كان صغيرًا أو كبيرًا، حِسِّيًّا كان أو معنويًا، حَسَنًا كان أو قبيحًا اور عام طور سے "تقدیر" کا لفظ بھی اسی معنیٰ میں بولا جاتا ہے۔

"تقدیر" اور "قدر" کے ساتھ "قضاء" کا مطلب بھی سمجھ لیجئے، "قضاء" کے لغوی معنیٰ ہیں: پیدا کرنا، فیصلہ کرنا، اور اصطلاح میں جب اسے "قدر" کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی تخلیق یعنی پیدا کرنا ہوتا ہے، جس طرح "قدر" اور "تقدیر" کا عقیدہ اہلِ سنت

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۲۶۔ (۲) ج:۱ ص:۳۶۰۔

(۳) سیر اعلام النبلاء، ج:۴ ص:۴۴۱ وکتاب الثقات لابن حبان ج:۵ ص:۵۲۳، تذکرۃ الحفاظ للذهبي ج:۱ ص:۷۵۔

(۴) ج:۱ ص:۳۶۱۔

والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے، قضاء کا عقیدہ بھی اجماعی ہے، یعنی ہر اچھی، بری، چھوٹی، بڑی، حسی اور معنوی چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کا وجود اللہ تعالیٰ کے خلق کے بغیر نہیں ہوتا، وہی ہر چیز کو اپنے علمِ ازلی (قدر) کے مطابق اُس کے وقتِ مقرر پر مقدارِ مقرر میں پیدا فرماتا ہے۔[1]

دین کے تین مسائل مشکل ترین شمار کیے گئے ہیں:

۱- تقدیر۔ ۲-مشاجراتِ صحابہؓ۔ ۳-تقلیدِ شخصی۔

یہاں مسئلہ تقدیر کا حاصل سمجھ لیجیے، تفصیل پیچھے "کتاب الایمان" کے اُصولی مباحث میں پانچویں مسئلے کے طور پر آ چکی ہے۔

مسئلہ تقدیر

معبد الجُہنی اور اس کے پیروکار تقدیر کے منکر تھے، ان کا کہنا تھا کہ بندوں کے اچھے بُرے افعال کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے سے نہیں ہوتا، افعال کے وجود میں آنے کے بعد علم ہوتا ہے، نیز بندوں کے افعال کا خالق بھی اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اس فرقے کو "قدریہ" کہا جاتا ہے۔

خلافتِ راشدہ کے آخر تک بلکہ حضرت معاویہؓ کے دور تک بھی اس فرقہ کا کوئی نام و نشان نہ تھا، یزید کے دورِ حکومت میں جب حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے اس کی حکومت کو تسلیم نہ کرتے ہوئے حجاز میں اپنی سلطنت قائم فرمائی تو اہلِ شام نے حضرت ابن الزبیرؓ اور اُن کے ساتھیوں سے مقابلہ کرنے کے لئے لشکر روانہ کیا، اس لشکر نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کیا اور منجنیق سے پتھر برسائے، اس دوران کچھ پتھر بیت اللہ شریف کو جا لگے، جس سے غلافِ کعبہ کا کچھ حصہ جل گیا اور عمارت کو نقصان پہنچا، اس المناک واقعہ سے پورے عالمِ اسلام میں سخت اضطراب پیدا ہوا، اسی دوران کسی نے کہا: "یہ جتنا بھی اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوا۔" یہ سن کر کسی دوسرے نے کہا کہ: "(یہ بہت بُرا ہوا) یہ اللہ کی تقدیر سے نہیں ہوسکتا۔" اس سے معاملہ بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ "قدریہ" کا مستقل فرقہ وجود میں آگیا۔[2]

اس مسئلہ کی تفصیل بقدرِ ضرورت شرح وبسط اور دلائل کے ساتھ "المسئلة الخامسة"

---

(۱) قد مرّ تخریجہ۔

(۲) اعتقاد أهل السنة ج:۴ ص:۶۷۴ رقم الحديث:۱۳۹۴ وفيض القدير شرح جامع الصغير ج:۱ ص:۲۱۳۔

کے عنوان سے پیچھے آچکی ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین باتیں اگر ذہن نشین کرلی جائیں تو مسئلہ بالکل صاف ہوجاتا ہے اور کوئی اِشکال باقی نہیں رہتا۔

۱- ایک یہ کہ انسان کو مجبورِ محض قرار دینا بداہت کے خلاف ہے، معمولی آدمی بھی بدیہی طور پر بخوبی جانتا ہے کہ جس شخص کے ہاتھ میں رعشہ ہو اُس کے رعشہ کی حرکت اور تندرست کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق ہے۔ اوّل غیر اختیاری ہے اور دوسری اختیاری۔ معلوم ہوا کہ انسان کے تمام افعال غیر اختیاری نہیں، یعنی وہ اپنی تمام حرکات اور افعال میں مجبورِ محض نہیں بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں قادر اور مختار ہے، اور اسی قدرت و اختیار کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا اور بُرے اعمال پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

۲- انسان کو قادرِ مطلق بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، یعنی اُسے اپنے افعال کا خالق بھی نہیں کہا جاسکتا، یہ بھی ایک کھلی حقیقت ہے کیونکہ انسان جو بھی کام یا حرکت کرتا ہے اس میں اس کے جسم کے بہت سارے اجزاء اور اس کی کتنی ہی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں، وہ کون سی قوتیں اور کون کون سے اجزاء ہیں؟ ہمیں اب تک ان کا پورا پورا علم بھی نہیں، ہمیں یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ ہمارے کون کون سے فعل میں کون کون سی قوتیں اور اجزاء کتنی کتنی مقدار میں استعمال ہوتے ہیں؟ اِن قوتوں اور اجزاء کو ہم نے پیدا بھی نہیں کیا، اِن پر ہمارا مکمل کنٹرول بھی نہیں ہے، اِس کے باوجود انسان کو قادرِ مطلق اور اپنے افعال کا خالق کیسے کہا جاسکتا ہے؟ حاصل یہ کہ انسان اپنے افعال میں قادرِ مطلق بھی نہیں۔

۳- جب انسان مجبورِ محض بھی نہیں جیسا کہ نمبر ایک میں بیان ہوا، اور قادرِ مطلق بھی نہیں جیسا کہ نمبر۲ میں بیان ہوا، تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ انسان نہ مجبورِ محض ہے، نہ قادرِ مطلق، بلکہ ایک حد تک مجبور ہے اور ایک حد تک قادر، اور جس درجہ کی اُسے قدرت حاصل ہے اُسی قدرت کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا، اور اعمالِ بد پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

اور یہی اہلِ سنت والجماعۃ کا مذہب ہے، جبکہ فرقۂ "جبریہ" انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض مانتا ہے، اور فرقۂ "قدریہ" قادرِ مطلق کہتا ہے، جب مجبورِ محض نہ ہونا بالکل بدیہی ہے اور قادرِ مطلق نہ ہونا بھی ایک کھلی حقیقت ہے تو یہ بھی تقریباً بدیہی ہے کہ انسان اپنے افعال میں ایک درجہ میں قادر اور ایک درجے میں مجبور ہے۔

اب بات صرف ایک رہ گئی کہ انسان کو جو معمولی سا اختیار اور قدرت حاصل ہے اُس

اختیار اور قدرت کی حقیقت اور اس کا نام کیا ہے؟

تو جہاں تک نام کا تعلق ہے تو قرآنِ کریم نے اس کا نام "کسب" بتایا ہے، سورۃ البقرۃ کی آخری آیت میں ارشاد ہے:- "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"۔ رہا یہ سوال کہ "کسب" کی حقیقت کیا ہے؟

تو جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا، اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی، قرآن وسنت میں بھی اس کی حقیقت و ماہیت نہیں بتلائی گئی، مگر "کسب" کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ "کسب" موجود نہیں، لہٰذا اس کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے عقیدہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آپ سے خون یا پانی کی حقیقت و ماہیت پوچھے اور کہے کہ ان کی ماہیت کی جامع مانع تعریف کیجئے، اور آپ کو معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خون اور پانی کا وجود ہی نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ پہلی بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض نہیں) "جبریہ" کی تردید ہوگئی، اور دوسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں قادرِ مطلق نہیں، اور اپنے افعال کا خالق نہیں) "قدریہ" کی تردید ہوگئی، اور تیسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں من وجہٍ مختار اور من وجہٍ مجبور ہے) اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ثابت ہوگیا، اور یہ بھی کہ انسان کو اپنے اچھے بُرے افعال پر جزاء وسزا "کسب" کی بناء پر ہوتی ہے، خلق کی بناء پر نہیں۔ بس یہ تین باتیں یاد رکھئے، اگر ان کو سمجھ لیا تو بس تقدیر کا مسئلہ سمجھ لیا، الحمدللہ! اب کوئی اِشکال نہ رہا۔

واقعی حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجرِ مکیؒ نے بالکل صحیح فرمایا تھا کہ: "میرے سلسلہ میں جو داخل ہوتا ہے اس کو تین مسائل میں اشکال نہیں رہتا، ۱- مسئلۂ تقلیدِ شخصی۔ ۲- مشاجراتِ صحابہؓ ۳- اور مسئلۂ تقدیر۔"

عام طور پر مسئلۂ تقدیر میں اِشکالات جبرِ محض کے ہوتے ہیں، یعنی عموماً لوگوں کو تقدیر کی وجہ سے انسان کے مجبورِ محض ہونے کا شبہ ہوتا ہے جو رعشے والے ہاتھ اور تندرست ہاتھ کے فرق کو سمجھنے سے ختم ہو جاتا ہے۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے باوجود جو اِشکالات پیدا ہوتے ہیں، اُن میں سے بیشتر اِشکالات کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ لوگ "کسب" کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنا چاہتے ہیں، جب یہ

بات واضح ہوگئی کہ اُس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی تو یہ اشکالات بھی ختم ہوجاتے ہیں، وللہ الحمد۔

قولہ: "بالبصرۃ" (ص: ۲۷ سطر: ۱)

بصرۃ بکسر الباء وفتحھا وضمّھا اور بُصَیْرَۃ (بالتصغیر) چاروں طرح پڑھا جاسکتا ہے، اس شہر کو "قُبّۃ الاسلام" کہا جاتا ہے اور "خزانۃ العرب" بھی کہتے ہیں، کیونکہ اسے حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت میں عتبۃ بن غزوان نے تعمیر کیا تھا، اس شہر میں کبھی بتوں کی عبادت نہیں ہوئی۔[1]

قولہ: "الجُھَنِیُّ" (ص: ۲۷ سطر: ۱)

قبیلۂ جُھَیْنَۃ کی طرف منسوب ہے، اس قبیلہ کے لوگ بصرہ وکوفہ میں آکر آباد ہوگئے تھے۔ یہ معبد الجھنی بھی ان کے ساتھ بصرے میں رہنے لگا تھا، اور حضرت حسن البصری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بھی آکر بیٹھ جایا کرتا تھا۔ سب سے پہلے تقدیر کا انکار اِسی نے کیا، یہ عقیدہ رکھنے والوں کو "قَدَرِیّۃ" کہا جاتا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ اگر تقدیر کا عقیدہ تسلیم کرلیا جائے تو اس سے انسان کا مجبورِ محض ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ عقیدۂ تقدیر کا حاصل یہی ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال تقدیر کے مطابق ہوتے ہیں، اس کے خلاف نہیں ہوسکتے، نیز قدریہ کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں۔ اس طرح انہوں نے تقدیر کی نفی کرکے اللہ تعالیٰ کی طرف (العیاذ باللہ) جہل کی نسبت کردی اور افعالِ عباد کے خلق کی اللہ تعالیٰ کے بجائے بندوں کی طرف نسبت کرکے اللہ تعالیٰ سے ان افعال کے خلق کی نفی بھی کردی، اور انسانوں کو افعال کا خالق ٹھہرادیا، اس طرح یہ قضا وقدر دونوں کے منکر ہوگئے، آیاتِ صریحہ قطعیہ کی نفی کرنے کی وجہ سے یہ فرقہ کافر قرار دیا گیا، چنانچہ معبد جھنی کو حجاج بن یوسف نے زندقہ کی وجہ سے قتل کرادیا۔[2]

"قدریہ" کی دو قسمیں ہیں۔[3] ایک متقدمین، دوسرے متأخرین۔ معبد جھنی متقدمین کا سرگروہ تھا، اور اب تک قدریہ کا جو مذہب ہم نے بیان کیا وہ متقدمین کا مذہب ہے،

(۱) تھذیب الأسماء للنووی ج:۳ ص:۳۵۔

(۲) کتاب الأنساب للسمعانی ج:۳ ص:۴۴۱۔

(۳) إکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۱۹۹، ۲۰۰۔

اور اصل ''قدریہ'' درحقیقت یہی ہیں، کیونکہ ''قدر'' کے یہی منکر ہیں، برخلاف متأخرین کے کہ وہ ''قدر'' کے منکر نہیں ''قضاء'' کے منکر ہیں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اس لئے حدیثِ مرفوع ''اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هٰذِهِ الْأُمَّة''[1] پوری طرح انہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ یہ ''قدر'' اور ''قضاء'' دونوں کے منکر ہیں، ''قدر'' کے انکار کی وجہ سے ''قدریہ'' ہیں اور ''قضاء'' کے انکار، یعنی اللہ کو خالقِ خیر اور بندوں کو خالقِ شر کہنے کی وجہ سے مجوسیوں کے مشابہ ہیں۔ اس لئے کہ مجوسیوں کا عقیدہ یہ تھا کہ خالق دو ہیں (۱) خالقِ خیر ''یزداں'' ہے، اور (۲) خالقِ شر ''اَهْرَمَنْ''۔

متأخرین قدریہ (جو معتزلہ ہیں) یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے افعال کا علم تو ازل سے ہے مگر وہ اِن افعال کا خالق نہیں۔ حاصل یہ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے ''قدر'' کو تو مان لیا مگر ''قضاء'' کا انکار کیا۔ متأخرین قدریہ کا کہنا ہے کہ اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے گا تو اللہ تعالیٰ کی طرف خلق الشر کی نسبت لازم آئے گی کیونکہ بندوں کے کچھ افعال خیر ہیں، کچھ شر، تو اللہ تعالیٰ کو خالق الشر بھی ماننا پڑے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ صرف خالقِ خیر ہے، خالقِ شر نہیں کیونکہ خلق الشر بھی شر ہے، اور اللہ تعالیٰ شر سے متصف نہیں ہوسکتا، لہٰذا بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہوسکتا۔ خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ باطل نظریہ اپنایا، اور اللہ تعالیٰ کی ''قضاء'' (خلقِ افعال) کا انکار کردیا۔

عجیب بات ہے انہوں نے یہ نہ سوچا کہ اس طرح تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ خلق میں بندوں کو شریک کردیا، یعنی بندوں کے افعال کا خالق بندوں کو اور باقی اشیاء کا خالق اللہ تعالیٰ کو ٹھہرادیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ شر کی نسبت سے بچنے کا جو طریقہ انہوں نے اپنایا وہ باطل ہے، لہٰذا انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح طریقہ وہ ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا ہے کہ ''خلق الشر'' تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ شر نہیں، بلکہ وہ حکمتوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے خیر ہے، البتہ ''کسب الشر'' جو بندے شرعاً ممنوع ہونے کے باوجود کرتے ہیں وہ شر ہے۔[2]

---

(۱) سنن أبی داوٗد، باب فی القدر رقم الحدیث: ۴۶۷۷ وسنن الکبریٰ للبیهقي، کتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة اهل الأهواء ج:۱۰ ص:۲۰۳ والمستدرک علی الصحیحین ج:۱ ص:۱۵۹، وقال الحاکم: "هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین، ان صح سماع أبي حازم من ابن عمر، ولم یخرجاه۔"

(۲) مسئلۂ تقدیر سے متعلق تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز ملاحظہ فرمایئے: عمدة القاري ج:۱ ص:۱۱۱،۱۱۲۔

قولہ: "فَقُلْنَا: لَوْ لَقِيْنَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص: ۲۷ سطر: ۲)

یہ زمانہ وہ تھا جب بہت کم صحابہ کرامؓ باقی رہ گئے تھے، اکثر اس دُنیا سے رُخصت ہوچکے تھے، اس لئے اس انداز میں جملہ ارشاد فرمایا اور یہ خواہش اس لئے کی کہ اگر مذکورہ اِشکال کا جواب کسی صحابیؓ سے مل جائے تو زیادہ تسلی بخش ہوگا۔

قولہ: "فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي" (ص: ۲۷ سطر: ۳)

پس میں ان کے پہلو میں ہوگیا اور میرا ساتھی بھی۔

قولہ: "أَحَدُنَا عَنْ يَمِيْنِهِ .... الخ" (ص: ۲۷ سطر: ۳)

اس سے کسی کے ساتھ اور خاص طور سے کسی بڑے کے ساتھ چلنے کا ادب معلوم ہوا کہ جب اُس سے چلتے ہوئے بات بھی کرنی ہو اور بات کرنے والے دو ہوں تو ایک کو دائیں طرف اور دوسرے کو بائیں طرف ہوجانا چاہئے، تاکہ اُسے کسی سے بات کرنے میں دُشواری نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ عام طور سے جو مشہور ہے کہ بڑے کے پیچھے چلنا چاہئے، یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بلکہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ "جب پیچھے چلنے سے ان کو تکلیف نہ ہو۔"

ادب کی حقیقت یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ایسا سلوک رکھو کہ اُنہیں ادنیٰ تکلیف یا ناگواری ناحق پیش نہ آئے، اِس پر عمل کرنے والا باادب ہے، ورنہ بے ادب۔ (سیّدی عارف باللہ حضرت ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب عارفیؒ نے ادب کی یہی تعریف فرمائی ہے)۔ پس بعض اوقات بڑوں سے آگے چلنا ہی ادب ہوتا ہے، مثلاً جب تاریکی یا راستہ پُرخطر ہو، تو ایسے میں بڑوں سے آگے چلنا چاہئے۔

قولہ: "فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ .... الخ" (ص: ۲۷ سطر: ۳)

یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو مساوی درجہ کے آدمی کسی بڑے سے بات چیت کے لئے جائیں تو بات کرنے کا حق دونوں کو برابر ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر کلام شروع کردے گا تو ساتھی کی دل شکنی و ناگواری کا سبب ہوگا، اس لئے ساتھی سے اجازت لے کر کلام کرنا ادب کا تقاضا ہے، جب قاعدہ یہ ہے تو سوال (جو یہاں مقدر ہے) یہ ہوسکتا تھا کہ یحییٰ بن یعمر نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر خود ہی کیوں گفتگو شروع کردی؟ تو اس کا جواب یحییٰ بن یعمر نے یہاں یہ دیا ہے کہ میرا گمان تھا کہ

اگر میں اُن سے بات کرنے کو کہوں گا تب بھی وہ مجھے ہی گفتگو کرنے کو کہیں گے، اس لئے گفتگو میں نے شروع کردی۔[۱]

یہاں یہ مسئلہ بھی معلوم ہوگیا کہ جہاں اجازت کی ضرورت ہو تو وہاں اِذنِ صریح ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اِذنِ دلالۃً بھی کافی ہوتا ہے۔

قولہ: "فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ" (ص:۲۷ سطر:۳)

اس عبارت سے معاشرت کا ایک اور ادب معلوم ہوا کہ کسی بڑے آدمی کو خطاب کرنا ہو تو نام کے بجائے تعظیم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے۔

فائدہ:۔ تعظیم کا صیغہ کون سا ہے؟ اس کا مدار عرف پر ہے، عرب میں چونکہ کنیت سے پکارنا عرفاً تعظیم سمجھا جاتا تھا، اس لئے اُنہوں نے "یا ابا عبدالرحمٰن" کہہ کر خطاب کیا، ہمارے عرف میں بڑے عالم یا بزرگ کو "حضرت" یا "مولانا یا علامہ" وغیرہ جیسے الفاظ سے پکارا جاتا ہے، تو یہاں یہی ادب ہوگا۔

اس سے ایک اور بات بھی معلوم ہوگئی کہ کلام کے شرعاً وعرفاً صحیح ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ وہ واقعہ کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اندازِ تخاطب اچھا اور الفاظِ خطاب بہتر سے بہتر ہوں، چنانچہ اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا اگرچہ واقعہ کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ادب کے خلاف ہے۔

قولہ: "قِبَلَنَا" (ص:۲۷ سطر:۳) ہماری طرف یعنی بصرہ میں۔

قولہ: "وَيَتَقَفَّرُوْنَ العِلْمَ" (ص:۲۷ سطر:۴)

قاف پہلے ہے اور فائے مشدّد بعد میں، معنی یہ ہیں کہ وہ علم کی جستجو کرتے ہیں،[۲] یہ صفت ان میں خاص طور پر پائی جاتی تھی، اس لئے اس کو ذکر کیا۔ اور اگر فاء کو پہلے اور قاف مشدّد کو بعد میں پڑھیں تو معنی یہ ہوں گے کہ یہ علم کی باریکیاں تلاش کرتے ہیں۔[۳] چنانچہ

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۱۳۴۔ (۲) لسان العرب ج:۱ ص:۲۵۴۔

(۳) بعض طرق میں بتقديم الفاء یعنی "یتفقرون" بھی ہے، اور ایک طریق میں بغیر "راء" وتقديم القاف یعنی "يتقفّون" ہے۔ قاضی عیاضؒ ان طرق کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وكلٌّ صحيح متقارب المعنى .... وأما "يتفقرون" بتقديم الفاء ... هو عندي أشبه بسياق الحديث ونظم الكلام، ومرادهُ أنهم يخرجون غامضهٗ ويبحثون عن أسراره ويفتحون معلقهٗ." (اكمال المعلم ج:۱ ص:۱۹۷)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح النووی ج: ص:۲۷، ۲۸۔ والمفهم ج:۱ ص:۱۳۵۔

''قدریہ'' فلسفہ سے متأثر تھے، اور اُن کو عقلی گھوڑے دوڑانے کا شوق تھا، وہ اِس غلط فہمی کا شکار ہوگئے کہ تقدیر کو ماننے سے انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض ماننا پڑے گا، اور جب وہ مجبورِ محض ہوا تو اس کے اچھے بُرے افعال پر جزاء وسزا کیسی؟

ان کی اِس غلط فہمی کا مختصر جواب ضمنی طور پر ذرا پہلے آچکا ہے (کہ سزا و جزا کسبِ افعال پر ملتی ہے جو انسان کے اختیار میں ہے، خلقِ افعال پر نہیں ملتی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے)، اور مفصل تحقیقی جواب ''المسئلة الخامسة'' کے تحت اس سے پہلے آچکا ہے۔

قولہ: ''وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِم'' (ص:۲۷ سطر:۴)

یہ جملہ بظاہر یحییٰ بن یعمر کے شاگرد ابن بُرَیدَہ کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ بن یعمر نے ان لوگوں (قدریہ) کے کچھ حالات ذکر کئے کہ وہ علم سے بڑی دلچسپی رکھتے اور اس کے لئے بہت محنت اور جستجو کرتے ہیں وغیرہ۔

قولہ: ''اَنْ لَا قَدَرَ'' (ص:۲۷ سطر:۴)

یعنی اللہ تعالیٰ کو واقعات کا علم پہلے سے نہیں ہوتا، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آجاتا ہے تو اُس وقت علم ہوتا ہے، گویا کائنات میں جو کچھ ہورہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے پیشگی علم اور ارادۂ الٰہی کے بغیر ہورہا ہے۔

قولہ: ''وَاَنَّ الْاَمْرَ اُنُفٌ'' (ص:۲۷ سطر:۴) بضم الهمزة والنون۔

کہا جاتا ہے: ''اَلرَّوْضُ الْاُنُفُ'' یعنی ایسا باغیچہ جس سے کسی جانور نے ابھی تک چرا نہ ہو، ہر اُس چیز کو اُنُفٌ کہا جاتا ہے جو مستانف ہو یعنی اُس پر کوئی دوسری چیز سابق نہ ہو،[1] اور یہاں ''قدریہ'' کے اس قول ''انَّ الامر اُنُفٌ'' کا مطلب یہ ہے کہ پیش آنے والے واقعات مستانَف ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کا علم اُن واقعات سے سابق اور مقدم نہیں ہوتا، حاصل اس قول کا یہی ہے کہ ''قدر'' کا کوئی وجود نہیں۔

قولہ: ''قَالَ: اِذَا لَقِيْتَ .... الخ'' (ص:۲۷ سطر:۴)

عبداللہ بن عمرؓ نے یہاں ''قدریہ'' کے بارے میں دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں، ایک: ''انّی بریٔ منهم، وانهم برآءُ منّی'' اور دوسری یہ کہ: ''لو ان لاحدهم مثلَ اُحدٍ ذهبا فانفقه ما

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۲۳۸۔

قبل اللہ منهم" ان جملوں کے ظاہر سے یہ تاثر ملتا ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ کی مراد ان کی تکفیر ہے، لیکن غور کیا جائے تو اس میں تکفیر کی صراحت نہیں، کیونکہ یہاں نفی صحتِ صدقہ کی نہیں ہے، یعنی حضرت ابن عمرؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ اُن کے صدقات ادا نہیں ہوں گے، زکوۃ ادا نہیں ہوگی، اگر یہ فرماتے تو تکفیر کی صراحت ہوجاتی، کیونکہ یہ کفر ہی کی خصوصیت ہے کہ اُس کے ساتھ کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی کالعدم ہوتی ہے، بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نفی قبول کی فرمائی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان صدقات کا ثواب نہیں ملے گا، اور عدمِ قبول مسلمان کے عمل پر بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ جماہیر علماء کا مذہب بلکہ سلف کا اجماع ہے کہ دارِ مغصوبہ میں کوئی اگر نماز پڑھ لے تو نماز صحیح ہوجائے گی یعنی اُس کی قضاء فرض نہ ہوگی (فرض ادا ہوجائے گا) مگر یہ نماز مقبول نہ ہوگی یعنی اس پر ثواب نہیں ملے گا۔[1]

لیکن اس فرقہ متقدمین قدریہ کے کفر کی صراحت دوسرے علمائے کرام کے کلام میں موجود ہے، اور ان کو متفقہ طور پر کافر قرار دیا گیا ہے۔[2]

حدیثِ جبرئیل کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ پورے دین کا خلاصہ ہے،[3] چنانچہ علامہ بغویؒ نے اپنی کتاب "مصابیح" کا آغاز بھی اسی سے کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یحییٰ بن یعمر کے جواب میں یہ حدیث اس لئے سنائی کہ یہ ایمان بالقدر پر مشتمل ہے جیسا کہ آگے متنِ حدیث میں آرہا ہے۔

قوله: "ذاتَ یَوْم" (ص:۲۷ سطر:۵)

"یوماً" کے بجائے ذات یوم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظِ یوم کے اصل معنی "نہار" ہیں، لیکن بکثرت "مطلق زمانہ" کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہٰذا جب مقصود یہ ظاہر کرنا ہو کہ یوم سے مراد نہار ہی ہے تو لفظِ ذات کا اضافہ کردیتے ہیں، یہی وجہ "ذات لیل" میں بھی ہوتی ہے، بہر حال بتانا یہ مقصود ہے کہ یہ واقعہ دن کا ہے۔[4]

قوله: "رَجُلٌ" (ص:۲۷ سطر:۵) یہ جبریل علیہ السلام تھے، انسانی شکل میں آئے تھے،

---

(۱) ردّ المحتار ج:۱ ص:۳۸۱ وشرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۲) إکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۲۰۲ وشرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۳) ملاحظہ فرمایئے: المفهم ج:۱ ص:۱۵۲۔

(۴) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۴۔

جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

قولہ: "شَدِيْدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ" (ص:۲۷ سطر:۵)

لفظ "شدید" مضاف ہے اور "بیاض" مضاف الیہ مضاف ہے، یعنی "شدید" کے لئے مضاف الیہ ہے، اور "الثیاب" کے لئے مضاف، اور "الثیاب" اس کا مضاف الیہ ہے، اور "الثیاب" خود بھی دراصل مضاف تھا ضمیرِ غائب کی طرف جو "رَجُل" کی طرف راجع تھی ای شدید بیاض ثیابہ مگر اس ضمیر کو حذف کرکے الف لام کو اس کے قائم مقام کردیا گیا، پھر یہ پوری عبارت مل کر "رَجُلٌ" کی صفت ہے۔[1]

بعینہٖ یہی ترکیب "شدید سوادِ الشعر" کی ہے۔

قولہ: "شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعْرِ" (ص:۲۷ سطر:۵)

ایک روایت میں "شدید سواد اللحیة" کے الفاظ ہیں،[2] کپڑوں کا بالکل سفید اور بالوں کا بالکل سیاہ ہونا اور غبار آلود نہ ہونا علامت اس بات کی تھی کہ آنے والا سفر کرکے نہیں آرہا، مدینہ منورہ ہی میں رہتا ہے۔

قولہ: "وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ" (ص:۲۷ سطر:۶)

یہ علامت تھی اس بات کی کہ یہ شخص مدینہ منورہ کا رہنے والا نہیں، مسافر ہے، اگر یہاں کا رہنے والا ہوتا تو حاضرین اس کو ضرور پہچانتے، کیونکہ مدینہ منورہ کی آبادی اس زمانے میں زیادہ نہ تھی۔ خلاصہ یہ کہ اس شخص میں دو متضاد علامتیں جمع تھیں، مسافر ہونے کی بھی اور مسافر نہ ہونے کی بھی۔

قولہ: "حَتّٰى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۲۷ سطر:۶)

سلیمان التیمیؒ کی ایک روایت میں ہے کہ: "فتخطّی حتی تَبَرّکَ بین یَدَي النبي صلی اللہ علیہ وسلم کما یجلس أحدنا في الصلوٰۃ"[3] یعنی وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دو زانو ہوکر بیٹھ گیا، تخطّیِ رقاب اسلامی آداب سے ناواقفیت کی علامت تھی اور دو زانو ہوکر بیٹھنا اس بات کی علامت تھی کہ یہ شخص اسلامی آدابِ مجلس

---

(۱) حوالۂ بالا بزیادۃ ایضاح وتوضیح۔

(۲) صحیح ابن حبان ج:۱ ص:۳۸۹ رقم الحدیث: ۱۶۸، باب فرض الایمان

(۳) فتح الملہم ج:۱ ص:۴۶۵۔

سے واقف ہے، دیہاتی اور بدو نہیں، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ: اُس نے (بیٹھنے کے بعد) پوچھا: "أدنوْ یا محمد؟ قال أدْنُ فما زال یقول أدنو مرارًا ویقول لهٗ "أدْنُ" پہلی بات اجازت طلب کرنا مہذب وشائستہ ہونے کی علامت تھی، مگر بار بار قریب ہوتے ہوئے اجازت مانگتے رہنا غیر مہذب ہونے کی علامت تھی، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔ اور "یا رسول اللہ" کے بجائے "یا محمد" کہنا بھی خلافِ ادب تھا۔

قولہ: "فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ" (ص:۲۷ سطر:۶)

یہ عمل بھی تعظیم کے خلاف اور اس کی علامت تھا کہ یہ شخص اسلامی آداب سے ناواقف، بدو اور دیہاتی ہے۔

قولہ: "وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ" (ص:۲۷ سطر:۶)

علامہ نوویؒ نے "فَخِذَیْه" کی ضمیر کو "رَجُل" کی طرف راجع کیا ہے، یعنی اُس نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے جس طرح باادب شاگرد اُستاذ کے سامنے بیٹھتا ہے۔[1] جبکہ حافظ ابنِ حجرؒ نے ابنِ عباسؓ اور ابو عامر الاشعری کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: "ثم وضع يَدَهٗ على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم"[2] اس میں صراحت ہے کہ اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ دیئے تھے۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ غالبًا دونوں کام کئے، پہلے اپنی فخذ پر ہاتھ رکھے جو باادب ہونے کی علامت تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذین شریفین پر رکھ دیئے جو بے ادب ہونے کی علامت تھی۔ چنانچہ سلیمان التیمیؒ کی روایت جو صحیح ابنِ خزیمہ میں آئی ہے اور جس کا کچھ حصہ ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے، اُس میں یہ دونوں عمل جمع ہیں،[3] اس میں ہے کہ: "فتخطّٰی حتی برک بین یدی النبی صلی الله علیه وسلم کما یجلس احدنا فی الصلوٰة، ثم وضع يَدَهٗ عَلٰى رُكبتي النبي صلى الله عليه وسلم"۔

غرضیکہ اِن دونوں اعمال سے بھی متعارض علامتوں کا اظہار ہوا۔ حاصل تمام روایات کا یہ ہے کہ اِن متعارض کیفیات اور علامات کے اظہار سے مقصود حضرت جبرئیلؑ کا یہ تھا کہ حاضرین حیران

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۱۱۶، اس کے بعد حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں: "وبه جزم البغوی واسماعیل التیمی لهٰذه الروایة ورجحه الطیبی بحثًا۔"

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۵۔

ہوکر ان کی طرف ہمہ تن متوجہ رہیں کیونکہ آگے ان کا جو مکالمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا، اُس میں پورے دین کا خلاصہ بیان ہونے والا تھا، اُسے غور سے سنیں۔

قولہ: "وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!" (ص:۲۷ سطر:۲)

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ اُس نے سلام کرنے کے بعد "یا محمد!" کہا تھا،[۱] اس میں بھی دو متعارض علامتوں کا مظاہرہ ہوا ہے کہ سلام کرنا اسلامی آداب سے واقفیت کی علامت اور "یا محمد!" کہنا اَحکام سے ناواقفیت کی علامت تھی کہ قرآنِ کریم میں مسلمانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر پکارنے سے منع کیا گیا ہے، سورۃ النور[۲] میں ارشاد ہے: "لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا" چنانچہ صحابہ کرامؓ آپ کو "یا رسول اللہ" کہہ کر خطاب کرتے تھے، اور مطر الورّاق کی روایت میں ہے کہ اُس نے "یا رسول اللہ" کہا تھا۔[۳] فتح الباری میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اُس نے پہلے نام لے کر پکارا ہوگا، بعد میں "یا رسول اللہ" کہا ہوگا۔[۴] اِن دونوں الفاظ میں بھی متعارض علامتیں پائی گئیں۔

قولہ: "أَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِسْلَامِ." (ص:۲۷ سطر:۲)

اِس حدیث میں جبریل امینؑ کے تین سوال آئے ہیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے جواب ارشاد فرمائے جو پورے دین کا خلاصہ ہیں، اور یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے آخری ایام کا ہے،[۵] جس طرح ایک کامیاب اُستاذ اپنے بیان کو پہلے اجمالاً، پھر تفصیل سے اور پھر آخر میں اس کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کرتا ہے، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دینِ الٰہی کی تعلیم وتبلیغ فرمائی کہ آغازِ وحی کے وقت سے ۲۳ سال تک آپ دینِ اسلام کی تعلیم اپنے اقوال وافعال سے خوب تفصیل کے ساتھ فرماتے رہے، اور آخر میں اس حدیث کے ذریعہ پورے دین کا خلاصہ ارشاد فرمادیا۔

قولہ: "اَلإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ..... الخ" (ص:۲۷ سطر:۷)

---

(۱) مسند اسحاق بن راہویہ ج:۱ ص:۲۰۹ رقم الحديث: ۱۲۵ وسنن أبي داؤد اوّل كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث: ۴۶۸۱۔ (۲) آیت نمبر:۶۳۔
(۳) مسند أبي داؤد الطيالسي ج:۱ ص:۵۔ (۴) فتح الباری ج:۱ ص:۱۱۷۔
(۵) فتح البارى كتاب الإيمان باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام، ج:۱ ص:۸۰۔

اس جواب سے معلوم ہوا کہ اسلام مجموعہ ہے اعمالِ ظاہرہ کا، یعنی زبان اور جوارح کے اعمال کا، لیکن اسلام کی یہ تعریف ایک اصطلاح کے مطابق ہے، اور دوسری اصطلاح میں اسلام پورے دین کا علَم ہے، لقولہ تعالیٰ: "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَام"۔[1]

قولہ: "اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا" (ص:۲۷ سطر:۷)

امام شافعیؒ کے نزدیک استطاعتِ مالیہ مراد ہے، چنانچہ مالدار اپاہج پر حج بدل کرانا فرض ہے،[2] اور امام مالکؒ کے نزدیک استطاعتِ بدنیہ مراد ہے، چنانچہ اُن کے نزدیک ایسے تندرست غیر مالدار پر حج فرض ہے جو پیدل جانے پر قادر ہو اور راستے میں کمانے پر بھی۔[3] اور امامِ اعظمؒ کے نزدیک استطاعتِ مالیہ و بدنیہ دونوں کا ہونا شرطِ فرضیت ہے، پس جس کو زاد حاصل ہو اور سواری پر سفر کی قدرت ہو اُس پر حج فرض ہے۔ (فتح الملہم بزیادۃ ایضاح)۔[4]

قولہ: "قَالَ فَأَخْبِرْنِیْ عَنِ الْاِیْمَانِ" (ص:۲۷ سطر:۷، ۸)

یہاں سوال تو ایمان کی حقیقت کے بارے میں ہے، جبکہ جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر کیا گیا ہے حقیقتِ ایمان کی تعریف نہیں فرمائی گئی، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات تھی کہ سائل کو ایمان کی حقیقتِ لغویہ معلوم ہے کیونکہ وہ عربی مادری زبان کی طرح بول رہا تھا اور وہ صرف متعلقاتِ ایمان دریافت کرنا چاہتا ہے، لہٰذا جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر فرمایا۔[5]

اِشکال:۔ ایمان مُعرَّف ہے اور "أن تؤمن .... الخ" تعریف ہے، مُعرَّف اور تعریف کے لئے جب ایک ہی لفظ آیا تو ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہوگیا تو دور لازم آگیا، کیونکہ اگر تعریف میں معرَّف ہی کو ذکر کردیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔

(۱) ترجمہ:۔ "دین تو خدا کے نزدیک اسلام ہی ہے۔" (سورۃ آل عمران:۱۹)۔

(۲) کتاب الأم للشافعی، باب کیف الاستطاعۃ الی الحج. ج:۵ ص:۳۱۔

(۳) عقد الجواہر الثمینۃ ج:۱ ص:۳۸۰۔

(۴) بدنی صحت کے بارے میں احناف کے درمیان اختلاف ہے، ففی غنیۃ الناسک ص:۲۳: "اما شرائط وجوب الأداء خمسۃ ..... الأول: الصحۃ: وھی سلامۃ البدن عن الأفات المانعۃ عن القیام بما لا بد منہ فی سفر الحج ھذا عندھما، اما ظاھر المذھب عند ابی حنیفۃ: فھی شرط الوجوب .... الخ." وکذا فی مناسک الحج تمثلاً علی القاری ص:۵۱۔

(۵) فتح الملہم ج:۱ ص:۲۸۳۔

جواب:- یہ ہے کہ سوال میں مراد ایمانِ شرعی ہے، یعنی سائل ایمانِ شرعی معلوم کرنا چاہتا تھا، جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو "أن تؤمن ..... الخ" فرمایا ہے، یہ ایمانِ لغوی ہے، لہٰذا تعریف میں معرَّف کا ذکر نہ ہوا اور دور لازم نہ آیا۔[1] جس کا حاصل یہ نکلا کہ ایمانِ شرعی وہی ہے جو ایمانِ لغوی ہے البتہ دونوں کے متعلقات (مؤمَنٌ بہ) میں فرق ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ایمانِ لغوی اور ایمانِ شرعی دونوں میں فرق باعتبار متعلقات (مؤمَنٌ بہ) کے ہے، حقیقت و ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی وجہ سے یہاں ایمان کی حقیقت و ماہیت کو ذکر نہیں فرمایا۔

قولہ: "قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ ..... الخ" (ص:۲۷ سطر:۸)

ایمان کے معنی ہیں دل سے تصدیق کرنا، معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، جبکہ اسلام کا محل زبان اور اعضاء و جوارح ہیں، اور دونوں کی حقیقتیں بھی جدا جدا ہیں۔

قولہ: "قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الْإِحْسَانِ" (ص:۲۷ سطر:۸)

احسان مصدر ہے بابِ افعال کا، اس کے دو معنیٰ ہیں، ایک "کسی کام کو اچھی طرح انجام دینا" جیسے کہا جاتا ہے: "أحسنت الخطبةَ" تو نے خطبہ اچھا دیا، اس معنیٰ میں جب آتا ہے تو یہ بغیر واسطۂ حرفِ جر کے متعدی ہوتا ہے۔ اور دوسرے معنیٰ ہیں "کسی کے ساتھ اچھا سلوک کرنا" جب اس معنیٰ میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں اِلٰی آتا ہے جیسے: "أحسِنْ إلٰى من أساءَ إليک" یہاں پر حدیثِ جبریل میں لفظِ احسان پہلے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے، جس کا حاصل ہے اعمال کو اچھی طرح انجام دینا۔[2]

قولہ: "أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ" (ص:۲۷ سطر:۸)

حافظ ابنِ حجرؒ[3] اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ[4] نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ اس میں احسان کے دو درجے بیان کئے گئے ہیں، "أن تعبد الله ..... الخ" یہ درجۂ اوّل ہے، اس کا نام مقامِ مشاہدہ ہے۔ "فإن لم تكن تراه ..... الخ" یہ دوسرا درجہ ہے، یعنی اگر تو پہلے درجے کی عبادت نہ کر سکے تو دوسرے درجے کی عبادت کر لے، یعنی عبادت اس استحضار کے ساتھ کرے

---

(۱) شرح الکرمانی لصحیح البخاری ج:۱ ص:۱۹۴۔

(۲) لسان العرب ج:۳ ص:۱۷۹۔

(۳) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۰۔

(۴) لمعات التنقیح تحت هذا الحدیث ج:۱ ص:۴۹۔

کہ اللہ تجھ کو دیکھ رہا ہے، اِس کا نام مقامِ مراقبہ ہے، لیکن اس تفسیر کو عام طور پر ہمارے بزرگوں نے اختیار نہیں کیا کیونکہ اِس روایت کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے اور اس حدیث کی دوسری روایات کے الفاظ پر بھی یہ تشریح منطبق نہیں ہوتی، چنانچہ علامہ نوویؒ[1] و علامہ سندھیؒ[2]، حکیم الامت حضرت تھانویؒ اور حضرت گنگوہیؒ[3] نے یہ تفسیر اختیار نہیں کی، اِن حضرات نے تفسیر یہ کی ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرے گویا کہ تو اس کو دیکھ رہا ہے، کیونکہ تو اگرچہ اُس کو نہیں دیکھ رہا مگر وہ تو تجھ کو دیکھ رہا ہے۔ اس تفسیر کی رُو سے جملہ: "فان لم تکن تراہُ .... الخ" پہلے جملہ کی تعلیل ہے اور ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر عبادت کرتا تو وہ اِخلاص و تعظیم و حضورِ قلب اور خشوع و خضوع میں کوئی کسر نہ چھوڑتا، ایسی عبادت کرنا احسان ہے۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا تھا کہ ہمیں یہ معلوم ہی نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر کیسے عبادت کرتے کیونکہ دُنیا میں رُؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہی نہیں، لہٰذا جب رُؤیت ممکن نہیں تو ہمیں رُؤیت کے ساتھ کیفیتِ عبادت کا علم بھی نہیں ہوسکتا؟ اور جب علم نہیں ہوسکتا تو اس پر عمل بھی ممکن نہیں۔ تو اِس اِشکال کو دوسرے جملہ "فان لم تکن تراہُ .... الخ" سے رفع فرمایا، اس میں "اِن" شرطیہ نہیں بلکہ وصلیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تم اُس کو نہیں دیکھ سکتے لیکن وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے تو کس وجہ سے اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے؟ کیا اِس وجہ سے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے؟ یا اس وجہ سے کہ تم اُس کو دیکھ رہے ہو؟ ظاہر ہے کہ تم اعلیٰ درجے کی عبادت اُس وقت اسی وجہ سے کرتے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے نہ اس وجہ سے کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ مثلاً: اگر کسی شاگرد کو معلوم ہو کہ اُستاذ دیکھ رہا ہے تو شاگرد اگر اندھا بھی ہو تب بھی باادب ہوکر بیٹھتا ہے، لیکن اگر اس کے برعکس ہو تو پھر شاگرد بے پروا ہوکر بیٹھے گا، کیونکہ شاگرد کو معلوم ہے کہ اُستاذ مجھے نہیں دیکھ رہا، معلوم ہوا کہ اعلیٰ درجہ کی عبادت جو اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر انسان کرتا اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے، اور یہ علّت اللہ تعالیٰ کو دیکھے بغیر بھی موجود ہے کہ وہ تجھ کو دیکھ

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۲) حاشیۃ العلامۃ السندی علی صحیح مسلم ج:۱ ص:۲۹، أنظر أیضًا حاشیۃ السندی علی الصحیح للبخاری تحت ھذا الحدیث.

(۳) الحلّ المفھم ج:۱ ص:۲۹۔

رہا ہے۔ حاصل یہ کہ جملۂ ثانیہ جملۂ اُولیٰ سے پیدا ہونے والے سوالِ مقدر کا جواب ہے یا جملۂ اُولیٰ کی تعلیل ہے۔

قولہ: "فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ السَّاعَةِ" (ص:۲۷ سطر:۹)

مقصودِ سوال وقتِ قیامت معلوم کرنا تھا نہ یہ کہ قیامت واقع ہوگی یا نہیں؟[1] چنانچہ آگے اسی باب میں حضرت ابوہریرہ کی روایت میں "متٰی تقوم الساعة" ہے۔

"الســـاعة" عرف میں دن رات کے مجموعے کا چوبیسواں حصہ (ایک گھنٹہ) ہے، مگر قرآن وسنت اور کلامِ عرب میں یہ قیامت کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں وہی مراد ہے۔[2]

قولہ: "قَالَ: مَا الْمَسْئُوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ" (ص:۲۷ سطر:۹)

مطلب یہ کہ وقتِ قیامت کے بارے میں میں تم سے زیادہ جاننے والا نہیں۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس جملہ کے بجائے مختصر جملہ "لا أدری" کیوں نہ فرمادیا؟

جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرماتے تو یہ قضیۂ جزئیہ ہوتا، یعنی اس سے صرف اتنا پتہ چلتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے وقت کے بارے میں جبریلِ امینؑ سے زیادہ علم نہیں، یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کو بھی علم نہیں، تو یہ بتلانے کے لئے "ما المسئول عنهـا .... الخ" کا جملہ بطورِ قضیۂ کلیہ کے ارشاد فرمایا کہ جس سے بھی سوال کیا جائے گا وہ سائل سے زیادہ اس کو نہیں جانتا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ یہ علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کے پاس نہیں۔[3] ایک روایت میں ہے کہ یہی سوال و جواب حضرت عیسیٰؑ اور جبریلؑ کے درمیان ہوا تھا، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہاں سائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور مسئول حضرت جبریل علیہ السلام۔[4]

قولہ: "عَنْ اَمَارَاتِهَا" (ص:۲۷ سطر:۹)

"اَمار و اَمارة" علامت کو کہتے ہیں۔

قولہ: "اَنْ تَلِدَ الْاَمَةُ رَبَّتَهَا" (ص:۲۷ سطر:۹)

کہ باندی اپنے سیّد کو جنے۔ اس کے کئی مطلب ہوسکتے ہیں:

---

(۱) المرقاة ج:۱ ص:۱۲۷۔ (۲) المفهم ج:۱ ص:۱۲۷۔

(۳) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۱، مرقاة ج:۱ ص:۱۲۷۔

(۴) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۱، ولفظہ: "سأل عیسیٰ ابن مریم جبریل عن الساعة، قال: فانتفض بأجنحته وقال: ما المســئول عنها بأعلم من السائل." البتہ فتح الباری کے حاشیہ پر اس کی سند کو غیر قوی قرار دیا گیا ہے۔

۱- ایک یہ کہ اس میں اشارہ ہے عقوق الامّہات کی طرف، کہ لوگ اپنی ماؤں کے ساتھ ایسا تحقیر کا معاملہ کریں گے جیسا باندی سے اُس کا مالک کرتا ہے، جس طرح کا معاملہ باندی سے خدمت لینے کا کیا جاتا ہے ویسا ہی معاملہ ماں کے ساتھ کریں گے۔

۲- دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد "اولادِ اِماء" کا بادشاہ ہونا ہے، یعنی باندیوں کی اولاد بادشاہ ہوگی، جس کے باعث یہ باندی بھی دوسرے لوگوں کی طرح اس بادشاہ (اپنے بیٹے) کی رعیت ہوگی، چنانچہ یہ ایسا ہی ہوجائے گا کہ گویا باندی نے اپنے آقا کو جنا ہے۔ تاریخِ اسلام میں ایسی مثالیں بہت ہیں کہ باندی کے بیٹے بادشاہ اور حاکم بنے۔ خلیفہ ہارون رشید کا بیٹا مامون الرشید بھی باندی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

۳- تیسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اس سے اشارہ ہو اُمّ ولد کی بیع کی طرف، جو شرعاً جائز نہیں، جب اُمّ ولد کی بیع کثرت سے ہونے لگے گی تو کسی اُمّ ولد کی بیع در بیع ہوتے ہوتے نوبت یہ آجائے گی کہ اُس اُمّ ولد کو اُس کا بیٹا ہی خرید لے گا اور اُس کو علم بھی نہ ہوگا کہ یہ میری ماں ہے، پھر اس سے باندیوں کی طرح خدمت لے گا۔[1]

قوله: "وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ، الْعَالَةَ .... الخ" (ص:۲۷ سطر:۹)

حُفاۃ حافی کی جمع ہے، معنیٰ ننگے پاؤں والا، اور عُراۃ عاری کی جمع ہے، ننگے بدن والا، یا کپڑے پہنے ہوں لیکن ناکافی ہوں تو اُسے بھی عاری کہہ دیا جاتا ہے، اور العالۃ عائل کی جمع ہے، بمعنیٰ فقیر۔

قوله: "رِعَاءَ الشَّاءِ" (ص:۲۷ سطر:۹)

"رِعاء" راعی کی جمع ہے، رُعاۃ بھی جمع آتی ہے، معنیٰ ہیں چرواہے۔ یہاں بکریوں کے چراہوں کا ذکر فرمایا نہ کہ اُونٹ اور گائے، بھینس کے چرواہوں کا، کیونکہ بکریوں کے چرواہے مالی اور معاشرتی اعتبار سے کم درجہ کے لوگ ہوتے ہیں۔ لفظ الشاء بکرا، دُنبہ، مینڈھا اور ان کے مذکر و مؤنث سب کو شامل ہے، یعنی اسمِ جنس ہے۔

قوله: "يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ" (ص:۲۷ سطر:۱۰)

وہ ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کریں گے عمارتوں کی اُونچائی میں، مطلب یہ ہے کہ

---

(۱) ان تینوں مطالب کے لئے رجوع فرمائیں: فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۲ والمفہم ج:۱ ص:۱۴۸ واکمال المعلم ج:۱ ص:۲۰۵۔

فقیر اور ادنیٰ درجے کے لوگ مالدار بن جائیں گے یعنی حالات پلٹ جائیں گے۔

ویسے تو یہ علامت کئی مرتبہ پائی گئی لیکن دو مرتبہ زیادہ واضح طور پر سامنے آئی۔

۱- ایک مرتبہ یہ علامت تاتاریوں میں پائی گئی جنہوں نے اہلِ اسلام پر از حد ظلم کیا، پھر تاتاریوں کے سردار چنگیز خان کے بیٹے ہلاکو خان کی اولاد میں سے بعض لوگ مشرف باسلام ہوگئے، چنانچہ ہلاکو خان کی چوتھی پشت میں تیمورلنگ پیدا ہوا اور اس کی نسل میں بابر بادشاہ گزرا جو فرغانہ (ازبکستان) سے ہندوستان آیا اور یہاں مغل حکومت قائم کی، پھر اس کی اولاد میں شاہجہاں نے بلند و بالا عمارات، آگرہ کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد وغیرہ تعمیر کیں۔ اصل میں ان کے آباء واجداد (تاتاری) معاشرتی اور معاشی طور پر بہت پس ماندہ تھے، بکریوں کی گلہ بانی ان کا پیشہ تھا، اور شہریت و تمدن سے بہت دور تھے۔

۲- دوسری مرتبہ یہ علامت اہلِ مغرب میں نمایاں نظر آئی، یہ بھی بہت غریب اور پس ماندہ تھے لیکن اب فلک بوس عمارتیں بنانے میں دنیا کا مقابلہ کر رہے ہیں۔

قولہ: "فَلَبِثْتُ مَلِيًّا" (ص: ۲۷ سطر: ۱۰)

مليًّا أي وقتا طويلا۔ ابوداؤد[1] اور ترمذی[2] کی روایت میں "فلبثت ثلاثا" ہے، اور ترمذی کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: "فلقيني النبيُّ صلّى الله عليه وسلم بعد ثلاث" یعنی تین راتوں کے بعد۔

قولہ: "فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ" (ص: ۲۷ سطر: ۱۰)

جِبْرَئِيل، جِبْرِيْل، جَبْرَئِيْل، جَبْرِيْل چاروں طریقے سے پڑھا جا سکتا ہے۔

قولہ: "أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ" (ص: ۲۷ سطر: ۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پورے دین کا خلاصہ ہے، چنانچہ اس حدیث کو "اُمّ السنة" کہا جاتا ہے، جیسے کہ سورۂ فاتحہ کو جو پورے قرآن کا خلاصہ و دیباچہ ہے "اُمّ الکتاب" کہا جاتا ہے، اور معلوم ہوا کہ پورا دین تین چیزوں کا مجموعہ ہے:-

۱- ایمان یعنی عقائد۔ ۲- اسلام یعنی اعمالِ ظاہرہ۔ ۳- احسان یعنی اعمالِ باطنہ۔

---

(۱) سنن أبي داؤد، اوّل كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث: ۴۶۹۵۔

(۲) جامع الترمذي، باب ما جاء في ما وصف جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم الايمان والاسلام، رقم الحديث: ۲۶۱۰۔

ایمان واسلام کی تفصیل کتاب الایمان کے اُصولی مباحث میں مسئلہ اُولیٰ وثانیہ وثالثہ میں شرح وبسط کے ساتھ آچکی ہے۔ یہاں احسان کی کچھ تشریح سمجھ لیجئے۔

احسان کے معنیٰ ہیں دینِ اسلام کے اعمال کو اچھے طریقے سے انجام دینا۔ احسان کا ایک درجہ وہ ہے جس کے بغیر اعمالِ ظاہرہ باطل اور کالعدم رہتے ہیں، مثلاً: عبادات کے لئے نیت، کہ اس کے بغیر کوئی عبادت درست نہیں، یعنی اداء ہی نہیں ہوتی۔ احسان کا یہ درجہ اعمالِ صالحہ کی صحت کے لئے شرط ہے۔ اور ایک درجہ احسان کا وہ ہے جو اعمالِ صالحہ کے وجود اور صحت کے لئے تو شرط نہیں، البتہ قبولیت یعنی ثواب کے لئے شرط ہے، مثلاً: نیت فی الوضوء، کہ نیت کے بغیر وضوء ہو تو جاتا ہے یعنی مفتاحِ صلوٰۃ بن جاتا ہے مگر اس پر ثواب نہیں ملتا۔[1] ایسے ہی احسان کا ایک فرد تقویٰ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا خوف نہ ہو تو آدمی کبائر کا مرتکب ہو جاتا ہے، ایسے ہی دوسرے تمام اعمالِ باطنہ احسان ہی کے افراد ہیں، اعمالِ ظاہرہ اُس وقت تک ٹھیک نہیں ہو سکتے جب تک اخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ ٹھیک نہ ہوں۔ لہٰذا احسان صرف استحباب کا درجہ نہیں بلکہ جس طرح کبائر اور دوسرے رذائل سے بچنا فرضِ عین ہے، اسی طرح احسان ایک درجے میں فرضِ عین ہے، تو باطن کا تزکیہ فرضِ عین ہوا، اس کے بغیر آدمی فاسق، فاجر رہتا ہے کیونکہ تمام اعمالِ ظاہرہ کی جڑ اعمالِ باطنہ ہیں۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

ألا! انّ في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كلّه، واذا فسدت فسد الجسد كله، ألا! وهي القلب.[2]

لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان، اسلام اور احسان تینوں اپنے اپنے درجہ میں فرضِ عین ہیں اور ان تینوں کا مجموعہ "دینِ اسلام" ہے۔

اور "تفقُّه في الدين" یہ ہے کہ آدمی ایمان، اسلام اور احسان تینوں میں گہری بصیرت وفراست حاصل کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مَن يُّرِدِ اللهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّين"۔[3]

---

(۱) فتح القدير ج:۱ ص:۳۳،۳۴، کتاب الطهارة۔

(۲) صحيح البخاري، كتاب الايمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: ۵۲۔ وصحيح مسلم، باب اخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحديث: ۱۵۹۹۔ وصحيح ابن حبان، ذكر الأخبار عن حدود الله والمداهنين فيها، رقم الحديث: ۲۹۷۔

(۳) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين. رقم الحديث: ۷۱۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"[1]۔

نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ"[2]۔ ان میں بھی "الحکمة" اور "تفقُّه فی الدین" کا مطلب یہی ہے کہ ایمان، اسلام اور احسان میں گہری بصیرت پیدا کی جائے، یہی وجہ ہے کہ امامِ اعظمؒ نے فقہ کی جو تعریف کی ہے: "معرفة النفس ما لها وما عليها"[3] وہ ان تینوں کو شامل ہے۔

پھر جوں جوں نئے نئے مسائل پیدا ہوتے گئے ان تینوں کے مباحث پھیلتے چلے گئے، اِن تمام مباحث کو ایک کتاب میں سمونا مشکل ہوگیا، رفتہ رفتہ اِن تینوں کی کتابیں الگ الگ لکھی جانے لگیں، پھر رفتہ رفتہ ان میں سے ہر علم میں تصنیفات کی تعداد بھی بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ ان تینوں علوم کے نام بھی علیحدہ علیحدہ رکھ دیئے گئے، ایمانیات کے مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننے کا نام "علمِ کلام" رکھا گیا، اعمالِ ظاہرہ کے اَحکام کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام "فقہ" رکھ دیا گیا، اور "احسان" یعنی اَخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ کی اصلاح کا نام "تصوف" رکھ دیا گیا، لیکن یہ بعد کی اصطلاحات ہیں، قرآن وسنت کی اصطلاح میں فقہ اور تفقُّہ کی حقیقت وہی ہے جو اُوپر بیان کی گئی کہ یہ ایمان، اسلام اور احسان (تینوں) کی گہری فہم وبصیرت اور فراست ومہارت کا نام ہے۔

خلاصہ یہ کہ صرف اعمالِ ظاہرہ کا علم حاصل کرکے اپنے آپ کو عالمِ دین سمجھنا جہالت ہے۔

"تفقُّه فی الدین" کو سورۂ توبہ کی مذکورہ بالا آیت میں فرضِ کفایہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ جب اعمالِ ظاہرہ کی جڑ اور بنیاد احسان ہے تو جدید اصطلاح کے فقہ سے بھی زیادہ اہم "احسان" ہوا، تو احسان کی کتب کو دینی مدارس میں داخلِ نصاب کیوں نہیں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ احسان ایسی چیز نہیں جو کتابوں میں پڑھائی جائے، بلکہ یہ تجرباتی اور عملی مشق کا کام ہے (پریکٹیکل ہے)، یہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت اور شیخ کی تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔

فائدہ:- اِس حدیث کو امامِ مسلمؒ صرف حضرت عمرؓ کی روایت سے چار سندوں سے

(۱) البقرة آیت: ۲۶۹۔ (۲) التوبة آیت: ۱۲۲۔

(۳) التوضیح والتلویح ج:۱ ص:۲۵۔

لائے ہیں اور اِن چار سندوں میں کل سات طرق بیان کئے ہیں، جن کی تفصیل اس طرح ہے:-

۱- پہلی سند میں دو طرق ہیں: وکیع کا طریق اور عبیداللہ بن معاذ العنبری کا طریق، اور مدار الحدیث کہمس ہیں۔

۲- دوسری سند میں تین طرق ہیں: محمد بن عبید الغُبَری، ابو کامل الفضیل بن الحسین الجحدری. احمد بن عبدۃ الضبّی۔ اور ان کے مدار الحدیث حمّاد بن زید ہیں جو مطر الورّاق سے روایت کر رہے ہیں۔

۳- تیسری سند میں ایک ہی طریق ہے: محمد بن حاتم کا۔

۴- اور چوتھی سند میں بھی ایک طریق ہے: حجاج بن الشاعر کا۔

فائدہ:- احادیث کو شمار کرنے کے دو طریقے ہیں:-

۱- اُصولیین کا طریقہ یہ ہے کہ متنِ واحد والی حدیث خواہ کتنے ہی طرق اور اسانید سے آئی ہو، اُسے ایک ہی حدیث شمار کرتے ہیں، چنانچہ مذکورہ حدیث اگرچہ متعدد سندوں اور کئی طرق سے مروی ہے، لیکن اُصولیین کے نزدیک ایک ہی ہے۔

۲- محدثین کا طریقہ یہ ہے کہ متنِ حدیث کی ہر سند اور ہر سند کے ہر طریق کو الگ حدیث شمار کرتے ہیں، لہٰذا مذکورہ حدیث محدثین کے شمار کے مطابق سات حدیثیں ہیں۔

اس تفصیل سے منکرینِ حدیث کے ایک اِشکال کا جواب بھی ہو گیا، وہ کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کہ فلاں محدث کو اتنے لاکھ حدیثیں یاد تھیں اور فلاں محدث کے پاس اتنے لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں، حالانکہ کل ذخیرۂ حدیث بھی لاکھوں کو نہیں پہنچتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدد محدثین کے طریقۂ کار سے حاصل ہوتا ہے، اُصولیین کے طریقے سے نہیں۔

وجه الفرق بين اصطلاح الفقهاء والمحدثين

فقہاء کا اصل مقصد حدیث شریف سے مسئلہ کا استنباط ہوتا ہے، اِس مقصد کے لئے اتنی بات کا معلوم ہو جانا کافی ہے کہ فلاں حدیث کا متن تواتر یا خبرِ مشہور یا خبرِ واحد سے ثابت ہے، اب یہ حدیث کتنی اور کون کون سی سندوں اور طرق سے مروی ہے؟ ان تفصیلات سے فقہاء کی کوئی غرض براہِ راست وابستہ نہیں، اس لئے وہ اس سے بحث نہیں کرتے، جبکہ محدثین سند و متن

دونوں سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اُن کا مقصود ہی احادیث کے متن واسانید کو جمع کرنا ہے، اس لئے احادیث کے شمار کرنے میں فقہاء (اُصولیین) اور محدثین کا طریقہ مختلف ہے۔

۹۴- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْغُبَرِيُّ وَأَبُوْ كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ، قَالُوْا: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ مَطَرٍ الْوَرَّاقِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: لَمَّا تَكَلَّمَ مَعْبَدٌ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ فِي شَأْنِ الْقَدَرِ، أَنْكَرْنَا ذٰلِكَ. قَالَ: فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْحِمْيَرِيُّ حِجَّةً. وَسَاقُوا الْحَدِيْثَ... الخ" (ص:۲۸ سطر:۱،۲)

قولہ: "أَنْكَرْنَا" (ص:۲۸ سطر:۲) یعنی ہم نے اس کو منکر سمجھا یا اچنبھا محسوس کیا۔

قولہ: "فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ .... الخ" (ص:۲۸ سطر:۲)

سابقہ روایت جو کہمس سے تھی اس میں راوی نے حج یا عمرہ کو شک کے ساتھ ذکر کیا تھا، اور مطر الورّاق کی اس روایت میں حج کی صراحت کسی شک کے بغیر کی گئی ہے۔

قولہ: "وَسَاقُوا الْحَدِيْثَ .... الخ" (ص:۲۸ سطر:۲)

ان تینوں حضرات نے مطر الورّاق کی روایت کو اسی مضمون اور اسی سند سے بیان کیا ہے جس سے کہمس نے بیان کیا تھا البتہ کچھ الفاظ کی کمی بیشی ان کی روایت میں موجود ہے۔

۹۵- "وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ وَحُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَا لَقِيْنَا عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ فَذَكَرْنَا الْقَدَرَ وَمَا يَقُوْلُوْنَ فِيْهِ...... الخ."

(ص۲۹ سطر:۱،۲)

قولہ: "وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ" (ص۲۹ سطر:۱)

یہ حدیثِ جبریلؑ کی تیسری سند کا بیان ہے، اس میں عبداللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے عثمان بن غیاث ہیں، جبکہ پہلی سند میں کہمس اور دوسری میں مطر الورّاق تھے، اس طرح عبداللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے تین حضرات ہوگئے۔

۹۷- "وَحَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيْعًا عَنِ ابْنِ

عُلَیَّةَ ...... (الی قوله) ...... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ. قَالَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَلٰكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا؟ إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ رَبَّهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا كَانَتِ الْعُرَاةُ الْحُفَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا. فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ. ثُمَّ تَلَا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۚ، قَالَ: ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ. فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هٰذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ.'' (ص:۲۹ سطر:۳ تا ۹)

قوله: ''حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ'' (ص:۲۹ سطر:۳)

یہ امام مسلمؒ کے استاذ اور صاحبِ ''مصنف ابن ابی شیبة'' ہیں، ان کا نام عبداللہ ہے اور ان کے بھائی عثمان اور قاسم ہیں، ان کے والد محمد اور دادا ابوشیبہ ابراہیم ہیں، ان کی کتاب میں حنفیہ کے مستدلات زیادہ ملتے ہیں، کیونکہ یہ عراق کے رہنے والے تھے اور فقہ حنفی کا مرکز بھی عراق تھا، اور جن احادیث سے حنفیہ نے استدلال کیا وہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے توسط سے عراق میں زیادہ متداول تھیں۔[1]

قوله: ''عَنِ ابْنِ عُلَيَّةَ'' (ص:۲۹ سطر:۳)

یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں جیسا کہ آگے زہیر نے اس کی صراحت کی ہے، عُلَیَّہ ان

(۱) تذکرة الحفاظ ج:۲ ص:۴۳۲ وسیر اعلام النبلاء ج:۱۱ ص:۱۲۲۔

کی والدہ کا نام ہے جو کہ ایک دانشمند خاتون تھیں، اگر چہ یہ والد کی بجائے والدہ کی طرف نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن اِسی نسبت سے مشہور ہوئے، لہذا اس نسبت سے ان کا ذکر سندوں میں مجبوراً کیا جاتا ہے۔[1] چنانچہ یہ غیبتِ محرمہ میں داخل نہیں۔

قولہ: "بَارِزًا لِلنَّاسِ" (ص:۲۹ سطر:۴)

یعنی کھلی جگہ پر تشریف فرما تھے۔

اِس روایت میں "یا رسول اللّٰہ" ہے اور پہلی روایت میں "یا محمد" کا لفظ تھا، علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملهم میں مختلف روایات کے حوالے سے فرمایا کہ جبریل امین علیہ السلام نے کبھی "یا رسول اللّٰہ" کہا اور کبھی "یا محمد" (تفصیل پیچھے آچکی ہے)۔

اِس نسخہ میں "کتابه" ہے، دوسرے نسخہ میں "کُتُبِه" ہے، دوسرا نسخہ زیادہ درست ہے بوجہ روایتِ اُولیٰ کی مطابقت کے۔

قولہ: "وَلِقَائِه" (ص:۲۹ سطر:۵)

قيل: انها مكررة، لأنها داخلة فى الايمان بالبعث، والحق انها غير مكررة، فقيل: المراد بالبعث، القيام من القبور، والمراد باللقاء ما بعد ذالك. وقيل: اللقاء يحصل بالانتقال من دار الدنيا والبعث بعد ذلك. ويدل على هذا رواية مطر الوراق فان فيها: "وبالموت وبالبعث بعد الموت" وكذا فى حديثى انس وابن عباس، وقيل غير ذلك، والتفصيل فى فتح الملهم.[2]

قولہ: "بِالْبَعْثِ الآخِرِ" (ص:۲۹ سطر:۵)

پہلی روایت میں "اليوم الآخر" ہے، روایت بالمعنیٰ کے طور پر یہاں "البعث الآخر" فرمایا۔ اور یوم الحساب کو "البعث الآخر" اس لئے فرمایا گیا کہ اُس وقت "خروج من بطون القبور" ہوگا، اس کے مقابلے میں "البعث الاول" پہلے ہو چکا ہے، یعنی خروج من بطونِ الأمّهات فى الدنيا۔

قولہ: "الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ .... الخ" (ص:۲۹ سطر:۵)

---

(۱) سیر أعلام النبلاء ج:۹ ص:۱۰۷ و تذکرۃ الحفاظ ج:۱ ص:۳۲۲۔ و طبقات ابن سعد ج:۷ ص:۳۲۵۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۴۹۱۔

یہاں شہادتین کے بجائے یہ جملہ آیا ہے، معلوم ہوا کہ "أن تعبد الله" سے مراد یہاں شہادتین ہی ہیں، اور یہ روایت بالمعنی ہے، جب شہادتین کو عبادت سے تعبیر کیا گیا تو "ولا تشرک به شیئاً" کا اضافہ بھی ضروری ہوا کیونکہ شہادتین کا پورا مضمون لفظ "عبادة" سے ادا نہیں ہوتا۔[1] اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں عبادۃ سے مراد مطلق طاعت ہو، جس میں اسلام کے تمام اعمال اور مامورات ومنہیات آ گئے، اور آگے صلوٰۃ وزکوٰۃ وصوم وحج کا ذکر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر ہوا، کیونکہ یہ ارکانِ اسلام ہیں۔[2]

قوله: "اَلْمَكْتُوْبَةَ" (ص:۲۹ سطر:۵)

ماقبل کی روایت میں "مکتوبة" کا لفظ نہیں، لیکن مراد وہاں بھی صلوٰۃِ مکتوبہ (مفروضہ) ہے۔ "المفروضة" اور "المکتوبة" کے معنی ایک ہیں، مترادف الفاظ عبارت میں تنوع پیدا کرنے کے لئے استعمال کئے گئے جو بلاغت کے عین مطابق ہے۔

قوله: "فَإِنَّکَ إِنْ لَا تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاکَ" (ص:۲۹ سطر:۶)

لفظ "فإنک" سے حضرت گنگوہیؒ اور علامہ نوویؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، علامہ سندھیؒ نے بھی انہی حضرات کی طرح یہ فرمایا ہے کہ جملۂ ثانیہ، جملۂ اُولیٰ کی تعلیل ہے، یا جملۂ اُولیٰ سے جو سوال پیدا ہوسکتا تھا، جملۂ ثانیہ سے اُس کا جواب دیا گیا ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہوچکا ہے۔

قوله: "مَتَى السَّاعَةُ؟" (ص:۲۹ سطر:۶)

یہاں صراحت ہے کہ سوال وقتِ قیامت کے بارے میں تھا۔

قوله: "أَشْرَاطِهَا" (ص:۲۹ سطر:۷)

جمع شَرَطْ بمعنی علامت۔

قوله: "رُؤُوْسَ النَّاسِ" (ص:۲۹ سطر:۷)

یہ پچھلی روایتوں میں نہیں تھا، راس کی جمع ہے، سر کو بھی کہتے ہیں، سردار کو بھی،[3] یہاں سردار کے معنی میں ہے۔

---

(۱) فتح الباری ج:۱ ص:۱۱۹۔ (۲) شرح النووی ج:۱ ص:۲۹۔

(۳) لسان العرب ج:۵ ص:۸۰، وأيضا رأس كل شيء أعلاه والجمع في القلة أرؤس وآراس على القلب ورؤوس في الكثير

قوله: "اَلْبُهْم" (ص:۲۹ سطر:۷)

بُهْم جمع یا اسمِ جنس ہے۔ بَهْمَة، شاة کے بچے کو کہتے ہیں(۱) "رعاء البُهم" بکریوں کے بچوں کے چرواہے۔ اس میں ان کی مالی حالت کی مزید کمزوری کا بیان ہے۔ صحیح بخاری میں "رُعَاةُ الابل الْبُهْم" کا لفظ ہے،(۲) (بضم الباء) یہ اَبْهم اور بهماء کی جمع ہے (جیسے اَسْود وسوداء کی جمع "سُوْد") الابل البُهم کالے اُونٹ، مطلب ہوگا کالے اُونٹوں کے چرواہے۔ کالے اُونٹ حقیر ہوتے ہیں بہ نسبت سرخ اُونٹوں کے، تو اس سے بھی ان کے مالی اعتبار سے کم درجہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قوله: "فِيْ خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللّٰهُ" (ص:۲۹ سطر:۸)

أي علم وقت الساعة داخلٌ في خمسٍ.(۳)

قوله: "اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ .... الخ" (ص:۲۹ سطر:۸)

"ان الله عندهٗ" فرمایا، "علم الساعة عند الله" نہیں فرمایا، مقصود حصر کرنا ہے۔

اس میں دو وجوہِ حصر موجود ہیں:-

۱- "عندهٗ" خبرِ متقدم اور "علم الساعة" مبتدأ مؤخر ہے۔ "تقديم ما حقهُ التأخير يُفيد الحصر" کے ضابطہ سے حصر پیدا ہوا۔

۲- "ان الله" کی تقدیم سے مزید حصر پیدا ہوا۔

قوله: "وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ" (ص:۲۹ سطر:۸)

یہاں بارش کے بارے میں اور اگلے جملے "وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ" میں اگرچہ یہ صراحت نہیں فرمائی گئی کہ ان کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، مگر کلام ایسے انداز سے کیا گیا ہے جس سے ان دونوں چیزوں کے علم کا بھی انحصار علمِ الٰہی میں معلوم ہوتا ہے۔ پھر جن پانچ چیزوں کا ذکر اس آیت میں ہے ان کو سورۂ انعام کی آیت میں "مَفَاتِحُ الْغَيْبِ" فرمایا گیا ہے، "وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ" ایک حدیث میں ان پانچوں کو "مفاتح الغيب" فرمایا گیا ہے۔

---

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۵۲۴۔

(۲) صحيح البخاري، كتاب الايمان، باب سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان .... الخ رقم الحديث:۵۰۔

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۹۴۔

(تفسیر معارف القرآن ج:۷ ص:۵۲ بزیادۃ ایضاحٍ مِنّی) نیز خود اسی حدیثِ باب (حدیثِ جبریل) میں فرمایا گیا ہے: "فِیْ خَمْسٍ مِّنَ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللّٰہُ" اس میں بھی صراحت ہے کہ پانچوں چیزوں کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔

یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ محکمۂ موسمیات پیشگی اطلاع دے دیتا ہے کہ فلاں جگہ بارش ہوگی، اور ہوائی جہازوں کی پروازوں کا نظام محکمۂ موسمیات کی رپورٹ پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ پیشگی اطلاعات عموماً درست ہوتی ہیں۔ بظاہر یہ آیتِ قرآنیہ کے خلاف نظر آتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں علم سے مراد علمِ قطعی ہے، جبکہ محکمۂ موسمیات کی رپورٹ ظنی ہوتی ہے، اور اس کا خود محکمۂ موسمیات والے بھی اعتراف کرتے ہیں، بسا اوقات اُن کی بات درست ثابت ہوتی ہے اور بعض اوقات غلط بھی ثابت ہوجاتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ بارش کا محکمۂ موسمیات کو جتنے درجے کا بھی ظن ہوتا ہے وہ جزوی طور پر ہوتا ہے کلّی طور پر نہیں ہوتا، محکمۂ موسمیات کے پاس ایسا کلّی علم نہیں ہے جس کی بنیاد پر وہ قطعی اور کلّی طور پر بتاسکیں کہ دنیا بھر میں قیامت تک کہاں کہاں، کب کب، کتنی کتنی بارش ہوگی۔ اور علم حقیقتاً کلّی ہی ہے، جزئیات کے عالم کو عالم نہیں کہا جاتا۔

اگر کوئی عام آدمی مثلاً بہشتی زیور کے سارے جزئیات کو یاد کرلے تو وہ ان جزئی مسائل کو یاد کرنے سے عالم نہیں کہلائے گا، کیونکہ بہشتی زیور سے صرف مسائلِ جزئیہ کا علم تو ہوتا ہے، کلیات کا نہیں۔ اسی طرح کوئی بہت سی بیماریوں کی دوائیں یاد کرلے تو اس سے وہ طبیب اور ڈاکٹر نہیں بن جاتا کیونکہ اس کا علم کلی نہیں صرف جزئیات پر مشتمل ہے۔[1]

قولہ: "وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ" (ص:۲۹ سطر:۸)

اور جانتا ہے ہر اُس چیز کو جو ماؤں کے رحم میں ہے، یعنی ان تمام جنینوں کو جو اَرحام میں ہوں، خواہ جنین انسان کے ہوں یا جانوروں کے، نیز اَرحام میں جنین ہوں یا کچھ اور، ان سب کو جانتا ہے۔

---

(۱) قال فی فتح الملہم ج:۱ ص:۳۹۵: "قال العبد الضعیف عفا اللہ عنہ: انّ الشیْءَ اذا کان لہ اُصول وفروع، فعلمہ بالحقیقۃ انّما ہو العلم باصولہ، امّا العلم بالفروع بدون العلم بأصولھا فلیس بعلم یعتد بہ عند العلماء والحذاق، وانّما ہو علم بمعناہ اللغوی (دانستن) عند العوام القاصرین۔"

بہت سے حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ رحمِ مادر میں یہ پتہ نہیں لگایا جاسکتا کہ جنین مذکر ہے یا مؤنث؟ لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس آیت میں مذکر و مؤنث کا ذکر نہیں بلکہ "مَا فِی الْاَرْحَام" ہے کہ "جو کچھ بھی اَرحام میں ہے" اُس کا علمِ کلّی قطعی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں، چنانچہ ابھی تک اگرچہ الٹراساؤنڈ سے بھی جنین کا مذکر و مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا، لیکن ہوسکتا ہے کہ مستقبل میں مذکر و مؤنث کا علم حاصل ہونے کا کوئی طریقہ دریافت ہوجائے[1] تو پھر بھی ڈاکٹروں کا علم جزئی ہوگا، کلّی نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس علم کا دعویٰ پھر بھی نہیں کرسکیں گے کہ دنیا میں جتنی بھی مادائیں (مؤنثات) ہیں یا آئندہ ہوں گی، خواہ انسانوں کی ہوں یا جانوروں کی اُن کے اَرحام میں مذکر ہیں یا مؤنث؟ شقی ہیں یا سعید؟ بے وقوف ہیں یا عقلمند؟ ایسے علم کا دعویٰ کوئی انسان نہیں کرسکتا۔

قولہ: "تَكْسِبُ غَدًا" (ص:۲۹ سطر:۸)

کسب سے مراد مال کمانا یا عمل کرنا دونوں ہوسکتے ہیں۔

قولہ: "بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ" (ص:۲۹ سطر:۸)

یہاں نفی مقامِ موت کے علم کی ہے، وقتِ موت کے علم کی نہیں، حالانکہ اس کا علم بھی کسی کو نہیں، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ جب موت کی جگہ کا علم نہیں تو وقتِ موت کا علم بدرجۂ اَولیٰ نہیں ہوسکتا، وجہ یہ ہے کہ موت کی جگہ نفس الامر میں موجود تو ہے لیکن وقتِ موت تو فی الحال موجود بھی نہیں۔[2]

مسئلۂ علمِ غیب کا خلاصہ[3]

آیتِ زیرِ بحث میں جو صرف پانچ چیزوں کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا علم قطعی کلّی کسی مخلوق کو نہیں، صرف اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتا ہے، یہ کوئی تخصیص کے لئے نہیں، ورنہ سورۂ نمل کی آیت: "قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ" سے اور سورۂ انعام کی آیت: "وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ؕ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ

---

(۱) یہ بات بندہ نے درس میں بہت عرصہ پہلے کہی تھی، لیکن اب ایسے طریقے ایجاد ہوگئے ہیں کہ ولادت سے پہلے ہی بچے کا مذکر یا مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم ہوجاتا ہے۔ رفیع

(۲) تفسیر معارف القرآن ج:۷ ص:۵۵۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تفسیر معارف القرآن (ج:۳ ص:۳۳۵ تا ۳۵۰) و (ج ۷ ص ۵۲ تا ۵۳)۔

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِیْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ O" سے، اور سورۂ طلاق کی آیت: "اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا ط" سے اور ان کی ہم معنی دوسری آیات سے تعارض لازم آئے گا، کیونکہ اِن آیات میں صراحت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ محیط صرف اُن پانچ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا علمِ محیط جس سے کائنات کا کوئی ذرّہ اور اُس کا کوئی حال خارج نہ ہو، وہ بھی صرف اللہ جل شانہٗ کے ساتھ خاص ہے، اور آیت زیرِ بحث میں اِن پانچ چیزوں کو اُن کی خاص اہمیت بتلانے کے لئے ذکر فرمایا گیا ہے۔

اور وجہ اس اہمیت کی یہ ہے کہ عام طور سے جن غیب کی چیزوں کو اِنسان معلوم کرنے کی خواہش کرتا ہے، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

نیز علمِ غیب کا دعویٰ کرنے والے نجومی وغیرہ جن چیزوں کی خبریں لوگوں کو بتا کر اپنا عالم الغیب ہونا ثابت کرتے ہیں، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

اور بعض روایات میں ہے کہ کسی شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انہی پانچ چیزوں کے متعلق دریافت کیا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں اِن پانچوں کے علم کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہونا بیان فرمایا گیا ہے، (روح)۔[1]

اور ایک حدیث میں جو بروایت ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ یہ ارشاد آیا ہے کہ: "اُوْتِيْتُ مَفَاتِيْحَ كُلِّ شَیْءٍ اِلَّا الْخَمْسَ" (اخرجه الامام احمد، ابن كثير) اس میں لفظ "اُوْتِيْتُ" نے خود یہ بات واضح کردی ہے کہ اِن پانچ چیزوں کے علاوہ جن غائبات کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور وحی دیا گیا تھا، اس لئے وہ علمِ غیب کی تعریف میں شامل نہیں، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعۂ وحی، اور اولیاء اللہ کو بذریعۂ اِلہام جو غیب کی خبریں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دے دی جاتی ہیں وہ حقیقت میں علمِ غیب نہیں جن کی بناء پر اُن کو عالم الغیب کہا جاسکے، بلکہ وہ "اَنْبَاءُ الْغَيْبِ" یعنی غیب کی خبریں ہیں، اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے اور جتنا چاہتا ہے اپنے فرشتوں اور رسولوں اور مقبول بندوں کو عطا فرمادیتا ہے، قرآنِ کریم میں ان کو "اَنْبَاءُ الْغَيْبِ" فرمایا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "تِلْكَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ"۔ اس لئے مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ اِن پانچ چیزوں کو تو اللہ تعالیٰ نے

(۱) روح المعانی تحت تفسیر الآیة: "ان الله عنده علم الساعة" ج:۲۱ ص:۱۶۴۔

اپنی ذات کے ساتھ ایسا مخصوص فرمایا ہے کہ بطور "انباء الغیب" کے بھی کسی فرشتے اور رسول کو ان کا علم نہیں دیا، اس کے علاوہ دوسری مغیبات کا علم بہت کچھ انبیاء علیہم السلام کو بذریعۂ وحی دے دیا جاتا ہے۔ اس سے بھی ایک اور وجہ اِن پانچ چیزوں کے خصوصی ذکر کی معلوم ہوگئی۔ (از تفسیر معارف القرآن ج:۷ ص:۵۲ تا ۵۳، واز ج:۳ ص:۳۴۴ تا ۳۵۰ بتلخیص وزیادۃ مِنّی۔ رفیع)۔

مسئلۂ علمِ غیب کے متعلق ایک فائدۂ مہمہ

تفسیر معارف القرآن (ج:۷ ص:۵۴ تا ۵۵) میں والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "استاذِ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے "فوائدِ تفسیر" میں ایک مختصر جامع بات فرمائی ہے جس سے بہت سے اِشکالات ختم ہوجاتے ہیں، وہ یہ کہ غیب کی دو قسمیں ہیں، ایک "اَحکامِ غیبیہ" جیسے اَحکامِ شرائع، جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم بھی داخل ہے، جس کو علمِ عقائد کہا جاتا ہے، اور وہ تمام اَحکامِ شرعیہ بھی جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کون سے کام پسند ہیں کون سے ناپسند، یہ سب چیزیں غیب ہی کی ہیں۔

دوسری قسم "اکوانِ غیبیہ" یعنی دُنیا میں پیش آنے والے واقعات کا علم۔ پہلی قسم کے غائبات کا علم حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء ورُسل کو عطا فرمایا ہے جس کا ذکر قرآنِ کریم میں اس طرح آیا ہے: "فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ"[1] یعنی اللہ تعالیٰ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتے بجز اُس رسول کے جس کو اللہ تعالیٰ اس کام کے لئے پسند فرمالیں۔

اور دوسری قسم یعنی "اکوانِ غیبیہ" اِن کا علمِ کُلّی تو حق تعالیٰ کسی کو عطا نہیں فرماتے، وہ بالکل ذاتِ حق کے ساتھ مخصوص ہے، مگر علمِ جزئی خاص خاص واقعات کا جب چاہتا ہے، جس قدر چاہتا ہے عطا فرمادیتا ہے۔

اس طرح اصل علمِ غیب تو سب کا سب حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، پھر وہ اپنے علمِ غیب میں سے اَحکامِ غیب کا علم تو عادۃً انبیاء علیہم السلام کو بذریعۂ وحی بتلاتے ہی ہیں، اور یہی علم ان کی بعثت کا مقصد ہے، "اکوانِ غیب" کا علمِ جزئی بھی انبیاء و اولیاء کو بذریعۂ وحی یا اِلہام جس قدر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے عطا فرمادیتا ہے، جو مِن جانب اللہ عطا کیا ہوا علم ہے، اس کو حقیقی

(۱) سورۃ الجن: ۲۶، ۲۷۔

معنی کے اعتبار سے "علم الغیب" نہیں کہا جاسکتا، بلکہ "غیب کی خبریں" (انباء الغیب) کہا جاتا ہے۔

علمِ غیب کے بارے میں بریلوی عقیدے کی حقیقت

قولہ: "إِنَّ اللهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ" (ص:۲۹، سطر:۸، ۹)

علمائے دیوبند، بریلوی حضرات کی تکفیر کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ یہ حضرات درحقیقت "انباء الغیب" کو علم الغیب کہتے ہیں، تو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ نزاع بڑی حد تک لفظی ہے، کیونکہ یہ بات ہم بھی مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کی خبریں (انباءُ الغَیب) اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ عطا فرمائی ہیں کہ کسی اور کو اتنی نہیں دی گئیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ہم ان خبروں کو "اَنباء الغیب" کہتے ہیں اور اُن میں سے بعض حضرات ان کو "علم الغیب" کہہ دیتے ہیں۔ بلکہ مولانا احمد رضا خان صاحبؒ جو بریلوی مکتبِ فکر کے بانی اور امام ہیں، وہ تو غیراللہ کو "عالم الغیب" کہنے کو مکروہ فرماتے ہیں، اگرچہ کہنے والے کی مراد اس علم سے علمِ عطائی ہو۔ مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی فرماتے ہیں کہ:۔

> علم ما فی الغد کے بارے میں اُمّ المؤمنین (حضرت عائشہ صدیقہؓ) کا قول ہے کہ "جو یہ کہے کہ حضور کو علم ما فی الغد تھا وہ جھوٹا ہے" اس سے مطلق علم کا انکار نکالنا محض جہالت ہے، علم جبکہ مطلق بولا جائے خصوصاً جبکہ غیب کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد "علمِ ذاتی" ہوتا ہے، اس کی تصریح حاشیۂ کشاف پر میر سیّد شریف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کردی ہے، اور یہ یقیناً حق ہے کہ کوئی شخص کسی مخلوق کے لئے ایک ذرہ کا بھی علمِ ذاتی مانے، یقیناً کافر ہے۔[1] (ملفوظات حصہ سوم ص:۳۳)

موصوف "اَلْاَمْنُ وَالْعُلٰی" میں فرماتے ہیں:۔

"علمِ غیب بالذات اللہ عزوجل کے لئے خاص ہے، کفار اپنے معبودانِ

(۱) موصوف اپنی کتاب الدولة المكية بالمادة الغيبية ص:۱۳-۱۴ پر لکھتے ہیں: "ان العلم إمّا ذاتي ان كان مصدره ذات العالم لا مدخل فيه لغيره عطاء ولا سببا وإما عطائي اذا كان بعطاء غيره فالأول مختص بالمولى سبحانه وتعالى لا يمكن لغيره ومن أثبت شيئا منه ولو ادنى من أدنى من أدنى من ذرة لأحد من العلمين فقد كفر واشرك وبار وهلك، والثاني مختص بعباده عز جلاله لا امكان له فيه ومن اثبت شيئا منه لله تعالى فقد كفر۔"

باطل وغیرہم کے لئے مانتے تھے، لہذا مخلوق کو عالم الغیب کہنا مکروہ ہے، اور یوں کوئی حرج نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے اُمورِ غیب پر انہیں اطلاع ہے، یہ دوسرا احتمال ہے کہ علماء نے اس حدیث میں ذکر فرمایا، اس تقدیر پر بھی ممانعت ادب کلام کی طرف ناظر ہے، نہ یہ کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو تعلیم الٰہی غیب پر اطلاع کا عقیدہ ممنوع ہے۔ (الامن والعلیٰ ص:۱۸۸)

"الصمصام" میں علم الٰہی کی تحقیق وتفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اصل یہ ہے کہ کسی علم کی حضرت عزّ وجلّ سے تخصیص اور اس کا ذاتِ پاک میں حصر اور اس کے غیر سے مطلقاً نفی چند وجہ پر ہے:-

اول:- علم کا ذاتی ہونا کہ بذاتِ خود، بے عطائے غیر ہو۔

دوم:- علم کا غنا کہ کسی آلہ وجارحہ وتدبیر وفکر ونظر والتفات وانفعال کا اصلاً محتاج نہ ہو۔

سوم:- علم کا سرمدی ہونا کہ ازلاً ابداً ہو۔

چہارم:- علم کا وجوب کہ کسی طرح اس کا سلب ممکن نہ ہو۔

پنجم:- علم کا ثبات واستمرار کہ کبھی کسی وجہ سے اُس میں تغیر، تبدل، فرق، تفاوت کا امکان نہ ہو۔

ششم:- علم کا اقصیٰ غایتِ کمال پر ہونا کہ معلوم کی ذات، ذاتیات، اعراض، احوالِ لازمہ مفارقہ ذاتیہ اضافیہ، ماضیہ، آتیہ، موجودہ ممکنہ سے کوئی ذرہ کسی وجہ پر مخفی نہ ہو سکے۔

ان چھ وجہ پر مطلق علم حضرت احدیت جل وعلا سے خاص اور اس کے غیر سے قطعاً مطلقاً منفی، لیکن کسی کو کسی ذرّے کا ایسا علم جو ان چھ وجوہ سے ایک وجہ بھی رکھتا ہو، حاصل ہونا ممکن نہیں، جو کسی غیر الٰہی کے لئے عقولِ مفارقہ ہوں خواہ نفوسِ ناطقہ، ایک ذرّے کا ایسا علم ثابت کرے، یقیناً اجماعاً کافر مشرک ہے۔" (الصمصام ص:۶، ۷)۔

آگے مولانا بریلوی موصوف نے اس کی دلیل آیتِ قرآنیہ "یوم یجمع اللہ الرسل فیقول ماذا اُجِبْتُمْ قالوا لا علم لنا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" سے بیان فرمائی ہے۔ (رفیع)

فتاوٰی رضویہ کلامیہ (ج:۹ ص:۸۱) میں فرماتے ہیں کہ:-

”مگر ہماری تحقیق میں لفظ ”عالم الغیب“ کا اطلاق حضرت عزّت عزّ جلالہٗ کے ساتھ خاص ہے کہ اُس سے عرفاً علم بالذات متبادر ہے، کشاف میں ہے ”المراد به الخفيُّ الذي لا ينفذ فيه ابتداءً إلّا علم اللطيف الخبير، ولهٰذا لا يجوز ان يُّطلق فيقال ”فلانٌ يَعْلَمُ الغيب“ اور اس سے انکارِ معنی لازم نہیں آتا، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً بے شمار غیوب و ما کان وما یکون کے عالم ہیں، مگر عالم الغیب صرف اللہ عز وجل کو کہا جائے گا۔ جس طرح حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً عزت و جلالت والے ہیں، تمام عالم میں اُن کی برابر کوئی عزیز وجلیل نہ ہے نہ ہوسکتا ہے، مگر ”محمد عز وجل“ کہنا جائز نہیں۔“

بریلوی مکتبِ فکر کے ممتاز عالمِ دین جناب مولانا غلام رسول سعیدی صاحب، جو ماشاء اللہ اچھا علمی ذوق رکھتے ہیں، اور اسلامی نظریاتی کونسل میں میرے ساتھ تین سال تک اس کے رکن رہے ہیں، وہ اپنی وقیع تصنیف ”شرح صحیح مسلم“ (اُردو) میں ”علم غیب“ کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”علامہ نووی، علامہ کرمانی، علامہ عسقلانی، علامہ عینی اور دیگر علماء نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بہ تقاضائے بشریت غیب کا علم نہیں تھا۔ اس مسئلے میں علمائے اہلِ سنت کا یہ موقف کہ اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم عطا فرماتا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق سے زیادہ غیب کا علم عطا فرمایا ہے، لیکن مطلقاً یہ کہنا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کا علم ہے“ دو وجہ سے دُرست نہیں ہے۔ اوّل اس لئے کہ یہ قول ظاہر قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید نے اللہ کے غیر سے مطلقاً علمِ غیب کی نفی کی ہے، اور دُوسرے اس وجہ سے کہ جب مطلقاً علم کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد علم بالذات ہوتا ہے، اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علمِ غیب سے وافر حصہ عطا فرمایا ہے، یا یوں کہا جائے کہ انبیاء علیہم السلام کو بعض علومِ

غیبیہ عطا کیے گئے اور کسی مخلوق کی طرف مطلقاً علم غیب کی نسبت کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کو عالم الغیب کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔"

(ج: ۵: ص: ۱۰۸)

اسی موضوع پر مفصل بحث کے بعد آخر میں فاضل مصنف لکھتے ہیں:-

"خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس غیب مطلق کے ساتھ منفرد ہے جو جمیع معلومات کے ساتھ متعلق ہے، اور اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ اپنے رسولوں کو ان بعض علومِ غیبیہ پر مطلع فرماتا ہے جو رسالت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔"

(ج: ۵: ص: ۱۱۱)

ان عبارتوں کے خاص طور پر خط کشیدہ جملے بالخصوص آخری فقرہ ایسا ہے کہ فاضل مؤلف کے تمام اہلِ مسلک اس پر متفق ہو جائیں اور اس سے آگے تجاوز نہ کریں تو اس سنگین مسئلے میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

قولہ: "هٰذَا جِبْرِيْلُ" (ص: ۲۹ سطر: ۹)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مجلس میں بتادیا تھا، حالانکہ ابوداؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ہمارے درس میں گزرا ہے کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن بعد بتلایا تھا۔

جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے سوال کے جوابات مکمل ہونے کے بعد یا جبریل علیہ السلام کے جانے کے فوراً بعد حضرت عمرؓ اٹھ کر چلے گئے ہوں اور یہ بات حضرت فاروقِ اعظمؓ نے اُس وقت نہ سنی ہو۔ تین روز بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو آپ نے حضرت عمرؓ کو بھی بتادیا کہ یہ جبریل تھے۔

۹۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ ...... (الٰی قولہ) ...... بِهٰذَا الْاَسْنَادِ مِثْلَهٗ غَيْرَ اَنَّ فِيْ رِوَايَتِهٖ "اِذَا وَلَدَتِ الْاَمَةُ بَعْلَهَا" يَعْنِي السَّرَارِيَّ." (ص: ۲۹ سطر: ۱۰)

قولہ: "السَّرَارِيُّ" (ص: ۲۹ سطر: ۱۰)

سراری سریۃ کی جمع ہے، وہ کنیز جس کو آقا نے وطی کے لئے رکھا ہو۔

۹۹- حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ...... (الٰی قولہ) ...... عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَلُوْنِيْ فَهَابُوْهُ اَنْ يَسْاَلُوْهُ ... (الٰی

قوله)... وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ... (الٰی قوله)... أَنْ تَخْشَى اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ...... (الٰی قوله)...... فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هٰذَا جِبْرِيْلُ أَرَادَ أَنْ تَعَلَّمُوْا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوْا۔ (ص:۲۹ سطر:۱۱ تا ۱۹ و ص:۳۰ سطر:۱)

قوله: "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ.... الخ" (ص:۲۹ سطر:۱۰)

ماقبل کی روایت میں تھا "أن تعبد الله" اور یہاں "أن تخشى الله" ہے، حاصل یہ ہے کہ وہاں پر بھی عبادت سے مراد خشیت والی عبادت ہے۔

قوله: "الصُّمَّ الْبُكْمَ" (ص:۲۹ سطر:۱۴، ۱۵)

صُمٌّ جمع ہے أصمّ کی بمعنی بہرہ۔[۱] بُکْمٌ جمع ہے أبکم کی بمعنی گونگا۔[۲] اس سے بظاہر وہی معنی مراد ہیں جو قرآنِ حکیم کے ارشاد: "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ"[۳] میں ہیں، یعنی حق کو سننے (قبول کرنے) سے بہرے، اور حق بولنے سے گونگے ہیں۔

قوله: "تَعَلَّمُوْا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوْا" (ص:۳۰ سطر:۱)

تَعَلَّمُوْا اور تَعْلَمُوْا دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ پیچھے اس روایت میں آچکا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام کے آنے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے خطاب میں فرمایا تھا کہ: "سلوني" مگر کسی نے سوال نہ کیا، یہاں تک کہ جبرئیلِ امین علیہ السلام آگئے۔

سوال:- جب قرآن مجید میں صحابہ کرامؓ کو سوال کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، جیسا کہ ارشادِ الٰہی ہے:- "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ۔"[۴] تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "سَلُوْنِي" کیوں فرمایا؟ نیز یہ کیوں فرمایا کہ: "هٰذا جبريل عليه السلام اراد ان تعلموا اذ لم تسئلوا۔"

جواب:- قرآن مجید میں سوال کی ممانعت علی الاطلاق نہیں بلکہ ایسے سوالات کرنے کی

---

(۱) لسان العرب ج:۷ ص:۳۱۰۔

(۲) لسان العرب ج:۱ ص:۴۷۳، ۴۷۵ قال ثعلب. البكم أن يولد الإنسان لا ينطق ولا يسمع ولا يبصر.... قال الأزهري: بين الأخرس والأبكم فرق في كلام العرب. فالأخرس الذي خلق ولا نطق له كالبهيمة العجماء والأبكم الذي للسانه نطق وهو لا يعقل الجواب ولا يحسن وجه الكلام.

(۳) البقرة آیت:۱۸۔

(۴) المائدة آیت:۱۰۱۔

ممانعت تھی جن کی فی الحال ضرورت نہ ہو یا جو بے فائدہ ہوں۔

سوال:- لیکن صحابہ کرامؓ تو مفید سوالات کرنے سے بھی ڈرتے تھے؟

جواب:- اس خیال سے ڈرتے تھے کہ خدانخواستہ ہم کوئی ایسا سوال نہ کر بیٹھیں جس کو ہم تو مفید سمجھتے ہوں لیکن نفس الامر میں مفید نہ ہو۔

باب بیان الصلوٰت التی ھی احد ارکان الاسلام

۱۰۰ -"حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدِ بنِ جَمِيْلِ بْنِ طَرِيْفِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الثَّقَفِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ (فِيْمَا قُرِئَ عَلَيْهِ)، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيْهِ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللّٰهِ يَقُوْلُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ، ثَائِرُ الرَّأْسِ، نَسْمَعُ دَوِيَّ صَوْتِهِ وَلَا نَفْقَهُ مَا يَقُوْلُ، حَتّٰى دَنَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ، وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ فَقَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ. وَذَكَرَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ. قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُوْلُ: وَاللّٰهِ، لَا أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ.

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ."

(ص:۳۰ سطر:۱ تا ۵)

قولہ: "مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ" (ص:۳۰ سطر:۲)

"نجد" یہ سعودی عرب کا ایک بڑا علاقہ حجاز اور عراق کے درمیان واقع ہے۔ (فتح الملہم)(۱)۔ یہاں کے شیخ عبدالوہاب نجدیؒ مشہور ہیں، ان کے متبعین ہمارے دیار میں "وہابی" کہلاتے ہیں، اور یہ ردِّ بدعات میں متشدد تھے۔ جزیرۃ العرب کو اُردو میں "جزیرہ نمائے عرب" کہتے ہیں۔ جغرافیائی اصطلاح کی بناء پر اِسے "جزیرہ نما" کہا جاتا ہے، عربی میں جزیرہ نما کو "شبہ الجزیرۃ" کہتے ہیں۔

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۴۹۸۔

جزیرہ ایسے خشک علاقے کو کہتے ہیں جس کے ہر طرف پانی ہو اور کوئی حصہ خشکی سے نہ ملتا ہو، اور جس کے تین طرف سمندر اور ایک طرف خشکی ہو اُس کو "شبہ الجزیرۃ" کہا جاتا ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً شمال کی طرف خشکی ہے جہاں سے اُردن اور شام کا علاقہ شروع ہوتا ہے، مغرب میں بحیرۂ احمر (بحرِ قلزم) ہے، اور جنوب میں بحیرۂ عرب ہے، بحیرۂ عرب ہی سے خلیج فارس نکلتی ہے جو جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً مشرق میں ہے۔ "خلیج" سمندر کی اُس شاخ کو کہتے ہیں جس کے دونوں طرف خشکی ہو اور آگے بھی خشکی ہو جہاں جا کر سمندر بند ہو جاتا ہو۔ دبئی اور مسقط وغیرہ خلیج کے علاقے ہیں۔ احادیث میں جزیرہ نمائے عرب کے لئے لفظ "جزیرۃ العرب" استعمال ہوا ہے کیونکہ قرآن وسنت جغرافیائی اصطلاح کے تابع نہیں ہیں۔

اِس جزیرہ نمائے عرب میں اب بہت سے ممالک اور ریاستیں ہیں، سعودی عرب، قطر، شارجہ، دبئی، ابوظبی، بحرین، مسقط، عُمان، یمن اور کویت وغیرہ جزیرۂ عرب میں داخل ہیں۔ عہدِ رسالت میں جزیرہ نمائے عرب کی معروف تقسیم یہ تھی کہ بنیادی طور پر یمن، تہامہ، حجاز، نجد یہ بڑے بڑے علاقے تھے۔ یمن، مدینہ سے جنوب مشرق کی سمت میں ہے۔ حجاز، تہامہ سے ملا ہوا ہے اور یہ پہاڑی علاقہ ہے۔ تہامہ سمندر کے کنارے واقع ہے۔ حجاز کو حجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نجد و تہامہ کے درمیان حاجز ہے۔

قولہ: "ثَائِرُ الرَّأْسِ" (ص:۳۰ سطر:۲)

بفتح الراء اور بضم الراء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ بضم الراء کی صورت میں رَجُلٌ کی صفت ہے، اور بفتح الراء کی صورت میں رَجُلٌ سے حال ہوگا۔

اِشکال:- پہلی صورت پر اِشکال ہوتا ہے کہ ثائر الرأس بوجہ اضافت کے معرفہ ہے اور رَجُلٌ نکرہ، لہٰذا موصوف صفت میں تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مطابقت نہ رہی۔

جواب:- ثائر الرأس باوجود اضافت کے نکرہ ہی ہے، اس لئے کہ یہ اضافتِ لفظیہ ہے جو تخفیف کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ تعریف کا۔

قولہ: "دَوِيَّ صَوْتِهِ" (ص:۳۰ سطر:۲)

دَوِيٌّ بفتح الدال وکسر الواو وتشدید الیاء کسی بلند اور متکرر آواز جو فضا میں

منتشر ہو لیکن سمجھ میں نہ آتی ہو،[1] فتح الملہم میں اسے شہد کی مکھی کی بھنبھناہٹ سے تشبیہ دی گئی۔[2]

فوائد:- مذکورہ عبارتِ حدیث سے درج ذیل آدابِ معاشرت معلوم ہو رہے ہیں:-

۱- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عام طریقہ ثائر الرأس رہنے کا نہ تھا، اسی لئے اس اعرابی کی اس ہیئت کو اچنبھا سمجھ کر راوی نے اسے ذکر کیا۔

۲- دور سے ہی بولنا شروع کر دینا تہذیب اور شائستگی کے خلاف ہے، یہ صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف تھا، اسی لئے راوی نے اسے بطورِ خاص محسوس کیا اور بیان کیا۔

۳- ایسے انداز میں بات کرنا جو سمجھ میں نہ آئے نامناسب ہے، یہ بھی صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف ہے۔

قولہ: "فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الإِسْلَامِ" (ص:۳۰ سطر:۳)

اسلام کے متعلق سوال کون سے الفاظ میں کیا؟ اس عبارت سے یہ بات معلوم نہیں ہو رہی۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں نماز، روزہ اور زکوٰۃ کا تو ذکر فرمایا لیکن شہادتین اور حج کا ذکر نہ فرمایا۔

جواب:- ہوسکتا ہے کہ شہادتین کا ذکر اس لئے نہ فرمایا ہو کہ آپ کو قرائن یا وحی سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ یہ شخص پہلے سے مسلمان ہے، اب اس کو آگے کی تعلیم دینے کی ضرورت ہے، اور حج کا اس لئے ذکر نہ فرمایا کہ شاید حج اُس وقت تک فرض نہ ہوا ہو۔ یا ذکر فرمایا تھا مگر راوی نے اُسے اِختصاراً ذکر نہیں کیا، ويؤيد هذا الثاني ما أخرجه البخاري في الصيام في هذا الحديث قال: "فأخبره بشرائع الاسلام" (فتح الباری کتاب الایمان ج:۱ ص:۱۰۷)۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تعریف اعمالِ جوارح (نماز، روزہ، زکوٰۃ) سے فرمائی۔ اِس سے مُرجئہ کا ردّ ہوگیا جو اعمال کی اہمیت کے منکر ہیں۔

قولہ: "إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ" (ص:۳۰ سطر:۳)

اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ فرض تو مزید کچھ نہیں لیکن نفل نمازیں جتنی

(۱) النهاية لابن الأثير ج:۲ ص:۱۴۳ و مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۲۱۷۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۱۰۶ و فتح الملهم ج:۱ ص:۴۹۸۔ (از حضرت استاذی المکرم مدظلہم)

چاہو پڑھو، اس صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی: "لٰــکـن یستحبُّ لَکَ ان تطوَّعَ" یعنی یہ استثناء منقطع ہوگا۔ شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اصالۃً تو زائد نمازیں فرض نہیں لیکن اگر نفل شروع کروگے تو وہ بھی فرض ہوجائے گی، یعنی اُس کا اِتمام فرض ہوجائے گا، اِس صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی کہ "اِلَّا اَنْ تشـرع فی التطوع فیجب علیک تمامُہٗ" اور یہ استثناء متصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ہم جنس (واجب) ہوں گے۔ حنفیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ استثناء میں اصل اتصال ہی ہے، حنفیہ کا استدلال اس فقہی مسئلہ میں قرآنِ کریم کے اس ارشاد سے ہے: "یٰـاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ" وجہِ استدلال یہ ہے کہ کوئی نفلی نماز یا روزہ شروع کرکے اگر فاسد کردیا جائے تو اُس کا ابطال ہوجائے گا، جسے اس آیت نے ممنوع کیا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث سے بھی استدلال ہے جو اپنے مقام پر آئیں گی۔

سوال:- خـمـس صلوات سے یہ ثابت ہوگیا کہ نمازیں پانچ ہیں، چنانچہ شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں وتر واجب نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وتر بھی واجب ہے، تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مذہب اس حدیث کے خلاف ہے؟

اس کا ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ اسی حدیث میں آگے زکوٰۃ کے متعلق بھی یہی الفاظ آرہے ہیں کہ: "لَا، اِلَّا اَنْ تـطـوَّعَ" تو اُس سے یہ ثابت ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں، حالانکہ شوافع اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

مُلّا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں اس کے دو جواب دیئے ہیں[1]۔ ایک یہ کہ ممکن ہے یہ حدیث اُس وقت کی ہو جب وتر واجب نہ تھا، وجوبِ وتر کی احادیث بعد کی ہیں جو اپنے مقام پر آئیں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وتر درحقیقت توابعِ عشاء میں سے ہے، یعنی عشاء کے ذیل میں یہ خود بخود داخل ہے، لہٰذا اسے الگ سے شمار نہیں کیا گیا۔

امامِ اعظمؒ سے ایک شخص نے پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ: واجب ہے۔ اُس نے کہا: دن رات میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ فرمایا: پانچ۔ اُس نے کہا: شمار کریں۔ آپؒ نے فرمایا: فجر، ظہر، عصر، مغرب، عشاء۔ اُس نے پھر پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ آپؒ نے

(۱) المرقاۃ ج:۱ ص:۱۹۵۔

فرمایا: واجب ہے۔ اُس نے پوچھا: نمازیں کتنی ہوئیں؟ آپؐ نے فرمایا: پانچ، یہ سؤال وجواب تین مرتبہ ہوا، تو آخر میں اُس نے کہا کہ: پھر تو تمہیں حساب نہیں آتا۔[1] درحقیقت امامِ اعظمؒ کے جواب کا مقصد یہ بتانا تھا کہ وتر کو الگ شمار نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ توابعِ عشاء میں سے ہے۔

قولہ: "وَذَكَرَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ" (ص:۳۰ سطر:۴)

یہ راوی کی احتیاط ہے، کیونکہ راوی کو غالباً وہ لفظ یاد نہ رہا تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا تھا، لہٰذا یوں روایت کی کہ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کا ذکر بھی فرمایا تھا" جن الفاظ میں فرمایا تھا وہ الفاظ راوی نے ذکر نہیں کیے۔

قولہ: "فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ" (ص:۳۰ سطر:۴)

اس میں استثناء متصل نہیں ہوسکتا بلکہ منقطع ہی ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کا عمل ممتد نہیں ہوتا۔[2] لہٰذا قرینِ قیاس یہ ہے کہ سابق میں بھی استثناء منقطع ہو؟ لیکن جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کسی کلام کے ایک جملہ میں استثناء متصل ہو اور دوسرے میں منقطع تو اس میں کوئی مانع نہیں۔

قولہ: "وَهُوَ يَقُوْلُ: وَاللّٰهِ، لَا أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ" (ص:۳۰ سطر:۴)

اِس پر ایک اِشکال ہوتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفلی عبادات نہیں کروں گا، حالانکہ نفلی عبادات نہ کرنا تو جائز ہے مگر نفلی عبادات اور مستحبات پر عمل نہ کرنے کی قسم کھانا ممنوع ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے جو جلدِ ثانی کتاب المساقاۃ، بابُ استحباب الوضع من الدَّین میں آئے گی۔

اس کے چار جواب ہوسکتے ہیں: ایک یہ کہ یہ بات اُس وقت کی ہے جب مستحب اعمال کے ترک کی قسم کی ممانعت نہیں آئی تھی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے وہی اپنی قوم کو واپس جاکر بتلاؤں گا اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں کروں گا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلمۂ قسم کا تکلّم قسم کے لئے نہیں بلکہ تاکیدِ کلام کے لئے ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تمام اعمالِ مفروضہ کو پورا کرے اور نوافل کو نہ کرنے کی

---

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۰۰۔

(۲) حاشیۃ السندی علی صحیح مسلم ج:۱ ص:۳۴، ۳۵۔

قسم کھالے تو یہ درست تو نہیں مگر فلاح والا پھر بھی ہے، البتہ یہ فلاح درجہ کے اعتبار سے کم ہے۔[1]

۱۰۱- "حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ، نَحْوَ حَدِيثِ مَالِكٍ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ. أَوْ: دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ."

(ص:۳۰ سطر:۵،۶)

قوله: "أَفْلَحَ وَأَبِيهِ" (ص:۳۰ سطر:۶)

یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

اس کے تین جواب ہیں:-

ایک یہ کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی ممانعت مذکورہ بالا واقعے کے بعد میں آئی ہو اور اس ممانعت کی وجہ شرک نہیں بلکہ سدِّ ذریعہ کے طور پر ممانعت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "وابیہ" سے مراد قسم نہیں بلکہ تاکیدِ کلام ہے، کیونکہ اداۃ قسم بعض اوقات قسم کے بجائے صرف تاکیدِ کلام کے لئے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔[2]

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانے کی ممانعت اُمت کے لئے ہے، ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بھی خصوصیت ہو کہ آپ کے لئے اس کی ممانعت نہ ہو کیونکہ غیر اللہ کی قسم میں اگر یہ عقیدہ نہ ہو کہ اس قسم کے مطابق عمل کرنا شرعاً واجب ہے تو یہ قسم شرک نہیں، اُمت کو اس کی ممانعت صرف سدِّ ذریعہ کے لئے ہے، یعنی اس لئے ہے کہ کوئی اس کو شرک کا ذریعہ نہ بنالے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ اندیشہ نہیں تھا۔[3]

---

(۱) مذکورہ بالا چاروں جوابات درج ذیل کتب میں متفرق طور پر موجود ہیں: فتح الباری ج:۱ ص:۱۰۷، والمعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۱۸۸، واکمال المعلم ج:۱ ص:۲۱۸، والمفهم ج:۱ ص:۱۵۹، ومرقاۃ ج:۱ ص:۱۶۷، وفتح الملهم ج:۱ ص:۵۰۳۔

(۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۰۳۔

(۳) تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۱ ص:۱۰۶، نیز ملا علی القاریؒ نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں پر کلمہ "ربّ" مضاف محذوف ہے اور تقدیرِ عبارت یوں ہے: "افلح ورب ابیہ" اس صورت میں اِشکال باقی نہیں رہتا۔ (مرقاۃ ج:۱ ص:۱۶۷)

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں حج، عمرہ، دین، جہاد، تبلیغ، قربانی، صدقۃ الفطر، صلہ رحمی وغیرہ اور اجتناب عن المعاصی کا ذکر نہیں، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "افلح وابیہ ان صدق" کیسے فرمادیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کتاب الصوم میں یہی حدیث اسماعیل بن جعفر کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ جملہ بھی ہے کہ "فاخبرہ عن شرائع الاسلام" لہٰذا "شرائع الاسلام" کے عموم میں تمام اعمال خیر بھی آگئے اور تمام معاصی سے اجتناب بھی آگیا۔[1]

باب السؤال عن أركان الإسلام

۱۰۲- "حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُكَيْرٍ النَّاقِدُ ... (الی قولہ) .... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: نُهِينَا أَنْ نَسْأَلَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ، فَكَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَجِيءَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، الْعَاقِلُ، فَيَسْأَلَهُ وَنَحْنُ نَسْمَعُ. فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَتَانَا رَسُولُكَ، فَزَعَمَ لَنَا أَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ اللّٰهَ أَرْسَلَكَ؟ قَالَ: صَدَقَ .... الحديث." (ص:۳۰ سطر:۲،۷، و ص:۳۱ سطر:۱)

قولہ: "قَالَ: نُهِينَا أَنْ نَسْأَلَ .... الخ" (ص:۳۰ سطر:۷)

یہ ممانعت مطلق نہ تھی بلکہ غیر ضروری اور غیر مفید سؤالات سے ممانعت تھی، صحابہ کرام سؤالات سے اس وجہ سے ڈرتے تھے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی سوال ہمارے نزدیک تو ضروری یا مفید ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک غیر ضروری یا غیر مفید ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے تکلیف ہو، اس وجہ سے سوال کرنے سے ڈرتے تھے۔

قولہ: "فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!" (ص:۳۰ سطر:۷)

"یا محمد" کہہ کر پکارا کیونکہ آداب شریعت سے ناواقف تھے، یہ شخص ضمام بن ثعلبۃ ہیں جو قبیلہ بنی سعد بن بکر کے تھے ان کی یہ حاضری ۹ھ میں ہوئی،[2] ان کے بارے میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ جب آئے تھے تو مسلمان ہوچکے تھے یا نہیں؟[3]

---

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۰۳۔ (۲) المفہم ج:۱ ص:۱۶۲۔

(۳) امام بخاری اور قاضی عیاض کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ مسلمان ہوچکے تھے۔ (فتح الباری ج:۱ ص:۱۵۲، واکمال المعلم ج:۱ ص:۲۲۰) جبکہ علامہ قرطبی کا رجحان یہ ہے کہ یہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ (المفہم ج:۱ ص:۱۶۲)۔

قولہ: "فزعم" (ص:۳۱ سطر:۱) زعم ایسا دعویٰ جو محتاجِ دلیل ہو، یعنی قولِ غیر محقق کو کہا جاتا ہے۔(۱) اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ضمام اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ زعم کا لفظ قولِ محقق کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے سیبویہؒ نے اپنی کتاب "الکتاب" میں جگہ جگہ "زعم خلیل" فرمایا ہے۔(۲)

یہاں حدیث میں بظاہر پہلے معنیٰ مراد ہیں اس لئے کہ وہ اپنے سوال کے ذریعہ تحقیق کرنا چاہتے تھے۔

باب بیان الإیمان الّذی یدخل به الجنة .... الخ

١٠٤ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَیْرٍ ..... (الٰی قوله) ..... حَدَّثَنِي أَبُو أَیُّوبَ، أَنَّ أَعْرَابِیًّا عَرَضَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِيْ سَفَرٍ. فَأَخَذَ بِخِطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا، ثُمَّ قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَوْ یَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِيْ بِمَا یُقَرِّبُنِيْ مِنَ الْجَنَّةِ وَمَا یُبَاعِدُنِيْ مِنَ النَّارِ. قَالَ: فَكَفَّ النَّبِيُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ نَظَرَ فِيْ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ وُفِّقَ أَوْ لَقَدْ هُدِيَ، قَالَ: كَیْفَ قُلْتَ؟ قَالَ: فَأَعَادَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَیْئًا، وَتُقِیْمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ. دَعِ النَّاقَةَ." (ص:۳۱ سطر:۶، ۸)

قولہ: "عَرَضَ" (ص:۳۱ سطر:۶) سامنے آیا۔

قولہ: "بِخِطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا" (ص:۳۱ سطر:۷)

خطام اور زمام سے مراد ایک ہی چیز ہے جسے اُردو میں نکیل کہتے ہیں۔ اعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال پوچھنے کا جو طریقہ اختیار کیا وہ نامناسب تھا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناگواری کا اظہار نہیں فرمایا، اِس سے یہ سبق ملتا ہے کہ علماء کو ناواقف عوام سے شفقت کا معاملہ کرنا چاہئے اور ان کی غلطیوں سے درگزر کرنا چاہئے، اس سے علماء اور

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۱۶۳، ولسان العرب ج:۶ ص:۴۸، ۵۰۔

(۲) زعم خلیل کے علاوہ زعم یونس، زعم ابو الخطاب وغیرہ کے کلمات بھی جگہ جگہ استعمال فرمائے ہیں، مثال کے طور پر ملاحظہ فرمایئے: جلد اوّل میں تحت عنوان: "هذا باب الألقاب" اور "هذا باب الأحيان في الانصراف وفي غير الانصراف" ان تمام مقامات پر "زعم" دوسرے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

عوام کے درمیان قربت پیدا ہوگی، عوام کی اس قسم کی غلطیوں سے ناراض نہ ہوں، محبت وشفقت سے سمجھادیں، خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے: "وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ....." الآیة۔[1]

قوله: "لَقَدْ وُفِّقَ أَوْ لَقَدْ هُدِيَ" (ص:۳۱ سطر:۷، ۸)

یعنی "اس اعرابی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ہوگئی ہے"، مطلب یہ ہے کہ اس نے جو سوال کیا ہے یہ سوال ہی علامت ہے اس بات کی کہ اس نے ایمان قبول کرلیا ہے، اب صرف عمل پوچھنا چاہتا ہے، اور سوال کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل کے جذبہ سے سرشار ہے۔

قوله: "قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟" (ص:۳۱ سطر:۸)

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ کیوں پوچھا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سوال معلوم ہوگیا تھا، جبھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**لقد وفق او لقد هدي؟**"

جواب یہ ہے تاکہ آس پاس کے صحابہؓ کو سوال کا علم ہوجائے۔ اس سے تدریس کا ادب بھی معلوم ہوا کہ اچھے سوال پر طالب علم کی حوصلہ افزائی کرنی چاہئے اور وہ سوال دوسرے طلبہ کے لئے بھی دہرایا جائے تاکہ ان کو بھی جواب بہ حسن وخوبی معلوم ہوجائے۔

قوله: "تَعْبُدُ اللّٰهَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

اگر عبادت سے یہاں اصطلاحی عبادت مراد ہے یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وصدقة الفطر وغیرہ تو اس صورت میں "تقيم الصلوٰة وتؤتي الزكوٰة" یہ **تخصيص بعد التعميم** ہے، اور اگر "تعبد الله" سے مراد توحید ہے تو اس صورت میں یہ **تخصيص بعد التعميم** نہ ہوگی بلکہ یہ مستقلاً مقصود ہے اور آگے ہر جملہ خود مستقل ہے۔[2] تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں "تعبد الله" سے مراد طاعت ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے، اس صورت میں اس میں عموم ہے، **طاعة في العقائد، طاعة في العبادت، في المعاملات، في المعاشرت، في الاخلاق** سب اس میں داخل ہیں، اور تمام اوامر کی تعمیل، اور تمام منہیات سے اجتناب بھی داخل ہیں۔[3]

---

(۱) آل عمران آیت:۵۹۔ (۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۰۹۔
(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۱۱۔

قولہ: "وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

یہاں "تخرج الزکوۃ" نہیں فرمایا اور قرآن و حدیث میں تقریباً ہر جگہ ایتاء الزکوۃ اور اس کے مشتقات کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس سے اشارہ ہے کہ زکوۃ نکالنا کافی نہیں بلکہ اسے شرعی قواعد کے مطابق ادا کرنے کا اہتمام لازمی ہے۔

قولہ: "وَتَصِلُ الرَّحِمَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

"رحم" کے لغوی معنیٰ ہیں بچہ دانی۔ قرابت داری کو بھی مجازاً "رحم" کہا جاتا ہے کیونکہ بچہ دانی، قرابت داری کا سبب بنتی ہے بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسم السبب۔ تصل مضارع ہے وصلاً وصِلۃً مصدر سے بمعنی جوڑنا۔ تو جملے کے معنیٰ ہوئے "تو قرابت داری کو جوڑے" مراد ہے کہ رشتہ داروں کے ساتھ حسنِ سلوک کرے۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- "تعبد اللّٰہ ولا تشرک بہ شیئاً وتقیم الصلوۃ وتؤتی الزکوۃ۔"

۲- "وتصل الرحم۔"

پہلے حصہ میں بیان ہے اللہ تعالیٰ کے اہم ترین حقوق کا اور دوسرے حصہ میں حقوق العباد میں سے اہم ترین حقوق کا، اور یہی پورے دین کا خلاصہ ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دین نام ہے "حقوق کی ادائیگی" کا، اور حقوق دو طرح کے ہیں۔ ۱- حقوق اللہ۔ ۲- حقوق العباد۔

قولہ: "دَعِ النَّاقَةَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

"اونٹنی کو چھوڑ دے" کیونکہ سوال کا جواب تجھے مل گیا ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم اور حج کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ نیز دوسرے بہت سے فرائض و واجبات اور حرام و ناجائز اعمال سے بچنے کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟

جواب یہ ہے کہ دراصل اُس کے حال کے مناسب جواب دیا، ممکن ہے اُس وقت حج اور صوم کا زمانہ نہ ہو، یا وہ خود حج کے سفر میں ہو، اس لئے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔

پھر اس وقت تمام تعلیماتِ اسلام بیان نہیں کی جاسکتی تھیں، نہ سائل کا مقصود تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنیادی چیزوں کا بیان فرمادیا کیونکہ عبادات کی دو قسمیں ہیں: بدنی، مالی۔ عبادتِ بدنی کا ذکر "تقیم الصلوۃ" سے فرمایا، اور عباداتِ مالیہ کو "تؤتی الزکوۃ" سے ذکر

فرمایا، اور یہ حقوق اللہ میں سے ہیں۔ اب رہ گئے تھے حقوق العباد، سو ان میں بہت تفصیل ہے، ان میں اہم ترین صلہ رحمی ہے، اس کا ذکر فرمادیا۔

آج کل بعض طلبہ اور مجاہدین اور بعض مبلغین اس سے غافل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اشاعت حق میں مصروف ہیں، اس لئے صلہ رحمی کی طرف توجہ نہیں کرتے، یہ غلو فی الدین ہے، جبکہ دینِ اسلام کی خصوصیت اعتدال ہے، ان چیزوں کا اہتمام کرنا چاہیے۔

۱۰۵ - "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ بِشْرٍ، قَالَا: نَا بَهْزٌ، قَالَ: نَا شُعْبَةُ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَوْهَبٍ، وَأَبُوهُ عُثْمَانُ، أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمِثْلِ هٰذَا الْحَدِيثِ." (ص:۳۱ سطر:۸ تا ۱۰)

قوله: "قَالَ: نَا شُعْبَةُ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَوْهَبٍ"

(ص:۳۱ سطر:۹)

یہاں شعبہ کو محمد بن عثمان کے نام میں وہم ہوا ہے، اصل نام عمرو بن عثمان ہے (کما فی الروایة الأولی) لیکن چونکہ شعبہ نے اسی طرح بیان کیا ہے، اس لئے آپ اس میں تصحیح نہ کریں۔

۱۰۶ - "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ...... (الٰی قوله) ...... عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ دُلَّنِي عَلٰى عَمَلٍ أَعْمَلُهُ يُدْنِينِي مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ، فَلَمَّا أَدْبَرَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ تَمَسَّكَ بِمَا أُمِرَ بِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ."

(ص:۳۱ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا" (ص:۳۱ سطر:۱۱)

یہاں شیئًا مفعول بہ ہے یا مفعولِ مطلق ہے، اس دوسری صورت میں مضاف مقدر ہوگا یعنی إشراکَ شیءٍ۔

قوله: "وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ" (ص:۳۱ سطر:۱۱)

الرحم (بسکون الحاء وبکسرها).(۱)

صلہ رحمی یہ ہے کہ جتنا ہو سکے تم اُن کو راحت اور خوشی پہنچاتے رہو، ان کی مدد کرو، ان کی شادی غمی میں سنت کے مطابق شریک رہو، ان سے خندہ پیشانی سے ملو، اُن کی ملاقات کے لئے جایا کرو، اور اُن کو تکلیف پہنچانے سے گریز کرو۔ آج کل بہت سے لوگ اس کو دین کا فریضہ نہیں سمجھتے، حالانکہ یہ دین کا ایک اہم فریضہ ہے۔

تَصِلُ کے معنی ہیں: جوڑو، ملائے رکھو، قطع نہ کرو، یعنی ایسا کام نہ کرو جس سے رشتہ داروں سے تعلقات میں ناحق انقطاع پیدا ہو۔

قولہ:"دَخَلَ الْجَنَّةَ" (ص:۳۱ سطر:۱۲)

معلوم ہوا کہ صلہ رحمی ان کاموں (طاعات) میں داخل ہے جن کی بدولت آدمی جنت میں جائے گا۔

۱۰۷-" وَحَدَّثَنِي أَبُوْ بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ.....(الٰی قوله)...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ،أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! دُلَّنِيْ عَلٰى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قَالَ: تَعْبُدُ اللّٰهَ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا ،وَتُقِيْمُ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوْبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوْضَةَ ، وَتَصُوْمُ رَمَضَانَ. قَالَ :وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ لاَ أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا شَيْئًا أَبَدًا، وَلاَ أَنْقُصُ مِنْهُ. فَلَمَّا وَلّٰى ،قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلٰى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلٰى هٰذَا." (ص:۳۱ سطر:۱۲ تا ۱۴)

قولہ:"مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلٰى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلٰى هٰذَا"

(ص:۳۱ سطر:۱۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی معلوم ہوگیا ہوگا کہ اِن کا خاتمہ ایمان اور عملِ صالح پر ہوگا۔

۱۰۸-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ،وَأَبُوْ كُرَيْبٍ وَاللَّفْظُ لِأَبِيْ كُرَيْبٍ ...... (الٰی قوله)...... عَنْ جَابِرٍ، قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النُّعْمَانُ بْنُ

(۱) وکذا فی لسان العرب ج:۵ ص:۱۷۵۔

قَوْقَلٍ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ إِذَا صَلَّيْتُ الْمَكْتُوْبَةَ، وَحَرَّمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحْلَلْتُ الْحَلَالَ، أَأَدْخُلُ الْجَنَّةَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ."

(ص:۳۱ سطر:۱۵ و ص:۳۲ سطر:۱،۲)

قوله: "حَرَّمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحْلَلْتُ الْحَلَالَ" (ص:۳۲ سطر:۲)

اس میں سب اَوامر ونواہی کا اُصولی طور پر ذکر آ گیا۔ "حرمت الحرام" کا مطلب یہ ہوگا کہ عقیدۃً بھی حرام سمجھوں گا اور عملاً بھی ان سے اجتناب کروں گا، لیکن "احللت الحلال" کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ اعتقاداً حلال سمجھوں گا، اس لئے کہ تمام حلال چیزوں پر عمل کرنا ضروری نہیں البتہ تمام محرمات سے اجتناب ضروری ہے۔[۱]

باب بيان أركانِ الاسلام ودعائمه العظام

۱۱۱ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ ...... (الٰی قوله) ...... عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسَةٍ عَلٰى أَنْ يُوَحَّدَ اللّٰهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ. فَقَالَ رَجُلٌ: اَلْحَجُّ وَصِيَامُ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا. صِيَامُ رَمَضَانَ وَالْحَجُّ. هٰكَذَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." (ص:۳۲ سطر:۵ تا ۷)

قوله: "فَقَالَ رَجُلٌ: اَلْحَجُّ وَصِيَامُ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا. صِيَامُ رَمَضَانَ وَالْحَجُّ." (ص:۳۲ سطر:۷)

ہوسکتا ہے اس شخص نے جو حج کو مقدم کیا ہے اُس نے اس حدیث کو کسی سے تقدیمِ حج کے ساتھ ہی سنا ہو اور حضرت ابن عمرؓ نے اُس طرح سنا تھا جس طرح یہاں روایت کیا۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس تردید سے معلوم ہوا کہ جب روایت باللفظ یاد ہو تو روایت بالمعنیٰ نہیں کرنا چاہئے۔[۲]

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۱۳۔ نقلاً عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح۔

(۲) المعلم ج:۱ ص:۱۸۸، وفي الحل المفهم (ج:۱ ص:۳۰): "وإنما انكر ابن عمر مع أن النقل بالمعنى جائز عنده، لأن ذلك الرجل لم يكن فقيهًا والنقل بالمعنى إنما يجوز للفقيه لا للعوام۔ اهـ۔

۱۱۲ - "حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ ..... (الٰی قوله) ..... عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ عَلٰى أَنْ يُعْبَدَ اللّٰهُ، وَيُكْفَرَ بِمَا دُوْنَهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ." (ص:۳۲ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ" (ص:۳۲ سطر:۹)

سوال: اس روایت میں تقدیم حج ہے اور راوی بھی ابنِ عمرؓ ہیں حالانکہ اُوپر کی حدیث میں خود حضرت ابنِ عمرؓ نے اس تقدیم کی نفی فرمائی ہے۔

جواب: یہاں سعد بن عبیدۃ السلمی سے نیچے کے کسی راوی کو وہم ہوا ہے، یا اس نے روایت بالمعنیٰ کی ہے، اور اُسے حضرت ابنِ عمرؓ کی نکیر کا علم نہیں ہوا ہوگا۔

جوابِ ثانی: حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ نے یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ کی ہو، ایک دفعہ لفظ "صوم رمضان" کے ساتھ، دوسری دفعہ لفظ "صیام رمضان" کے ساتھ۔ اور "صوم رمضان" کی روایت میں حج کی تقدیم ہو اور "صیام رمضان" کی روایت میں تاخیرِ حج ہو[1]، واللہ اعلم۔

۱۱۳ - "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ ..... (الٰی قوله) ..... عَنْ أَبِيْهِ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ... الحديث." (ص:۳۲ سطر:۹،۱۰)

قوله: "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ" (ص:۳۲ سطر:۱۰)

جس طرح کسی عمارت کو اُٹھانے کے لئے عمود اور چند (ستون) ہوتے ہیں، اسی طرح اسلام کے لئے پانچ ارکان ہیں۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہاں اسلام کی مثال خیمہ کی طرح دی گئی ہے، خیمہ کے بیچ میں عمود ہوتا ہے اور چار طرف طنابیں یعنی ڈوریاں ہوتی ہیں۔ فرمایا کہ شہادتین مثل عمود کے ہیں، اگر عمود کو درمیان سے نکال دیا جائے تو پھر خیمہ ہی نہیں رہتا، اسی طرح اسلام بھی شہادتین کے بغیر باقی نہیں رہتا۔ نماز، روزہ، حج، زکوۃ چار

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۰۔

طنابوں کی طرح ہیں، جب طنابیں مضبوط ہوں تو خیمہ بھی مضبوط ہوتا ہے، لیکن جتنی طنابیں ختم یا ڈھیلی ہوتی جائیں گی اتنی ہی خیمہ کی افادیت بھی کم ہوتی جائے گی، البتہ نام خیمہ کا باقی رہے گا۔ اسی طرح یہاں بھی اگر شہادتین کے علاوہ چار چیزوں پر عمل نہ ہو تو اسلام کا وجود اور اس کی افادیت ایک درجے میں پھر بھی باقی رہے گی کہ وہ خلود فی النار سے مانع بنے گا۔"[1]

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں معاملات، معاشرت اور احسان کا ذکر نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ارکانِ اسلام ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام انہی پانچ میں منحصر ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ اسلام کے بنیادی اعمال ہیں، باقی سب اعمال انہی کی فرع ہیں۔ معاملات و معاشرت بھی اگرچہ دینِ اسلام کے اہم شعبے ہیں لیکن اصل مقصود عبادت ہے، تبلیغ، جہاد، تدریس اور حکومتِ الٰہیہ کا قیام اس مقصودِ اصلی کا ذریعہ ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ"[2] حاصل یہ کہ مقصودِ اصلی یہ چار عبادتیں ہیں، باقی عبادتیں انہی پر متفرع ہیں یا انہی کے مقدمات یا انہی کے مقتضیات یا متممات یا مزیّنات ہیں۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم سے ہمارے اکابر کو اختلاف رہا ہے، اس اختلاف کی بنیاد کی تشخیص ہمارے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمائی کہ مودودی صاحب مرحوم کو مغالطہ یہاں سے لگا کہ انہوں نے حکومتِ الٰہیہ کے قیام کو اسلام کا مقصودِ اصلی قرار دے دیا، اور عبادات کو اس حکومت کے قیام کا ذریعہ بتایا، چنانچہ انہوں نے کہا کہ نماز تمرین ہے ڈسپلن قائم کرنے کے لئے، یعنی نماز اسلامی نظامِ حکومت قائم کرنے کا ذریعہ ہے۔ روزہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں میں محنت و جفاکشی کی عادت پڑے تاکہ اگر دشمن سے مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدم رہیں۔ زکوٰۃ کا مقصد اسلامی سلطنت کی معیشت کو سنبھالنا ہے۔ حج کا مقصد اتحاد بین المسلمین ہے تاکہ ایک دوسرے کے حالات سے باخبر رہیں۔

بلاشبہ ان عبادات میں یہ فوائد بھی ضرور ہیں، لیکن ان سے غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے عبادات کو اسلام کا مقصودِ اصلی کے بجائے ذریعہ قرار دے لیا، اور حکومتِ الٰہیہ جو ذریعہ کے

(۱) فضائلِ اعمال، حصہ دوم فضائلِ نماز حدیث نمبر ۱ ص: ۳۔

(۲) الذّٰریٰت آیت: ۵۶۔

درجے میں تھی اُسے مقصودِ اصلی بنالیا،(۱) حالانکہ قرآنِ حکیم نے عبادت ہی کو جن وانس کی تخلیق کا مقصد قرار دیا ہے، مثلاً: سورۃ الذاریات میں ارشاد ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ"، اور سورۃ الحج میں ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ إِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ"(۲) چنانچہ اس بنیاد پر اُن سے بہت سی غلطیاں سرزد ہوئیں، یہ غلطی مودودی صاحب کی کتاب "حقیقتِ صوم وصلوٰۃ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اس کتاب میں انہوں نے اگرچہ صراحۃً ایسا نہیں لکھا لیکن کتاب کا حاصل یہی نکلتا ہے اور اُس کے مطالعے سے مجموعی طور پر ذہن یہی بنتا ہے، جب مقصودِ اصلی اُن کے نزدیک حکومتِ اسلامی کا قیام ہوا تو انہوں نے اس بنیاد پر ایک اور کتاب لکھی جس کا نام "اسلام میں حکمتِ عملی کا مقام" ہے، اُس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اسلامی حکومت کے قیام کے لئے اسلامی اَحکام سے اگر کچھ ہٹنا پڑے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کتاب "خلافت وملوکیت" لکھی جس میں مرجوح یا مؤوّل تاریخی واقعات کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سیاسی مقاصد کے لئے بعض صحابہ کرامؓ بھی بعض شرعی اَحکام سے روگردانی کرتے رہے ہیں (العیاذ باللہ)، بالخصوص حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف کئی سنگین واقعات منسوب کئے جس کا جواب برادرِ عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنی کتاب "حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق" میں بڑی سنجیدہ علمی تحقیق سے دیا ہے۔

تاہم سیّد مودودی صاحب مرحوم نے بہت سے اچھے کام بھی کئے ہیں، مثلاً "الجهاد" اور "الرِّق في الاسلام" یہ ان کی اچھی کتابیں ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو اس کی جزائے خیر عطا فرمائے اور مذکورہ علمی لغزشوں سے درگزر فرمائے۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی اس بنیادی فکر کی وجہ سے "جماعتِ اسلامی" کی پالیسیوں میں شرعی اَحکام پر سیاست اور سیاسی مصلحتیں غالب نظر آتی ہیں۔

قولہ: "شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۳۲، سطر:۱۰)

معلوم ہوا کہ دوسری روایات میں "أَنْ يُوَحِّدَ اللهَ" اور "أَنْ يَعْبُدَ اللهَ" سے مراد بھی شہادتیں ہیں۔

---

(۱) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: تکملہ فتح الملهم ج:۳ ص:۲۷۱۔

(۲) الحج آیت:۴۱۔

۱۱٤ - "حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ...... (الى قوله)...... عِكْرِمَةُ بْنُ خَالِدٍ يُحَدِّثُ طَاوُسًا، أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ: أَلَا تَغْزُوْ؟ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ الْإِسْلَامَ بُنِيَ عَلٰى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَصِيَامِ رَمَضَانَ وَحَجِّ الْبَيْتِ." (ص:۳۲ سطر:۱۲،۱۱)

قوله: "أَلَا تَغْزُوْ؟" (ص:۳۲ سطر:۱۱)

یعنی آپ جہاد کیوں نہیں کرتے؟ اس سوال کے جواب میں ارکانِ اسلام کی حدیث سنانے کا مقصد یہ ہے کہ جہاد ارکانِ اسلام میں سے نہیں، اور یہ ہر حالت میں فرضِ عین بھی نہیں، بلکہ خاص حالات میں فرضِ عین ہوتا ہے، لہٰذا اس وقت اس کے ترک پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔[۱]

باب الأمر بالإيمان بالله تعالٰى ورسوله .... الخ

۱۱۵ - "حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ هِشَامٍ... (الى قوله)... ح وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَاللَّفْظُ لَهُ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ عَبَّادٍ، عَنْ أَبِيْ جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّا هٰذَا الْحَيَّ مِنْ رَبِيْعَةَ، وَقَدْ حَالَتْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كُفَّارُ مُضَرَ، وَلَا نَخْلُصُ إِلَيْكَ إِلَّا فِيْ شَهْرِ الْحَرَامِ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَعْمَلُ بِهِ، وَنَدْعُوْ إِلَيْهِ مَنْ وَرَاءَنَا. قَالَ: آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ، ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ، فَقَالَ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَأَنْ تُؤَدُّوْا خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ، وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيْرِ وَالْمُقَيَّرِ. زَادَ خَلَفٌ فِيْ رِوَايَتِهٖ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ. وَعَقَدَ وَاحِدَةً."

(ص:۳۳ سطر:۱ تا ۳ و ص:۳۳ سطر:۲،۱)

قوله: "عَنْ أَبِيْ جَمْرَةَ" (ص:۳۳ سطر:۲)

ابوجمرہ بصرہ کے رہنے والے تھے جو عراق کا مشہور ساحلی شہر ہے، اور نسبی اعتبار سے یہ

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۰۔

عبدالقیس ہی کے بطن (شاخ) کے فرد تھے،[1] اُس وقت بصرے (عراق) کی زبان فارسی تھی، یہ عجیب بات ہے کہ جو جو علاقے صحابۂ کرامؓ نے فتح کیے تقریباً اُن سب علاقوں اور ملکوں کی زبان عربی بن گئی اور اب تک وہاں کی زبان عربی ہی چلی آرہی ہے۔ مثلاً: عراق، شام، لبنان، اُردن، فلسطین، مصر، سوڈان، لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش۔ یہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی برکات تھیں، حالانکہ یہ تمام ممالک اصل میں عجمی ہیں ان میں سے کوئی ملک سرزمینِ عرب کا حصہ نہیں۔ زبان کی وجہ سے اب اِن ممالک کو بھی عرب ممالک میں شمار کیا جاتا ہے۔

قولہ: "قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ" (ص:۳۳ سطر:۱۰)

یہ وفد ۸ھ میں فتحِ مکہ سے پہلے آیا تھا،[2] اور جس علاقہ سے آیا تھا آج کل وہاں جو شہر آباد ہیں ان کے نام بحرین، ظَهران، دمّام اور اَلْخُبَرْ ہیں۔ یہاں ایک شہر تھا "جوَاثی" (یہی وہ مقام ہے جہاں حرمین شریفین کے بعد سب سے پہلے نمازِ جمعہ ہوئی)، اسی علاقے میں ایک بستی کا نام "هجر" تھا جس کی کھجوریں مشہور تھیں۔ یہ مدینہ منورہ سے بہت دور ہے، اُونٹ پر اس سفر کو طے کیا جائے تو تقریباً ایک ماہ لگ جائے گا، درمیان میں ایک خوفناک طویل صحراء کو عبور کرنا پڑتا ہے۔

اس علاقہ کے ایک صاحب "مُنقذ بن حیّان" تجارت کا سامان لے کر مدینہ منورہ آیا کرتے تھے، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کرکے مدینہ طیبہ تشریف لاچکے تھے تو یہ ایک جگہ بیٹھے تھے، وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا تو یہ اُٹھ کر آپ سے ملے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: "کیا تم منقذ بن حیان ہو؟" تمہارا کیا حال ہے، تمہاری قوم کا کیا حال ہے؟ پھر وہاں کے بڑے بڑے لوگوں کے نام لے لے کر پوچھا فلاں کا کیا حال ہے؟ فلاں کا کیا حال ہے؟ یہ حیران ہوئے، اسلام لے آئے اور سورۂ فاتحہ اور "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" سیکھی، جب واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تبلیغی خط اُن کی قوم کے نام دیا، ان کی بیوی وہاں کے سردار کی بیٹی تھی، سردار کا نام "مُنذِر" تھا، مُنقذ نے وہاں جاکر ابتداءً اپنے اسلام کو چھپائے رکھا، گھر ہی میں وضو کرکے نماز پڑھتے تھے، بیوی نے ان کے یہ اعمال و افعال دیکھے تو باپ کو بتلایا کہ جب سے یہ یثرب (مدینہ منورہ) سے آیا ہے اس کی

(۱) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۳۔

(۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۲۹ وفتح الباری ج:۱ ص:۱۳۴۔

حالت بدل گئی ہے، اپنے ہاتھ، منہ دھوتا ہے، کعبہ کی طرف منہ کرتا ہے، کبھی جھکتا ہے، کبھی پیشانی زمین پر ٹیکتا ہے۔ سسر نے ان سے بات کی، انہوں نے صاف صاف حالات بتلا دیئے اور نامۂ مبارک بھی دیا، مُنذر فوراً اسلام لے آئے، قوم کو جمع کیا اور مُنقذ کے حالات بتلا کر نامۂ مبارک سنایا، اُن سب نے بھی اسلام قبول کرلیا (وللہ الحمد)۔

اب ضرورت تھی ''اَحکام'' سیکھنے کی، اسی غرض سے اس وفد نے جو چودہ سواروں پر مشتمل تھا مدینہ طیبہ کا سفر کیا، جب یہ وفد مدینہ طیبہ کے قریب پہنچا تو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی ان کے آنے کی خبر دے دی گئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے فرمایا: ''أتاکم وفد عبدالقیس خیر اھل المشرق''۔[1]

قولہ: ''فَقَالُوْا: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ! إِنَّا ھٰذَا الْحَيَّ مِنْ رَبِیْعَةَ'' (ص:۳۳ سطر:۲) شراح نے فرمایا ہے کہ ''الحيَّ'' منصوب ہے بربنائے تخصیص (الحيَّ منصوبٌ علی التخصیص، کذا في فتح الملھم) لیکن تخصیص کی بناء پر منصوب ہونے کا کیا مطلب ہے؟ النحو الوافی[2] وغیرہ میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فعلِ محذوف ''أخُصُّ'' کا مفعول بہ ہوتا ہے، اور یہ فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ ہوکر جملۂ معترضہ بنتا ہے، چنانچہ یہاں ''ھٰذا الحيَّ''، ''نَخُصُّ'' محذوف کا مفعول بہ ہے، اور یہ جملہ فعلیہ، جملہ معترضہ ہے، اور انّا کی خبر ''حيٌّ کائنٌ'' محذوف ہے، اور من ربیعة متعلق ہے ''کائنٌ'' کے۔ تقدیرِ عبارت یہ ہے: ''إنَّا – نَخُصُّ ھٰذا الحيَّ – حيٌّ کائن من ربیعة.''

علماء نے لکھا ہے کہ اہلِ عرب کے دس طبقات ہیں۔ ۱:الجذم، ۲:الجمھور، ۳:الشعوب، ۴:القبائل، ۵:العمائر، ۶:البطن، ۷:الفخذ، ۸:العشیر، ۹:الفصائل، ۱۰:الرھط۔

وفدِ عبدالقیس کے قبیلہ کا نام ربیعة ہے، مُضر بھی ایک قبیلہ ہے، ربیعة اور مُضر دونوں قبیلے دُور دُور تک پھیلے ہوئے تھے۔

قولہ: ''وَلَا نَخْلُصُ إِلَیْکَ'' (ص:۳۳ سطر:۲)

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۳، نقلاً عن صاحبِ التحریر وایضًا فی عمدة القاری ج:۱ ص:۳۰۹۔

(۲) النحو الوافی ج:۴ ص:۱۱۴ تا ۱۲۰، مسئلہ:۱۳۹، الاختصاص۔ نیز دیکھئے: شرح الفیہ بن مالک لابن ناظم ص:۲۳۴، ۲۳۵۔ اوضح المسالک شرح الفیہ بن مالک ج:۳ ص:۱۱۱۔

ہم خلاصی نہیں پاسکتے آپ کی طرف، یعنی سلامتی کے ساتھ آپ تک نہیں آسکتے۔

قولہ: "إِلَّا فِيْ شَهْرِ الْحَرَامِ" (ص:۳۳ سطر:۲)

اَشْهُرِ حُرُم چار مہینے ہیں۔ ۱-ذوالقعدہ۔ ۲-ذوالحجہ۔ ۳-محرم الحرام۔ ۴-رجب۔ ان چار ماہ میں اہلِ عرب قتال کو حرام سمجھتے تھے، لیکن تین ماہ مسلسل نہ لڑنا بھاری گزرتا تھا، چنانچہ اُنہوں نے "نَسِيْ" کا سلسلہ شروع کردیا، اس طرح کہ ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کا مہینہ بغیر لڑے گزار دیا، آگے محرم پر صفر کو مقدم کرکے اس میں قتل و قتال کو حلال کرلیتے تھے، اس کے بعد "محرم" کو لاتے، اور اس میں قتل و قتال سے باز رہتے، مہینوں کو اسی طرح آگے پیچھے کرتے رہتے تھے تاکہ قتل و قتال کا موقع مل جائے۔[1] اسلام نے شروع میں ان مہینوں میں قتال کو حسبِ سابق حرام رکھا، فتحِ مکہ تک، جو رمضان سنہ ۸ھ میں ہوئی، یہی حکم جاری تھا، پھر ۹ھ میں اس کی منسوخی کا اعلان کردیا گیا اور عرب کے اہلِ شرک کے بارے میں حکم یہ ہوگیا کہ: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ"[2] چنانچہ مشرکینِ عرب کے لئے صرف دو حکم رہ گئے اسلام یا قتال، ان سے جزیہ قبول نہ ہوگا۔ اور اس آیت نے "اشہر حُرُم" میں قتال کی ممانعت کو منسوخ بھی کردیا۔[3]

شَهْرُ الْحَرَام یہ موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے، جیسے: صَلٰوةُ الأُولٰى، مسجدُ الجامع وغیرہ۔

سوال:- اَشْهرِ حرم تو چار ہیں، پھر یہاں "فِي شَهْرِ الْحَرَام" میں صیغۂ واحد "شہر" کیوں لایا گیا؟

جواب:- اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں "شہر" سے جنسِ شہر مراد ہے، جس میں یہ چاروں مہینے داخل ہوگئے۔[4]

دُوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بطورِ خاص "رجب" کا مہینہ مراد ہے، اس کا ایک قرینہ بھی ہے اور بیہقی کی روایت میں رجب کی تصریح بھی ہے۔[5] قرینہ یہ ہے کہ "کُفّارِ مُضر" رجب کی بطورِ خاص تعظیم کرتے تھے، اسی وجہ سے رجب کو "رجبُ مضر" کہا جاتا تھا۔[6]

---

(۱) معارف القرآن ج:۴ ص:۳۷۰، ۳۷۱۔ (۲) التوبۃ آیت:۵۔
(۳) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۲۵ بحوالہ مُلّا علی قاری رحمہ اللہ۔ (۴) فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۲۔
(۵) سنن الکبریٰ للبیہقی، باب سہم الصفی ج:۶ ص:۳۰۳۔ (۶) فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۲۔

قولہ: "مَنْ وَرَاءَ نَا" (ص ۳۳ سطر ۳) یعنی جو وطن میں رہ گئے۔

قولہ: "آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ" (ص ۳۳ سطر ۳) ای بخصال اربع۔

قولہ: "ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ ..... الخ" (ص ۳۳ سطر ۴)

سوال:- الایمان باللہ مذکر ہے، فسرھا میں ضمیر مؤنث کیوں لائی گئی جو راجع ہے الایمان باللہ کی طرف؟

جواب:- فسرھا میں "ھا" ضمیر کا مرجع "الخصلۃ" محذوف ہے، یعنی پہلی خصلت یعنی ایمان کی تفسیر فرمائی۔ یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر شہادتین سے فرمائی حالانکہ شہادتین زبان کا عمل ہے، جبکہ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں اگرچہ متبائن ہیں لیکن ان میں تلازم بھی ہے، اسی تلازم کی وجہ سے مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرلیا جاتا ہے۔

قولہ: "خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ" (ص ۳۳ سطر ۱)

کفار سے جو مال حاصل کیا جاتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں:

۱- جزیہ: جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے۔

۲- خراج: ذمیوں کی زمینوں کا ٹیکس ہے۔

۳- مالِ فئی: وہ مال جو کفار حربیین سے بغیر لڑائی کے حاصل ہو۔

۴- مالِ غنیمت: جو کفار سے جنگ سے حاصل ہو، مالِ غنیمت میں سے ایک خمس بیت المال کے لئے نکالا جاتا ہے اور اس ایک خمس کے مصارف سورۃ الانفال میں مذکور ہیں، "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ ..... الخ"(۱) یہاں اسی خمس کا ذکر ہے، بقیہ چار اخماس غانمین میں تقسیم کردیے جاتے ہیں۔

مالِ فئی میں سے خمس نہیں نکالا جاتا بلکہ حکومتِ اسلامیہ کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پورے مال کو مصالحِ مسلمین میں سے جس میں مناسب سمجھے خرچ کرے، اس کے مصارف سورۃ حشر میں اس طرح بیان فرمائے گئے ہیں: "مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ ..... الخ"(۲)۔

(۱) الانفال آیت: ۴۱۔ (۲) الحشر آیت: ۷۔

قولہ: "الدُّبَّاءِ" (ص:۳۴ سطر:۱)

گول کدو، بعض اوقات یہ بہت بڑا ہوتا ہے، اس کو سکھا کر اور گودا نکال کر برتن کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اس میں شراب رکھی جاتی تھی۔

قولہ: "اَلْحَنْتَم" (ص:۳۴ سطر:۱)

مطلق مٹکے کو بھی کہتے ہیں اور سبز رنگ کے مٹکے کو بھی، رنگ اس لئے لگایا جاتا تھا کہ مسامات بند ہو جائیں،[۱] نشہ جلد پیدا ہو، اور تیز ہو جائے۔

قولہ: "النَّقِیْرِ" (ص:۳۴ سطر:۱)

مَنقور کے معنیٰ میں ہے۔ یہ بھی شراب کا ایک برتن ہوتا تھا، درخت کا موٹا تنا لے کر اُسے اندر سے کھود کر برتن بنالیا جاتا تھا۔[۲]

قولہ: "اَلْمُقَیَّر" (ص:۳۴ سطر:۱)

وہ برتن جس پر "قیر" یا "قاد" لگایا جائے۔[۳] "قیر" اور "قار" ایک قسم کا روغن ہے جو خاص قسم کی نباتات سے نکلتا ہے، جسے سکھا کر پھر جلا کر تیل نکالا جاتا تھا، اس کو کشتیوں پر پالش کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا، (فتح الملھم) اور لسان العرب میں ہے کہ یہ ایک قسم کا گوند کسی نباتات سے نکلتا تھا پھر اسے پگھلا کر اُونٹوں کے جسم پر اور کشتیوں پر ملا جاتا تھا۔[۴]

ان چار برتنوں میں ایک قدرِ مشترک یہ تھی کہ ان کے مسامات بند ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سُکر جلدی پیدا ہو جاتا تھا اور نشہ تیز ہوتا تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وفدِ عبدالقیس کا واقعہ حرمتِ خمر کے بعد کا ہے۔ اگر چہ نبیذِ غیر مسکر کا پینا جائز تھا، لیکن ان برتنوں میں نبیذ رکھنے سے بھی منع کیا گیا متعدد وجوہ کی بناء پر۔

۱- ایک یہ کہ سُکر جلدی پیدا ہونے کی وجہ سے خطرہ تھا کہ نادانستہ نبیذِ مسکر نہ پی لی جائے۔

۲- جب یہ برتن گھر میں ہوں گے تو شراب یاد آئے گی اور اس کی رغبت پیدا ہونے کا

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۵۷۰ ولسان العرب ج:۳ ص:۳۵۳۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۷۹۰ ولسان العرب ج:۱۴ ص:۲۵۶۔

(۳) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۳۵۶ ولسان العرب ج:۱۱ ص:۲۶۹۔

(۴) لسان العرب حوالۂ بالا۔

خطرہ تھا۔

۳-اگر یہ برتن گھر میں ہوں گے تو دیکھنے والے بدگمانی کریں گے کہ شاید یہ لوگ شراب پیتے ہوں گے، اور مواضعِ تہمت سے بچنا ضروری ہے۔[1]

لیکن بعد میں ان برتنوں کے استعمال میں جب یہ عوارض باقی نہ رہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے استعمال کی حرمت کو منسوخ فرما دیا، صحیح مسلم جلدِ ثانی کی کتاب الأشربة میں ناسخ حدیثیں آجائیں گی۔

قولہ: "وَعَقَدَ واحِدَةً" (ص:۳۲ سطر:)

انگلی سے اشارہ فرمایا، یہ گنتی کا ایک طریقہ تھا، جسے "عقدِ أنامل" کہا جاتا ہے، اسی نام "عقدِ انامل" کا رسالہ دارالعلوم کراچی کی لائبریری میں موجود ہے، اس میں گنتی کے اس طریقے کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اس خاص طریقے سے انگلیوں کی مختلف ہیئتوں کے ذریعہ بہت بڑی بڑی گنتیاں کرلی جاتی تھیں۔

۱۱۶ - " حَدَّثَنَا أَبُوبَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ،وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ،وَأَلْفَاظُهُم مُتَقَارِبَةٌ، قَالَ أَبُوْ بَكْرٍ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ ،وَقَالَ الآخَرَانِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ ،حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ،عَنْ أَبِيْ جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَبَيْنَ النَّاسِ فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ تَسْأَلُهُ عَنْ نَبِيْذِ الْجَرِّ، فَقَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ أَتَوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ الْوَفْدُ أَوْ مَنِ الْقَوْمُ؟ قَالُوْا :رَبِيْعَةُ. قَالَ: مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوَفْدِ،غَيْرَ خَزَايَا وَلَا النَّدَامَى . قَالَ :فَقَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! إِنَّا نَأْتِيْكَ مِنْ شُقَّةٍ بَعِيْدَةٍ ، وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هٰذَا الْحَيَّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، وَإِنَّا لَا نَسْتَطِيْعُ أَنْ نَأْتِيَكَ إِلَّا فِيْ شَهْرِ الْحَرَامِ فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ نُخْبِرُ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا نَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ. قَالَ:أَمَرَهُمْ بِالإِيْمَانِ بِاللّٰهِ وَحْدَهُ. وَقَالَ: هَلْ تَدْرُوْنَ مَا الإِيْمَانُ بِاللّٰهِ؟ قَالُوْا: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ،وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ ،وَإِقَامُ الصَّلَاةِ ،وَإِيْتَاءُ الزَّكَاةِ ،وَصَوْمُ رَمَضَانَ،وَأَنْ

(۱) فتح الباری ج:۱ ص:۳۵۱، ومرقاۃ ج:۱ ص:۱۷۲، ۱۷۳

تَزَوَّدُوا خَمْسًا مِنَ الْمَغْنَمِ . وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ."

(ص:۳۴ سطر: ج ۴، ص ۳۵ سطر ۳۱)

قولہ: "حَدَّثَنَا أَبُوبَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ" (ص:۳۴ سطر ۱)

یہ روایت امام مسلمؒ نے تین اساتذہ سے کی ہے:-

۱- ابوبکر بن أبی شیبة. ۲- محمد بن المثنی. ۳- محمد بن بشار. تینوں کے الفاظ متقارب ہیں۔

قولہ: "قَالَ أَبُو بَكْرٍ : حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ" (ص:۳۴ سطر ۲)

ابوبکر اور دیگر دو اساتذہ کی روایت میں دو فرق ہیں:-

۱- ابوبکر بن ابی شیبہ نے محمد بن جعفر کا نام لینے کے بجائے ان کا لقب "غندر" ذکر کیا، جبکہ دوسرے دو اساتذہ نے ان کا نام لے کر روایت بیان کی۔

۲- ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں غندر اپنے مروی عنہ سے بصیغۂ عن روایت کر رہے ہیں جبکہ دوسرے اساتذہ کے طریق میں تحدیث کی تصریح ہے۔

قولہ: "كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ" (ص:۳۴ سطر ۲)

یہ واقعہ بصرہ کا ہے۔ بصرہ کی زبان اس زمانے میں فارسی تھی اور حضرت ابن عباسؓ کی عربی۔ اس لئے مترجم کی ضرورت تھی۔ حضرت ابن عباسؓ اس زمانے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے بصرہ کے عامل (گورنر) تھے۔

یہاں اصل عبارت یوں ہونی چاہئے: "كنت اترجم بين ابن عباس وبين الناس" چنانچہ بخاری میں اسی طرح ہے،(۱) جبکہ یہاں مسلم میں "بين يدي ابن عباس" ہے، لہٰذا یہاں تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "بين يدي ابن عباس بينه وبين الناس"۔

قولہ: "نَبِيذِ الْجَرِّ" (ص:۳۴ سطر ۳) الجر کا معنی حنتم۔

قولہ: "فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ" (ص:۳۴ سطر ۳)

یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا ہے جبکہ کسریٰ پر فتح حاصل ہوچکی تھی۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب تحریض النبی صلی الله علیه وسلم وفد عبد القیس علی أن یحفظوا الایمان والعلم ویخبروا من وراءهم.

قولہ: "تَسْأَلُهُ" (ص:۳۴ سطر:۳)

حضرت ابنِ عباسؓ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا بلکہ عدمِ جواز ثابت کرنے کے لئے اوانیِ اربعہ کی حرمت کی حدیث سنائی، حالانکہ حرمت منسوخ ہوچکی تھی۔ (ناسخ احادیث جلدِ ثانی میں کتاب الأشربة میں آئیں گی) بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابنِ عباسؓ کو ناسخ احادیث کا اُس وقت تک علم نہ ہوا تھا۔

قولہ: "مَنِ الْوَفْدُ؟" (ص:۳۴ سطر:۳)

وفد ایک چھوٹی جماعت جو بڑی جماعت کی طرف سے نمائندہ بن کر کسی اہم مسئلہ پر بات کرنے کے لئے بعض بڑی شخصیت یا شخصیات کے پاس جائے، اگر جانے والا یعنی نمائندہ ایک ہوتو اسے "وافد" کہتے ہیں، اس وفد کی تعداد بعض روایات میں چودہ اور بعض میں چالیس آئی ہے، روایات کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بڑے درجے کے لوگ چودہ ہوں گے، باقی ان کے ماتحت ہوں گے۔[1]

سوال:- وفدِ عبدالقیس جب مدینہ کے قریب پہنچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعۂ وحی پہلے سے بتلادیا تھا، سوال یہ ہے کہ پھر وفد کے لوگوں سے کیوں پوچھا: "مَنِ الوفد"؟

جواب:- وحی سے معلوم تو ہوگیا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مختلف وفود آتے رہتے تھے اس لئے یہ تعین نہ ہوا ہوگا کہ آیا یہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں وحی کے ذریعہ بتلایا گیا تھا یا کوئی اور ہیں؟

دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو معلوم ہوگیا تھا لیکن حاضرین کو بتلانے کے لئے کہ یہ وفدِ عبدالقیس ہے سوال فرمایا۔

تیسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ادب سکھلانے کے لئے سوال کیا ہو کہ جب بھی نئے لوگ ملاقات کے لئے آئیں تو بہتر یہ ہے کہ گفتگو سے پہلے تعارف کرلیا جائے تاکہ اجنبیت بھی دور ہوجائے اور مراتب ومصالح کا لحاظ رکھتے ہوئے گفتگو ہو۔

قولہ: "مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ" (ص:۳۴ سطر:۳،۴)

اگر صرف "مرحبا" ہوتا، "بالقوم" نہ ہوتا تو یہ "أَتَيْتُم" کا مفعول فیہ ہوتا۔ مَرْحَب یہ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۳ وفتح الباری ج:۱ ص:۱۳۱۔

رُحْب کا اسمِ ظرف ہے، رُحب وُسعت کو، اور مَرحب وُسعت والی جگہ کو کہتے ہیں، مَرْحَبًا کا کلمہ تأنیس کے لئے بولا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم وُسعت والی جگہ میں آئے ہو، تمہیں تنگی محسوس نہیں کرنی چاہئے۔ اور کبھی اهـلًا وسهـلًا کہہ دیتے ہیں، تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "أتيتم أهلًا ومكانًا سهلًا" اور کبھی اس کے ساتھ "مرحبا" بھی کہہ دیتے ہیں۔ لیکن یہاں "مرحبا" کے ساتھ "بـالقـوم" بھی ہے، اس کی شارحین نے مختلف تشریحیں کی ہیں، لیکن مجھے جو زیادہ پسند ہے۔ اللہ معاف کرے۔ وہ اپنی توجیہ پسند ہے، بزرگوں کے کلام سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، شیخ (عبدالحق محدث دہلویؒ) نے "لـمعات" میں اس کی ایک توجیہ کی ہے،[1] اُس سے میری اس توجیہ کا راستہ نکلا ہے۔

اب مـرحبا کے بعد "بـالقوم" آیا تو اس کی آسان توجیہ ناچیز کو یہ معلوم ہوتی ہے کہ "مَرحبا" مصدر میمی ہو بمعنیٰ وُسعت، اور تقدیرِ عبارت یوں ہو: "أدعوا الله مرحبًا متلبّسًا بالقوم"۔

ایک اور توجیہ زیادہ آسان ہے، وہ یہ کہ تقدیرِ عبارت یوں ہو: "أُرَحِّبُ بـالقـوم مرحبًا" یعنی میں اس قوم کو مرحبا کہتا ہوں، اس صورت میں مرحبًا فعلِ "أُرَحِّبُ" کا مفعولِ مطلق من غیر لفظہٖ ہوگا اور مرحبا ثلاثی مجرد کا مصدرِ میمی ہوگا۔

قوله: "خَزَايَا" (ص:۳۴ سطر:۴) اس کا مفرد خزیان ہے، بمعنیٰ ذلیل و رُسوا۔

قوله: "النَّدَامٰی" (ص:۳۴ سطر:۴)

ترجمہ یہ ہے کہ ہم ترحیب کرتے ہیں اس قوم کی یا وفد کی اس حال میں کہ وہ ذلیل و رُسوا ہوکر نہیں آیا، اور شرمندگی اُٹھاکر بھی نہیں آیا بلکہ بخوشی آیا ہے۔ یہاں نادم کی جمع خلافِ قیاس نـدامٰی آئی ہے ورنہ نـادم کی جمع نـادمین آتی ہے اور نـدامٰی ندمان کی، خـزایـا سے مشاکلت کی بناء پر نـدامٰی لایا گیا ہے تاکہ عبارت میں حسن پیدا ہو، جیسے غـداۃ کی جمع غدوات ہے لیکن جب یہ "عـشـایـا" (عَشِيَّة کی جمع) کے ساتھ آئے تو اُس کی مشاکلت کا اعتبار کرتے ہوئے غـدایا کہا جاتا ہے۔[2] نـدمـان کے معنیٰ ہیں شراب پینے کا ساتھی، لیکن یہ معنیٰ یہاں مراد

---

(۱) فی لمعات التنقیح ج:۱ ص:۸۹: "الباء فی بالقوم متعلق بالترحیب المفهوم من الكلام .... أو يكون التقدير ههنا قلت مرحبًا أو المعنى هذا الدعاء مُتلبس بالقوم."

(۲) المعلم ج:۱ ص:۱۹۳۔

نہیں۔ علامہ نوویؒ[۱] اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ[۲] نے فرمایا ہے کہ ندمان میں ایک لغت یہ بھی ہے کہ یہ نادم کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لغت کے اعتبار سے یہ جمع خلافِ قیاس نہیں۔

اَدب:- مہمان سے ایسے کلمات کہنے چاہئیں جس سے وہ مانوس ہو جائے۔

قوله: "مِنْ شُقَّةٍ بَعِيْدَةٍ" (ص:۳۴ سطر:۴)

دور دراز کے سفر کو شُــقَّة کہتے ہیں،[۳] کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، پھر مزید تاکید کے لئے بعیدة کا لفظ بڑھا دیا حالانکہ خود "شُقَّة" میں بھی "بعيدة" کے معنی موجود ہیں۔

قوله: "وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ" (ص:۳۴ سطر:۴)

اس کا متعلَّق حائلون یا موجودون محذوف ہے۔

قوله: "كُفَّارِ مُضَرَ" (ص:۳۴ سطر:۴)

یہ بھی بہت بڑا قبیلہ تھا قبیلہ ربیعہ کی طرح، اور اُس وقت تک مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا۔

قوله: "بِأَمْرٍ فَصْلٍ" (ص:۳۵ سطر:۱)

یہ یا تو فاصل کے معنی میں ہے، یعنی فاصل بين الحق والباطل، یا مفصول کے معنی میں، یعنی "مفصَّلاً" یعنی ایسی بات بتلایئے جو کھلی ہو، واضح ہو۔

قوله: "نُخْبِرْ" (ص:۳۵ سطر:۱)

جوابِ اَمر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے، اِسے مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں، اُس وقت یہ "اَمْرٍ" کی صفتِ ثانیہ بن جائے گی۔

قوله: "شَهَادَةُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" (ص:۳۵ سطر:۲)

سوال:- اجمال میں چار چیزوں کا ذکر ہے جبکہ تفصیل میں پانچ چیزوں کا ذکر ہوا ہے، ۱-شہادتین، ۲-نماز، ۳-زکوٰۃ، ۴-روزہ، ۵-خمس من المغنم۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اُمورِ خمسہ ایمان باللہ ہی کی تفسیر ہیں اور باقی تین مأمور بہ، راوی نے اختصاراً یا نسیاناً ذکر نہیں کئے۔ لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی کیونکہ گزر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کا ذکر فرما کر ایک کا اشارہ کیا یعنی

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۳ وکذا فی المعلم ج:۱ ص:۱۹۳ نقلاً عن الجامع للقزاز۔

(۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۲۹۔

(۳) لسان العرب ج:۷ ص:۱۹۷۔

شہادتین کو ایک شمار کیا، اس لئے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شہادتین کو محض تبرکاً ذکر کیا ہے کیونکہ یہ وفد پہلے سے مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا، لہٰذا شہادتین کی تعلیم کی اب ان کو ضرورت نہ تھی بلکہ اَحکام سیکھنے کی ضرورت تھی۔ حاصل یہ کہ یہاں مقصود بالذکر چار چیزیں ہیں۔ ۱-نماز، ۲-روزہ، ۳-زکوٰۃ، ۴-خمس من الغنم۔ اورشہادتین کا ذکر تبرک کے لئے ہے جیسے: "وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ .... الخ" میں اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرک کے لئے ہے۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اَوّلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید چار چیزیں ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا اور وہی بنیادی تھیں، لیکن اس دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خیال ہوا ہوگا کہ خُمُسُ الغنیمۃ کو بھی بیان کیا جائے کیونکہ کفارِ مضر سے اُن کی جنگ ہوسکتی تھی جس میں غنیمت کا حصول متوقع تھا۔ بندے کو یہ توجیہ اچھی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں کوئی تکلف نہیں۔ (۱)

علامہ اُبّیِ مالکیؒ نے حافظ ابنِ صلاح کے حوالے سے اِس سے ملتی جلتی تشریح کی ہے وہ یہ کہ "أن تؤدُّوا" کا "اربع" پر عطف ہے، یعنی حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں چار چیزوں کا حکم دیتا ہوں اور اداءِ خُمس کا حکم دیتا ہوں۔ (۲)

تیسری توجیہ اور اس توجیہ میں فرق یہ ہے کہ تیسری توجیہ کا حاصل یہ تھا کہ اَوّلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار ہی چیزیں بیان فرمانے کا تھا، بعد میں متوقع ضرورت کی وجہ سے پانچویں چیز کا ارادہ بھی ہوگیا، جبکہ دوسری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ شروع ہی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار کو اور پانچویں چیز کو ذکر فرمانے کا تھا۔

اس آخری توجیہ پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً یوں کیوں نہیں فرمایا: "آمرکم بخمس"؟

میرے ذہن میں اس کا جواب یہ آتا ہے کہ شاید مقصود یہ تھا کہ فرائض فرائض میں فرق ہے، جو درجہ ارکانِ اسلام کا ہے وہ درجہ اداءِ خُمس کا نہیں ہے، کیونکہ وہ چار اُمور فرضِ عین اور ارکانِ

---

(۱) اِن تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۳، وعمدۃ القاری ج:۱ ص:۳۱۰، ومرقاۃ ج:۱ ص:۷۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۹۴۔

اسلام ہیں، جبکہ ادائِ خمس کی ضرورت صرف جنگ میں مالِ غنیمت ملنے کی صورت میں پیش آتی ہے اور وہ ارکانِ اسلام میں سے بھی نہیں ہے۔

قوله: "وَالْمُزَفَّتُ" (ص:۳۵ سطر:۲) یعنی جس برتن پر زفت مل دیا گیا ہو۔

یہ "زِفت" سے مأخوذ ہے، زمین سے نکلنے والے تیل کو کہتے ہیں، کذا فی لسان العرب۔[۱] اوّلاً یہ تارکول کی شکل میں ہوتا ہے، پھر اسے صاف کرنے سے پٹرول بنتا ہے۔ تارکول کسی چیز پر مَلا جائے تو اس کے مسامات بند ہوجاتے ہیں۔ پچھلی روایت میں "المزفت" کے بجائے "المقیّر" ہے، یعنی وہ برتن جس پر "قیر" مل دیا گیا ہو، اور قیر ایک قسم کے نباتی گوند سے نکالا جاتا ہے، اور "قیر" کو "قار" بھی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زفت الگ چیز ہے، یہ زمین سے نکلتا ہے، اور "القیر" و "القار" دوسری چیز ہے، یہ ایک قسم کے گوند سے اُسے پگھلا کر نکالا جاتا ہے (کذا فی لسان العرب[۲]) دونوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ ان کو ملنے سے برتن کے مسامات بند ہوجاتے ہیں۔

۱۱۷ - "حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ ...... (الی قوله) ...... وَزَادَ ابْنُ مُعَاذٍ فِي حَدِيْثِهِ عَنْ أَبِيْهِ، قَالَ: وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِلْأَشَجِّ أَشَجِّ عَبْدِ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيْكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللّٰهُ: اَلْحِلْمُ وَالْأَنَاةُ." (ص:۳۵ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "لِلْأَشَجِّ" (ص:۳۵ سطر:۵)

یہ وفدِ عبدالقیس کے سردار "مُنذِر" ہیں جو قوم کے مسلمان ہونے کا ذریعہ بنے تھے، ان کو "اشجّ" اس لئے فرمایا کہ ان کو "شجّة" کا نشان لگا ہوا تھا،[۳] شَجّة اُس زخم کو کہتے ہیں جو سَر یا چہرہ پر ہو۔[۴]

فائدہ:- جسمانی عیب بیان کرنے کے لئے **اَفْعَل** کا صیغہ آتا ہے، مثلاً "اشجّ، اصمّ، أبکم، احولُ، اعورُ، اعرج" وغیرہ۔

قوله: "اَلْحِلْمُ" (ص:۳۵ سطر:۵) عقل، دانائی۔

---

(۱) ج:۹ ص:۵۵ وایضاً فی المعجم الوسیط ج:۱ ص:۳۹۵۔
(۲) ج:۱۱ ص:۳۶۹۔
(۳) المفہم ج:۱ ص:۱۷۹۔
(۴) المعجم الوسیط ج:۱ ص:۴۷۳۔

قولہ: ''الأناة'' (ص:۳۵۔ سطر:۵)

تدبّر، تحمّل، عاقبت پر نظر رکھنا، انجام بینی، اور جلد بازی نہ کرنا۔

اَدب:۔ معلوم ہوا کہ یہ دو خصلتیں عظیم الشان ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعریف فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو خصلتوں کو محبوب رکھتے ہیں۔ حاصل یہ کہ جلد بازی اور جذباتیت سے اجتناب کرنا چاہئے۔

اس ارشاد کا پس منظر یہ ہے کہ یہ قافلہ جب مدینہ منورہ آیا اور مسجدِ نبوی کے قریب پہنچا تو سب لوگ جلدی سے اندر داخل ہوگئے، مگر اُشج عبدالقیس اَوّلاً ان کے سامان کے پاس ٹھہرے اور اسے جمع کیا، اور اپنی ناقہ کو باندھا پھر اچھا لباس پہنا، اُس کے بعد حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنے پاس بٹھایا، پھر ان مہمانوں سے پوچھا کہ: آپ لوگ بیعت اپنی طرف سے اور اپنی قوم کی طرف سے کریں گے؟ وفد کے باقی لوگوں نے تو اثبات میں جواب دیا مگر اشج نے عرض کی کہ: یا رسول اللہ! آپ بخوبی جانتے ہیں کہ آدمی کو اپنا دین چھوڑنا سب سے زیادہ مشکل ہوتا ہے، ہم اپنی طرف سے تو آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے اور اپنی قوم کے لوگوں کے پاس دعوتِ اسلام کے لئے آدمی بھیجیں گے، جو لوگ ہمارا پیغام مان لیں گے ان کو اپنا سمجھیں گے، اور جو لوگ انکار کریں گے اُن سے جنگ کریں گے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "صَدَقْتَ، إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ الحِلْمُ وَالأَنَاةُ۔"[1]

۱۱۸-''حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ، نَا ابْنُ عُلَيَّةَ، نَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ لَقِيَ الْوَفْدَ الَّذِينَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ. قَالَ سَعِيدٌ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ أَبَا نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ فِي حَدِيثِهِ هَذَا. أَنَّ أُنَاسًا مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .. (الى قوله). اُعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَآتُوا الزَّكَاةَ، وَصُومُوا رَمَضَانَ، وَأَعْطُوا الْخُمُسَ مِنَ الْغَنَائِمِ. وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الدُّبَّاءِ، وَالْحَنْتَمِ، وَالْمُزَفَّتِ، وَالنَّقِيرِ. قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللهِ! مَا

(۱) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۹۲، وشرح النووی ج:۱ ص:۳۵۔

عِلْمُکَ بِالنَّقِيْرِ؟ قَالَ: بَلٰی جِذْعٌ تَنْقُرُوْنَهٗ، فَتَقْذِفُوْنَ فِيْهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ. قَالَ سَعِيْدٌ أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ ثُمَّ تَصُبُّوْنَ فِيْهِ مِنَ الْمَاءِ، حَتّٰی إِذَا سَكَنَ غَلَيَانُهٗ شَرِبْتُمُوْهُ حَتّٰی إِنَّ أَحَدَكُمْ، أَوْ إِنَّ أَحَدَهُمْ لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهٖ بِالسَّيْفِ. قَالَ: وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذٰلِكَ. قَالَ: وَكُنْتُ أَخْبَأُهَا حَيَاءً مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ فَفِيْمَ نَشْرَبُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَالَ: فِيْ أَسْقِيَةِ الْأَدَمِ الَّتِيْ يُلَاثُ عَلٰی أَفْوَاهِهَا. قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ أَرْضَنَا كَثِيْرَةُ الْجِرْذَانِ، وَلَا تَبْقٰی بِهَا أَسْقِيَةُ الْأَدَمِ. فَقَالَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ، وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ، وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ. قَالَ: وَقَالَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَشَجِّ عَبْدِ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيْكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللّٰهُ، الْحِلْمُ وَالْأَنَاةُ."

(ص:۳۵ سطر۵تا۱۳)

قوله: "مَنْ لَقِيَ الْوَفْدَ" (ص:۳۵ سطر:۹)

ایسے شخص نے یا ایسے اشخاص نے بیان کیا۔

قوله: "قَالَ سَعِيْدٌ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ الْخُدْرِيِّ الخ"

(ص:۳۵ سطر:۲)

سعید بن ابی عروبہ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ قتادہ نے مجھے بتلایا کہ مجھے ایسے لوگوں نے حدیث بیان کی ہے جو وفدِ عبدالقیس سے ملے ہیں، اور مجھے یہ حدیث ابونضرۃ نے عن ابی سعید بیان کی ہے۔ لیکن اس حدیث کے بیان کے وقت ابوقتادہ نے یہ صراحت نہیں کی تھی کہ آیا ابونضرۃ بھی وفدِ عبدالقیس کے شرکاء سے ملے تھے یا نہیں۔ اسی طرح ابوسعید بھی وفدِ عبدالقیس سے ملے تھے یا نہیں۔ یہ سعید بن ابی عروبہ کی انتہائی احتیاط ہے روایتِ حدیث میں تاکہ قتادہ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو قتادہ نے نہیں کہی تھی۔

قوله: "اُعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا" (ص:۳۵ سطر:۸)

پچھلی روایت میں شہادتین کا ذکر ہے اس لئے یہاں بھی اس سے مراد شہادتین ہوگا۔

قوله: "مَا عِلْمُكَ بِالنَّقِيْرِ؟" (ص:۳۵ سطر۹)

یہ سوال اس وجہ سے کیا کہ یہ برتن مدینہ منورہ میں استعمال نہیں ہوتا تھا بلکہ اُن کے اپنے

علاقے میں استعمال ہوتا تھا، اُن کو تعجب ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کا علم کیسے ہوگیا؟

قولہ: "الْقُطَيْعَاء" (ص:۳۵ سطر:۱۰) یہ کھجور کی ایک قسم ہے۔[۱]

قولہ: "سَكَنَ غَلَيَانُه" (ص:۳۵ سطر:۱۰)

یہاں تک کہ جب اس میں اُبال کے بعد سکون پیدا ہوجاتا ہے جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ یعنی سُکر پیدا ہوجاتا ہے۔

قولہ: "لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ" (ص:۳۵ سطر:۱۰)

کیونکہ نشہ میں عقل کام نہیں کرتی، اچھے بُرے اور اپنے پرائے کی تمیز نہیں رہتی۔

قولہ: "وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذٰلِكَ. قَالَ" (ص:۳۵ سطر:۱۰،۱۱)

جس کو زخم لگا تھا وہ کہتا ہے۔

قولہ: "وَكُنْتُ أَخْبَأُهَا" (ص:۳۵ سطر:۱۰) میں اس زخم کو یعنی اس کے نشان کو چھپاتا تھا۔

قولہ: "الأَدَمِ" (ص:۳۵ سطر:۱۱)

بفتح الهمزة و الدال، وہ جلد جس کی دباغت مکمل ہوگئی ہو یعنی چمڑا۔

قولہ: "أَسْقِيَة" (ص:۳۵ سطر:۱۱) مشکیزے، سقاء کی جمع ہے۔

قولہ: "الَّتِي يُلَاثُ عَلَى أَفْوَاهِهَا" (ص:۳۵ سطر:۱۱)

جن کے منہ کو باندھ دیا گیا ہو۔ دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ چمڑے کا مشکیزہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا منہ باندھ دیا گیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اُن چار برتنوں میں نبیذ رکھنے میں یہ خطرہ تھا کہ اگر ان میں سُکر پیدا ہوگیا تو جلد پتہ نہیں چل سکے گا، بخلاف مشکیزہ کے کہ اگر اس کا منہ بندھا ہوا ہوگا اور اس میں سُکر پیدا ہوگا تو غلیان کی وجہ سے وہ پھٹ جائے گا جس سے سُکر کا پتہ چل جائے گا، اور اگر منہ بند نہ ہوگا تو گیس نکلتی رہے گی مشکیزہ پھٹے گا نہیں، سُکر کا پتہ نہ چلے گا، ہوسکتا ہے کہ غلطی سے سُکر والی نبیذ پی لی جائے۔

قولہ: "كَثِيرَةُ الْجِرْذَانِ، وَلَا تَبْقَى بِهَا أَسْقِيَةُ الأَدَمِ" الجرذان جمع ہے جُرَذ کی۔[۲] (ص:۳۵ سطر:۱۱)

چوہے، مذکر ہوں یا مؤنث، اور مطلب یہ ہے کہ چوہے مشکیزوں کو کھا جاتے ہیں۔[۳]

---

(۱) النهاية لابن الأثير ج:۴ ص:۸۲۔ (۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۲۴،۵۲۵۔

(۳) مشارق الأنوار ج:۱ ص:۱۸۵۔

۱۱۹ -"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، وَابْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ سَعِيْدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِيْ غَيْرُ وَاحِدٍ لَقِيَ ذَاكَ الْوَفْدَ. وَذَكَرَ أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا قَدِمُوْا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ حَدِيْثِ ابْنِ عُلَيَّةَ غَيْرَ أَنَّ فِيْهِ وَتَذِيْفُوْنَ فِيْهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ أَوِ التَّمْرِ وَالْمَاءِ. وَلَمْ يَقُلْ: قَالَ سَعِيْدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ."

(ص:۳۵ سطر:۱۳،۱۴)

قوله: "وَذَكَرَ أَبَا نَضْرَةَ" (ص:۳۵ سطر:۱۳)

یہ سعید کی احتیاط ہے، کیونکہ ابوقتادہؓ نے اس کی تصریح نہیں کی کہ ابونضرہ بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے وفدِ عبدالقیس سے ملاقات کی تھی جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، لیکن بندۂ ناچیز کا گمان ہے کہ ابونضرہ نے وفدِ عبدالقیس کے شرکاء میں سے کسی سے ملاقات کی ہوگی کیونکہ ابونضرہ نسبی اعتبار سے عبدالقیس ہی کے ایک بطن "الْعَوَقَة" سے تعلق رکھتے ہیں۔[۱]

قوله: "وَتَذِيْفُوْنَ فِيْهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ" (ص:۳۵ سطر:۱۴)

اور پھر تم اس میں ملا دیتے ہو قطیعاء (چھوٹی کھجور کی ایک قسم ہے)۔

قوله: "وَلَمْ يَقُلْ: قَالَ سَعِيْدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ ....." (ص:۳۵ سطر:۱۴)

یعنی ابن ابی عدی نے سعید کے شک کا ذکر نہیں کیا، جبکہ پچھلی روایت میں ابن عُلَیّہ نے اس کا ذکر کیا تھا۔

۱۲۰ -"حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ ..... (الٰی قوله) ..... نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِيْ أَبُوْ قَزَعَةَ، أَنَّ أَبَا نَضْرَةَ أَخْبَرَهُ، وَحَسَنًا أَخْبَرَهُمَا، أَنَّ أَبَا سَعِيْدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوْا: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ، جَعَلَنَا اللّٰهُ فِدَاءَكَ، مَاذَا يَصْلُحُ لَنَا مِنَ الْأَشْرِبَةِ؟ فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوْا فِي النَّقِيْرِ. قَالُوْا: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ، جَعَلَنَا اللّٰهُ فِدَاءَكَ، أَوَتَدْرِيْ مَا النَّقِيْرُ؟ قَالَ: نَعَمْ، الْجِذْعُ يُنْقَرُ وَسَطُهُ، وَلَا فِي الدُّبَّاءِ، وَلَا فِي الْحَنْتَمَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالْمُوْكَا"

(ص:۳۶ سطر:۱ تا ۴)

---

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۳۳۔

قوله: "حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ .... الخ" (ص:۳۶ سطر:۱)

یہ مسلم کی مشکل ترین اسانید میں سے اور مقاماتِ امتحان میں سے ہے، لیکن کسی اللہ کے بندے نے ہمارے مطبوعہ نسخوں میں بین السطور عبارت کے تحت نمبر لگا کر اسے بالکل سہل بنا دیا ہے، ورنہ امام حافظ ابوموسیٰ اصبہانیؒ نے اس پر ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور پھر الشیخ عمرو بن الصلاحؒ نے اس کی تلخیص کی ہے اور بین السطور کی تشریح درحقیقت اُسی کا خلاصہ ہے۔

اہلِ علم نے اس کے حل کے لئے بہت سی توجیہات کی ہیں، لیکن ان کی آسان اور بے غبار توجیہ وہی ہے جو بین السطور اشارۃً بیان کی گئی ہے[1] کہ "أخبـره" کی ضمیر مفعول کا مرجع "ابوقَزَعة" ہیں، یعنی ابونضرۃ نے ابوقزعۃ کو اور حسن کو خبر دی، پھر اسی بات کی توضیح "أخبرهما" سے کی ہے، کہ اُس (ابونضرۃ) نے ان دونوں (ابوقزعۃ اور حسن) کو خبر دی، اور حسن سے مراد "اَلْحَسَنُ بن مسلم بن يناق" ہیں۔

قوله: "فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوْا فِي النَّقِيْرِ" (ص:۳۶ سطر:۲)

وفد نے جائز اشربہ پوچھی تھیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجائز اشربہ بتلائیں، اس میں حکمت یہ ہے کہ جائز اشربہ لاتعداد ہیں، اگر اُن کو بیان فرمایا جاتا تو لمبی فہرست بھی ان کے لئے کافی نہ ہوتی، بخلاف ناجائز اشربہ کے کہ وہ محدود ہیں، اُن کو بیان کرنا اور یاد رکھنا آسان ہے، اس سے ایک اُصول معلوم ہوا کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، جب تک کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہ آئے اُسے حلال سمجھا جائے گا۔ یعنی کسی چیز کی حلت کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں، دلیل کی ضرورت حرمت کے لئے ہے۔

قوله: "وَعَلَيْكُمْ بِالْمُوْكَىٰ" (ص:۳۶ سطر:۳)

اَوْکَی یُوْکِیْ اِیْکَاء (بمعنی باندھنا) سے اسمِ مفعول ہے، غیر مہموز۔ مطلب یہ ہے کہ لازم پکڑلو ایسے مشکیزوں کو جن کا منہ ڈوری (وِکاء) سے باندھ دیا گیا ہو۔

باب الدعاء الى الشهادتين وشرائع الإسلام

۱۲۱ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ (الى قوله) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا قَالَ: بَعَثَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّكَ تَأْتِيْ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ

(۱) أيضًا في الديباج للعلامة السيوطي ج:۱ ص:۵۴۔

الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللّٰهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللّٰهِ حِجَابٌ." (ص:۳۶ سطر:۲۴،۲۳)

قوله: "أَنَّ مُعَاذًا قَالَ: ..... الخ" (ص:۳۶ سطر:۳)

حضرت معاذؓ افقہ الصحابۃ میں سے ہیں، یہاں ان کو یمن بھیجنے کا واقعہ ذکر ہے۔

یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کا یعنی حجۃ الوداع سے کچھ پہلے کا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ آیا اُن کو والی بنا کر بھیجا گیا تھا یا قاضی بنا کر؟[۱]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اُن کو رُخصت کرنے لگے تو اُن کو سوار کیا اور ہدایات دینے لگے، معاذؓ سوار ہو چکے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے لئے ساتھ ساتھ چلتے رہے، اس عمل کو "مشایعت" کہتے ہیں یعنی مسافر کو رُخصت کرنے کے لئے کچھ دور تک ساتھ چلنا، یہ سنت ہے۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے بعد مدینہ طیبہ کی طرف واپس ہونے لگے تو فرمایا: اے معاذ! شاید میرے موجودہ سال کے بعد تم مجھ سے نہ مل سکو، اور شاید (جب تم واپس آؤ تو) میری اس مسجد اور میری قبر پر تمہارا گزر ہو۔ یہ سن کر معاذ بے اختیار رو پڑے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کا رُخ کیا اور فرمایا: "میرے سب سے قریب لوگ وہ ہیں جو متقی ہوں، وہ جو بھی ہوں اور جہاں بھی ہوں[۲]۔" حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا فی

---

(۱) فتح الملہم وفتح الباری ج:۱ ص:۳۵۸، البتہ مرقاۃ کے الفاظ یہ ہیں: (لما بعثہ الی الیمن) ای والیًا وقاضیاً۔ ملاحظہ فرمایئے: مرقاۃ ج:۷ ص:۳۰۸۔

(۲) عن معاذ بن جبل قال: لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن خرج معه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصيه ومعاذ راكبٌ ورسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي تحت راحلته، فلما فرغ قال: يا معاذ! إنك عسى أن لا تلقاني بعد عامي هذا، ولعلك ان تَمُرَّ بمسجدي هذا وَقبري" فبكى معاذ جَشَعًا لفراقِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم التفت فأقبل بوجهه نحو المدينة، فقال (رسول الله صلى الله عليه وسلم): إنّ أولى الناس بي المتقون، من كانوا وحيث كانوا۔ (ملاحظہ فرمایئے: مسند احمد ج:۳۶ ص:۳۷۶، رقم الحديث: ۲۲۰۵۲ ومعجم الكبير للطبراني ج:۲۰ ص:۲۴۱ وصحیح ابن حبان رقم الحديث: ۶۴۷)

عرصہ کے بعد جب یمن سے اپنے فرائض انجام دے کر مدینہ طیبہ پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا، اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ خلافت کی ذمہ داری سنبھال چکے تھے۔ پھر یہ شام چلے گئے،[1] طاعونِ عمواس میں شہید ہوئے، اُردن میں اُس راستے پر مزار ہے جو شام کو جاتا ہے۔ بندۂ ناچیز کو بحمد اللہ ان کے مزار پر حاضری کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔

قوله: "اِنَّکَ تَاْتِیْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ، فَادْعُهُمْ اِلٰی شَهَادَةِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ، فَاِنْ هُمْ اَطَاعُوْا لِذٰلِکَ، فَاَعْلِمْهُمْ." (ص:۳۶ سطر:۵)

اِس سے بعض علمائے کرام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مکلّف ہیں، اعمالِ اسلام کے مکلّف نہیں، کیونکہ ان کو اوّلاً صرف ایمان کی دعوت دینے کی ہدایت کی اور قبولِ ایمان کے بعد عمل کی، پس "فإن هم اطاعوا لذلک فاعلمهم" کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ "اگر وہ ایمان نہ لائیں تو صلوات کی دعوت ان کو نہ دی جائے۔"

مگر علامہ نوویؒ،[2] حافظ ابنِ حجرؒ[3] اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہم[4] نے اس استدلال کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اوّلاً اس وجہ سے کہ مفہومِ مخالف کا حجۃ ہونا مختلف فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ سمیت بہت سے فقہاء کے نزدیک یہ حجت نہیں۔

ثانیاً اس وجہ سے کہ دعوت میں ترتیب سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب میں بھی ترتیب ہو۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب میں ترتیب نہیں، یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو شخص نماز نہ پڑھے اُس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو، حالانکہ اِسی حدیث میں نماز کو مقدم کر کے زکوٰۃ کی دعوت اس کے بعد دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ یہاں صرف دعوت میں ترتیب بیان کرنا مقصود ہے کہ سب سے پہلے سب سے اہم چیز یعنی شہادتین کی دعوت دی جائے، جب وہ اسے قبول کرلیں تو نماز کی دعوت دی جائے، جب اسے بھی قبول کرلیں تو زکوٰۃ کا حکم بتایا جائے، اسی طرح بتدریج الأهم فالأهم کی دعوت دینی چاہئے، ایسا نہ کیا جائے کہ یکبارگی سارے احکامِ اسلام کی فہرست اُن کو سنادی جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ گھبرا جائیں گے اور دعوت مؤثر نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ قرآنِ کریم

---

(۱) فتح الملهم ج:۳ ص:۳۵۷۔ (۲) شرح النووی ج:۱ ص:۳۷۔

(۳) فتح الباری ج:۳ ص:۳۵۹، کتاب الزکوٰة باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، تحت رقم الحديث:۱۴۹۶۔ (۴) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۴۔

کے ارشاد: "اُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ"[۱] کی تعمیل کی جائے۔

رہا یہ مسئلہ کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟ یعنی کفار صرف ایمان کے مکلّف ہیں یا اعمال کے بھی؟ تو اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے اور متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الملهم میں دیکھی جاسکتی ہے۔[۲]

قوله: "تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ" (ص:۳٦ سطر:٦)

أي لقوله تعالىٰ: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً .... الخ" اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حق امامِ مسلمین (حکومتِ اسلامیہ) کا ہے، اصل یہی ہے کہ حکومتِ اسلامیہ ہی زکوٰۃ وصول کر کے مصارفِ زکوٰۃ میں خرچ کرے۔ خواہ اموالِ ظاہرہ ہوں یا اموالِ باطنہ، چنانچہ عہدِ رسالت اور شیخینؓ کے دورِ خلافت میں اسی پر عمل تھا، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں جب اسلامی فتوحات بہت دُور تک جاپہنچیں اور دُور دراز کے ممالک مسلمانوں کے زیرِ انتظام آگئے اور عمالِ حکومت کے حالات میں تغیر کا اندیشہ ہوا تو حضرت عثمانؓ نے یہ پسند نہ فرمایا کہ زکوٰۃ وصول کرنے والے اہلِ کار، لوگوں کے اموالِ باطنہ سونے چاندی اور نقود کی تفتیش کریں، اس لئے انہوں نے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ ادا کرنا اربابِ اموال ہی کے سپرد کردیا کہ وہ خود یہ فریضہ انجام دیں، اور صحابہ کرامؓ نے اس سے اختلاف نہیں کیا، اور اس کے بعد فقہاء کا بھی اس پر اتفاق ہوگیا کہ حکومت صرف اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اربابِ اموال خود ادا کریں گے، (ملخصاً من فتح الملهم)۔[۳]

قوله: "فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ" (ص:۳٦ سطر:٦)

حدیث کے اس جملہ سے امام مالک اور امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کو دوسرے شہر میں بلاضرورتِ شدیدہ منتقل کرنا جائز نہیں، اگر کسی نے نقل کر ہی دی تو مالکیہ کے نزدیک ادا ہوجائے گی اور شافعیہ کے نزدیک ادا ہی نہیں ہوگی، إلّا یہ کہ مستحقینِ زکوٰۃ یہاں مفقود ہوں۔ احناف کے نزدیک اگرچہ ایسا کرنا بہتر تو نہیں تاہم اگر دوسرے شہر میں زکوٰۃ منتقل کی جائے گی تو زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔[۴]

---

(۱) النحل آیت: ۱۲۵۔ (۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۳۱۔ (۳) ج:۱ ص:۵۳۲۔

(۴) ملاحظہ فرمائیے: عمدۃ القاری ج:۹ ص:۹۲، وفتح الباری ج:۳ ص:۳۵۷، وفتح الملهم ج:۱ ص:۵۳۳۔

امام شافعیؒ "فرد فی فقراءھم" میں "ھم" ضمیر کا مرجع اہلِ بلدہ (اہلِ یمن) کو قرار دیتے ہیں، جبکہ احناف کہتے ہیں کہ "ھم" ضمیر کا مرجع "مسلمین" ہے، أی "الی فقراء المسلمین" لہٰذا اس جملہ سے شوافع کا استدلال تام نہ ہوا۔

باب الأمر بقتال الناس حتّٰی یقولوا لا الٰہ الّا اللّٰہ... الخ

۱۲۴- "حَدَّثَنَا قُتَیْبَۃُ بْنُ سَعِیْدٍ ......(الٰی قولہ)... عَنْ أَبِیْ ھُرَیْرَۃَ، قَالَ: لَمَّا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُوْ بَکْرٍ بَعْدَہُ، وَکَفَرَ مَنْ کَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِیْ بَکْرٍ: کَیْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا: لَا إِلٰہَ إِلَّا اللّٰہُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلٰہَ إِلَّا اللّٰہُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّیْ مَالَہٗ وَنَفْسَہٗ إِلَّا بِحَقِّہٖ، وَحِسَابُہٗ عَلَی اللّٰہِ. فَقَالَ أَبُوْ بَکْرٍ: وَاللّٰہِ، لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَیْنَ الصَّلَاۃِ وَالزَّکَاۃِ، فَإِنَّ الزَّکَاۃَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللّٰہِ، لَوْ مَنَعُوْنِیْ عِقَالًا کَانُوْا یُؤَدُّوْنَہٗ إِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُھُمْ عَلٰی مَنْعِہٖ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللّٰہِ، مَا ھُوَ إِلَّا أَنْ رَأَیْتُ اللّٰہَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِیْ بَکْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّہُ الْحَقُّ."

(ص:۳۷ سطر:۵ تا ۸)

قولہ: "لَمَّا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ... الخ" (ص:۳۷ سطر:۵)

یعنی "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا گیا اور جب عرب قبائل میں ارتداد پھیلا" آگے حضرت عمر اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما کا جو مکالمہ آرہا ہے اُس کا زمانہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ مکالمہ اُس وقت ہوا جب بہت سے قبائلِ عرب میں فتنۂ ارتداد اُٹھ کھڑا ہوا تھا، یہ مقصود نہیں کہ آگے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو اعتراض آرہا ہے وہ مرتدین سے جہاد کرنے کے بارے میں تھا، چنانچہ مکالمے سے خود واضح ہو جائے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اعتراض صرف مانعینِ زکوٰۃ سے جنگ کرنے پر تھا مرتدین سے جنگ کرنے پر نہ تھا۔

اس پر سوال ہوتا ہے کہ منکرینِ زکوٰۃ تو باجماعِ اُمت دائرۂ اسلام سے خارج ہیں اس لئے کہ فرضیتِ زکوٰۃ کا علم ضروریاتِ دین میں سے ہے جو اس کا انکار کرے کافر ہے، لہٰذا وہ مرتد ہوئے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان سے قتال کرنے میں کیوں تردد ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اُصولِ تکفیر میں سے ایک اُصول یہ بھی ہے کہ ''ضروریاتِ دین'' کے منکر کو اُس وقت کافر قرار دیا جائے گا جب اس کو اس حکم کا دین میں سے ہونا قطعی یقینی طور پر معلوم ہوچکا ہو، یہاں مانعینِ زکوٰۃ کو اِس بات کا تو علمِ ضروری حاصل تھا کہ زکوٰۃ اسلام کا بنیادی حکم ہے لیکن اس حکم کے اَبدی ہونے کا علمِ ضروری حاصل نہ تھا، یعنی ان کو اس بات کا علمِ ضروری (قطعی یقینی) حاصل نہیں تھا کہ زکوٰۃ کی وصولی کا اختیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کے خلفاء کو بھی حاصل ہے، اس لئے ان کو کافر کہنا درست نہ رہا۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ آپ ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کیوں کرتے ہیں جن کے مسلمان ہونے پر آپ کا اور میرا اتفاق ہے، اور پھر اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جس میں مسلمانوں سے قتال کرنے کی ممانعت ہے۔

فائدہ:- یہاں بظاہر یہ اِشکال ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا "امر مؤبدی" ہونا بھی تو ضروریاتِ دین میں سے ہے، ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ زکوٰۃ کا حکم قیامت تک رہے گا، تو مانعینِ زکوٰۃ کو اس کا علمِ ضروری کیسے حاصل نہ ہوا؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ وہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اسلام کی تعلیمات سے مکمل طور پر واقف نہ تھے، نیز قرآنِ حکیم کے اندر اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا."[1] اس میں خطاب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا، تو اس سے وہ یہ سمجھے کہ زکوٰۃ لینے کا حکم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کے خلفاء کو زکوٰۃ وصول کرنا اس میں شامل نہیں۔[2] خلاصہ یہ کہ اُن کو اس کا علمِ ضروری حاصل نہیں ہوا تھا کہ زکوٰۃ کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی باقی ہے، اس لئے اُن کو کافر قرار نہیں دیا گیا۔

قولہ: "فَمَنْ قَالَ: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" (ص: ۳۷ سطر: ۶)

---

(۱) التوبۃ آیت: ۱۰۳۔

(۲) اس پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: معالم السنن ج: ۲ ص: ۳ تا ۴۔

یہاں پورا کلمۂ طیبہ یعنی "لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" مراد ہے کیونکہ عرف میں "لا الٰہ الا اللہ" پورے کلمۂ طیبہ کا علَم ہے، جیسا کہ "سبحٰنک اللّٰھم" پوری ثناء کا علَم ہے، اور لفظِ "اعوذ باللہ" پورے تعوّذ کا، لفظِ "بسم اللہ" پوری "بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم" کا، اور لفظِ "الحمد للہ" پوری سورۂ فاتحہ کا علَم ہے۔

قولہ "وَحِسَابُهُ عَلَى اللّٰهِ" (ص:۳۷ سطر:۷)

یعنی اس بات کا فیصلہ کرنا کہ فلاں شخص نے کلمہ دل سے پڑھا ہے یا نفاق سے؟ یہ ہمارے ذمہ نہیں بلکہ ہم تو صرف ظاہر کے مکلّف ہیں۔ اگر ظاہراً وہ کلمہ پڑھ رہا ہے اور کوئی کفر اس سے صراحۃً ظاہر نہیں ہوا تو ہم اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگائیں گے، باقی حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

قولہ: "وَاللّٰهِ، لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ" (ص:۳۷ سطر:۷)

مقصد اس ارشاد کا یہ تھا کہ نماز اور زکوٰۃ کا حکم ایک ہے تو جس طرح تارکینِ صلوٰۃ کے ساتھ قتال کرنا بالاتفاق ضروری ہے، اسی طرح مانعینِ زکوٰۃ کے ساتھ بھی جہاد کیا جائے گا، گویا آپ نے زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر قیاس کیا۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس جواب پر اشکال ہوسکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دعویٰ کی دلیل میں تو حدیث پیش فرمائی تھی اور حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ اس کے مقابلے میں قیاس پیش فرمارہے ہیں اور یہ اُصولِ فقہ کا ضابطہ ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس حجت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دراصل چار دلیلیں ارشاد فرمائی تھیں:-

۱- ایک یہی قیاسی دلیل جو اوپر بیان ہوئی۔

۲- دوسری آپ کا یہ ارشاد کہ: "فانّ الزکوٰۃ حق المال" یہ دلیل اسی حدیث کے جملہ "الّا بحقہ" کی بنیاد پر دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حدیث میں الّا بحقہ ای بحق ھذا القول (ای قول لا الٰہ الا اللہ یعنی الاسلام) کا استثناء کرکے ایسے مواضع پر قتال کا حکم برقرار رکھا تھا جہاں اسلام کے حق کا تقاضا ہو، اور زکوٰۃ اسلام کا حقِ مالی ہے، لہٰذا اس کے تارکین سے بھی قتال کیا جائے گا۔ تو یہ جواب حدیث کی بنیاد پر ہوا۔

۳- تیسری یہ کہ جو حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیش کی تھی دراصل اس کے اندر

دو جملے مزید تھے، ۱-ویقیموا الصلوٰۃ ۲-ویؤتوا الزکوٰۃ. جیسا کہ امام مسلمؒ نے آگے اسی باب میں یہ جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے نقل کئے ہیں مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ جملے یاد نہ رہے تھے۔[1] اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو یاد تھے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے **فتح الملہم**[2] میں لکھا ہے کہ سننِ نسائی[3] میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یہ پوری حدیث ان دو جملوں سمیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کے مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں سنائی تھی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیثِ مرفوع کے ان جملوں سے بھی جوازِ قتال پر استدلال کیا تھا، خلاصہ یہ کہ صدیقِ اکبرؓ کا ایک استدلال قیاس سے تھا، دوسرا اسی حدیثِ مرفوع کے لفظ "**اِلّا بحقہٖ**" سے، اور تیسرا استدلال اسی حدیث کے اِن دو جملوں سے تھا۔

۴- بلکہ تفسیر معارف القرآن میں ہے[4] کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے مانعینِ زکوٰۃ سے قتال پر سورۂ توبہ کی مندرجہ ذیل دو آیتوں سے بھی استدلال کیا تھا۔

ایک "**فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِیْلَهُمْ ؕ**"۔[5]

اور دوسری آیت[6] "**فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِی الدِّیْنِ ؕ**"

اس آیت کے تحت حضرت صدیقِ اکبرؓ کا یہ استدلال تفسیر معارف القرآن میں ابنِ کثیرؒ[7] سے نقل کیا گیا ہے۔

---

(۱) فتح الباری ج:۱۲ ص:۲۸۴۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۵۲، ۵۵۷۔

(۳) سنن النسائی، کتاب الجہاد، باب وجوب الجہاد، رقم الحدیث: ۳۰۹۲۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: صحیح ابن خزیمہ ج:۳ ص:۷، رقم الحدیث: ۲۲۴۷، باب الأمر بقتال مانع الزکوٰۃ ..... الخ، والمستدرک ج:۱ ص:۵۴۳، رقم الحدیث: ۱۴۲۷ وسنن الکبریٰ للبیہقی ج:۸ ص:۱۷۷ وتعظیم قدر الصلوٰۃ لمحمد بن نصر المروزی ج:۱ ص:۸۹، رقم الحدیث:۵۔

(۴) تفسیر معارف القرآن ج:۴ ص:۳۱۴ و۳۲۱۔ (۵) التوبۃ آیت:۵۔

(۶) التوبۃ آیت:۱۱۔ (۷) تفسیر ابن کثیر ج:۱ ص:۳۰۷۔

قوله: "وَاللّٰهِ، لَوْ مَنَعُوْنِی عِقَالاً .... الخ" (ص:۳۷ سطر:۷)

بخاری کی بعض روایات میں "عناقا"[۱] (یعنی بکری کا بچہ) ہے، اور "عقالاً" کی تفسیر میں مختلف اقوال فتح الملہم میں نقل کئے ہیں۔[۲] صاحب فتح الملہم کا رُجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد وہ رسّی ہے جس سے اُونٹ کو باندھا جاتا ہے، اور دلیل میں یہ روایت نقل کی ہے کہ: "وقد بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم محمد بن مسلمۃ علی الصدقۃ، فکان یأخذ مع کل فریضۃ عقالاً" اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ: "کان من عادۃ المتصدق أن یعمد الی قَرَن وھو الحبل فیقرن بہ بین بعیرین لئلا تشرد الابل۔"

قوله: "فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللّٰهِ، مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَیْتُ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِیْ بَکْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ۔" (ص:۳۷ سطر:۸)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بھی مجتہدِ مطلق تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی، اور کسی مجتہدِ مطلق کے لئے جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی تقلید کیوں کی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تقلید "بلا دلیل مان لینے" کا نام ہے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دلیل کے بعد قائل ہوئے تو گویا اپنے سابق اجتہاد سے بربنائے دلیل رجوع فرمایا نہ کہ تقلید کی بناء پر۔[۳]

فائدہ:- مانعینِ زکوٰۃ سے قتال کفر کی بنیاد پر نہ تھا، اس لئے کہ اُصولِ تکفیر کی روشنی میں ان پر کفر کا حکم جاری نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو مسلم تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد باقی رہنے کا ان کو علمِ ضروری حاصل نہ تھا، لہٰذا یہ قتال بغاوت کی وجہ سے تھا کہ خلیفۂ وقت نے جب زکوٰۃ کا مطالبہ کیا تو اُنہوں نے نہ صرف حکم عدولی کی بلکہ اپنے اس موقف کے لئے لڑنے کو بھی تیار ہوگئے، تو اب وہ باغی ٹھہرے، لہٰذا اُن سے قتال کرنا جائز ہوا۔ چنانچہ باغیوں سے قتال کے جواز پر فقہائے کرام نے اس واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب اخذ العناق فی الصدقۃ، رقم الحدیث:۱۳۵۶۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۵۷۔

(۳) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۴۶ وشرح النووی ج ا ص:۴۰ وفتح الملہم ج:۱ ص:۵۵۹۔

۱۲۷ - ''وَحَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ ......(الٰى قوله)...... عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ فَاِذَا قَالُوْا: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ عَصَمُوْا مِنِّيْ دِمَائَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ اِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللّٰهِ . ثُمَّ قَرَاَ ، اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ .''

(ص:۳۷ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: ''ثُمَّ قَرَاَ، اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ'' (ص:۳۷ سطر:۱۵)

یہ آیت ماقبل کے جملے ''وحسابهم على الله'' کی تفسیر یا تائید کے طور پر ذکر فرمائی ہے اور مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے زبانی اقرار پر اعتماد کرلینا کافی ہے، دل کی تحقیق کرنے پر آپ کو مسلط نہیں کیا گیا۔

۱۲۸ - ''حَدَّثَنَا اَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ ......(الٰى قوله)...... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَشْهَدُوْا اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، وَيُقِيْمُوا الصَّلَاةَ ،وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ،فَاِذَا فَعَلُوْا عَصَمُوْا مِنِّيْ دِمَائَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ اِلَّا بِحَقِّهَا ،وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللّٰهِ .''

(ص:۳۷ سطر:۱۵ تا ۱۷)

قوله: ''اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَشْهَدُوْا ......الخ'' (ص:۳۷ سطر:۱۶)

یہاں ''الناس'' میں الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد تمام کافر نہیں بلکہ مشرکینِ عرب مراد ہیں، دُنیا کے دُوسرے کافروں کے لئے یہ حکم نہیں، بلکہ ان کے لئے حکم یہ ہے کہ اُن سے جزیہ لے کر انہیں مسلم ممالک میں رہنے دیا جائے گا، مگر مشرکینِ عرب کے لئے حکم یہ تھا کہ یا تو وہ مقررہ مدّت میں جزیرۃ العرب کی سکونت چھوڑ دیں ورنہ اُن سے قتال ہوگا، حتی یشہدوا الخ۔

کیا اسلام تلوار کے زور سے پھیلایا گیا ہے؟

یہاں اسلام اور اہلِ اسلام پر ایک بہت بڑا اعتراض ہوتا ہے اور یہ اعتراض مستشرقین گزشتہ تقریباً دوسو سال سے مسلمانوں پر کررہے ہیں۔

مستشرقین کون ہیں؟

مستشرقین، مغربی ممالک کے وہ غیر مسلم اسکالرز ہیں جو لوگوں کو تحقیق اور ریسرچ کے نام پر گمراہ کرتے ہیں، ان کا کام یہ ہے کہ علومِ مشرقیہ کے اندر مہارت پیدا کرتے ہیں، ان میں سے کسی نے مثلاً ہندو مذہب کی تحقیق و ریسرچ کی ہے، کسی نے بدھ مت کے بارے میں اور کسی نے اسلام کے بارے میں، ان کے ہاں اِن موضوعات پر تحقیقی کام ہوتا ہے۔

لیکن اسلام کے بارے میں تحقیق سے ان کا مقصد حق معلوم کرنا نہیں ہوتا، بلکہ اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کرنا، اعتراضات نکالنا اور ان اعتراضات کو اپنے ذرائعِ ابلاغ کے ذریعے دنیا میں پھیلانا ان کا مقصد ہوتا ہے۔

مستشرقین کا اعتراض

چنانچہ اِن لوگوں نے اسلام پر جہاں اور بہت سے اعتراضات کئے، ان میں ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ اسلام میں جہاد اس لئے مشروع ہوا ہے کہ لوگوں کو زبردستی اسلام میں داخل کیا جائے، دنیا میں اسلام اپنی حقانیت اور دلائل کے ذریعے سے نہیں پھیلا۔ نیز مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اسلام کی اعلیٰ فطری تعلیمات کی کشش سے بھی نہیں پھیلا، بلکہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلایا گیا ہے۔ اس لئے اسلام سراسر تشدد پر مبنی ظالمانہ مذہب ہے جو لوگوں کو مذہبی آزادی سے روکتا اور زبردستی اُنہیں اپنا پیروکار بناتا ہے۔

اگرچہ یہ پروپیگنڈا گزشتہ تقریباً دو سو سال سے چل رہا ہے، لیکن آج کل یہ اپنے عروج پر ہے، مغربی میڈیا زہر اُگل رہا ہے اور ان کے بعض مفکرین تو یہاں تک کہہ رہے ہیں کہ قرآن انسانیت دشمنی کی تعلیم دیتا ہے، اس کے اندر غیر مسلموں کے بارے میں جگہ جگہ یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں کہ: "اُقْتُلُوْهُمْ" اور "قَاتِلُوْهُمْ" وغیرہ، یہ قرآن ہی ہے جو مسلمانوں کو قتل و قتال پر اُبھارتا ہے، اس کے اندر غیر مسلم اقوام کے لئے کوئی امن و امان نہیں ہے۔ اس سے شاید وہ دُنیا کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے "خطرے" کو اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ قرآن کی تعلیم کو نہیں مٹایا جائے گا۔

ان کے اعتراض کی ظاہری دلیلیں

ان کے اس پروپیگنڈے کی ایک دلیل بظاہر یہ حدیثِ باب بھی ہے کہ:-

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وانّ محمدًا رسول الله ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزكوٰة. (ص:۳۷ سطر:۱۶)

مگر قرآنِ کریم کی آیات اور قرآن وسنت کے دوسرے احکام وقواعد سے نظر چرا کر کوئی دنیا کو دھوکا دینا چاہے تو یہ باور کرانے کی کوشش کرسکتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں سے تین کام زبردستی کرائے جائیں گے:-

۱- کلمۂ طیبہ کا اقرار۔

۲- نماز کی پابندی۔

۳- زکوٰۃ کی ادائیگی۔

جب تک پوری دنیا کے لوگ یہ تین کام نہیں کریں گے، اس وقت تک اُن سے جنگ جاری رہے گی۔

اسی طرح وہ یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں:-

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَآتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ[1]

اس آیت کا حوالہ دے کر کوئی سیاق وسباق اور دوسری آیات سے آنکھیں بند کرکے کہہ سکتا ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ کفار جہاں کہیں بھی ملیں انہیں قتل کیا جائے گا، ہاں اگر وہ ایمان لے آئیں، نماز بھی پڑھیں اور زکوٰۃ بھی دیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک تمام کفار کلمۂ طیبہ پڑھ کر اسلام میں داخل اور نماز وزکوٰۃ کے پابند نہیں ہوجائیں گے، اس وقت تک ان کی جان بخشی نہیں ہے۔

یہ اعتراض کم فہمی یا دھوکا دہی پر مبنی ہے

اس اعتراض کا جواب سمجھ لیجئے، یاد رکھئے کہ یہ حدیث ہو یا ابھی تلاوت کردہ آیت، جب بھی انہیں سیاق وسباق سے جدا کرکے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو غلط فہمی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا، ہاں جس کا مقصد ہی ناواقف لوگوں کو دھوکا دینا ہو وہ یہ کام کرتا رہے گا۔ قرآن

(۱) التوبۃ آیت:۵۔

مجید کی جس آیت پر انہوں نے اعتراض کیا ہے، یعنی "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ .... الخ" اس کے بعد اگلی آیت یہ ہے:-

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ط(۱)

اس اگلی آیت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ کے پاس امن کے ساتھ آنے کی اجازت مانگے تو اُسے اجازت دے دو، یہاں آنے سے اس کو یہ فائدہ ہوگا کہ وہ اللہ کا کلام سنے گا، اس کے بعد مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ (پھر اس کو اس کی جائے پناہ تک پہنچا دو) گویا یہ مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ امن و امان کے ساتھ اس کو اس کے وطن واپس بھیج دیا جائے۔

دیکھئے یہاں یہ معاملہ اُس شخص کے ساتھ کیا جارہا ہے جو مسلمان نہیں ہوا، تو اس سے معلوم ہوا کہ قتال سے بچنے کا ایک راستہ یہ بھی ہے کہ کافر اجازت طلب کرکے مسلمانوں کے ملک میں آجائے، ایسے کافر کو اصطلاح میں "مُستأمِن" کہتے ہیں، جیسے آج کل دوسرے ممالک کے کافر ویزا لے کر ہمارے ملک میں آجاتے ہیں تو ایسے کافروں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری ہمارے اُوپر ہے اور اُن سے جنگ ہرگز نہ کی جائے گی، اور انہیں بحفاظت اپنے وطن بھیجنے کا انتظام کیا جائے گا۔

اسی طرح سورۂ توبہ کی مذکورہ بالا آیات سے کچھ پہلے سورۂ انفال کے اواخر میں یہ آیت بھی ہے کہ:-

وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ط(۲)

اس میں مسلمانوں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر کفار صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی صلح کرلیں۔ معلوم ہوا کہ کفار اگر اپنے کفر پر رہتے ہوئے مسلمانوں سے صلح کے طلبگار ہوں تو مسلمان ان سے صلح کر سکتے ہیں اور ایسی صورت میں بھی اُن سے جنگ نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اسی سورۂ توبہ میں کچھ آگے ایک آیت یہ بھی ہے:-

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا

(۱) التوبة آیت:۶۔ (۲) الأنفال آیت:۶۱۔

الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ ○ [1]

"یدٍ" کے یہاں معنی ہیں "طاقت" اور عن "سبب" کے معنی میں ہے تو معنی یہ ہوئے کہ وہ ادائے جزیہ کریں اسلام کی طاقت کی وجہ سے، اور وَهُمْ صٰغِرُوْنَ کا مطلب امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمایا ہے، [2] جسے تفسیر معارف القرآن میں بھی نقل کیا گیا، [3] کہ وہ مسلمانوں کے عام قانون کی پابندی کا وعدہ کریں، نہ کہ شخصی قانون کی جسے "پرسنل لا" کہا جاتا ہے، کیونکہ اسلامی ملک میں غیر مسلموں پر اسلام کے پرسنل لا کی پابندی نہیں ہوتی، پرسنل لا میں، جو نکاح و طلاق، میراث اور اوقاف سے متعلق ہوتا ہے وہ اپنے مذہبی قانون پر عمل کرنے میں آزاد ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر کفار مسلمانوں کے ملک میں رہیں اور یہاں کے عام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے جزیہ (ٹیکس) ادا کریں تو بھی ان سے قتال نہیں کیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ غیر مسلموں سے جنگ کو روکنے والی کل چار چیزیں ہیں:-

۱- صلح۔

۲- استیمان (اجازت لے کر مسلمانوں کے ملک میں آنا)۔

۳- جزیہ (ایک قسم کا ٹیکس جو مسلم ملک کے غیر مسلم باشندوں سے زکوۃ کے بجائے لیا جاتا ہے) یعنی مسلمانوں سے سرکاری طور پر زکوۃ لی جاتی ہے اور غیر مسلموں سے جزیہ۔

۴- کلمۂ طیبہ "لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" کو قبول کر لینا۔

ان آیات سے یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ قتال کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں ہے، اگر زبردستی مسلمان بنانا مقصود ہوتا تو پھر نہ تو کفار سے صلح کی اجازت ہوتی، نہ استیمان کی، اور نہ جزیہ قبول کیا جاتا۔

جہاد کی اقسام

لیکن وہ کفار جن سے نہ تو ہمارا صلح کا معاہدہ ہے، نہ وہ امان لے کر ہمارے ملک میں آئے ہیں اور نہ وہ ہمارے ملک کے شہری ہیں، تو ہم سے جنگ کرنے میں وہ بھی آزاد ہیں اور ان سے جنگ کرنے میں ہم بھی آزاد ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ جو ہم سے کسی قسم کی صلح اور معاہدہ

---

(۱) التوبۃ آیت ۲۹۔

(۲) في روح المعاني ج:۱۰ ص:۷۹: وعن الشافعي أنّ الصغار هو جريان أحكام المسلمين عليهم.

(۳) تفسیر معارف القرآن ج:۴ ص:۳۶۲۔

نہیں کر رہے، ان کے بارے میں اسلام نے یہ تعلیم دی ہے کہ ان پر نظر رکھو، اگر محسوس ہو کہ یہ تمہارے لئے خطرہ بن رہے ہیں تو قبل اس کے وہ واقعی خطرہ بن جائیں اُن پر غلبہ حاصل کرلو تاکہ یا تو وہ تم سے ترکِ جنگ کا معاہدہ کرلیں یا جزیہ دے کر تمہارے ملک میں پُرامن شہری بن کر رہنے لگیں۔ اس کا نام ''اقدامی جہاد'' ہے۔ اور جس وقت دشمن حملہ آور ہوجائے تو اس وقت جواب میں جو جہاد کیا جائے گا، اس کا نام ''دفاعی جہاد'' ہے۔ اسلام میں اقدامی جہاد کی بھی اجازت ہے اور دفاعی جہاد کی بھی۔

''اقدامی جہاد'' کی مثال غزوۂ تبوک ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ عیسائیوں کے لشکر جمع ہورہے ہیں اور ان کا منصوبہ مدینہ طیبہ پر حملہ کرنے کا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفیرِ عام کردی اور ایک بہت بڑا لشکر لے کر تبوک کی طرف روانہ ہوئے، دشمن کو پتہ چلا تو وہاں سے بھاگ کھڑا ہوا۔

یہ اسلامی جہاد کی مختصر اصولی تشریح ہے۔ اس میں کون سی بات ناانصافی کی ہے؟ اور کون سی ظلم و تشدد کی؟ کوئی بھی منصف انسان اس نظام کا مطالعہ کرے گا تو یہ بات کھل کر سامنے آئے گی کہ اس میں کوئی بھی بات ایسی نہیں جو انصاف کے خلاف ہو، یا زبردستی مسلمان بنانے والی ہو۔

البتہ مشرکینِ عرب کے لئے قتال سے بچنے کی صرف دو صورتیں تھیں کہ (۱) یا تو وہ سورۃ التوبہ کے شروع میں بیان کی گئی مدت: "فاذا انسلخ الأشهر الحرم الخ" کے اندر اندر جزیرۃ العرب سے اپنے سازوسامان سمیت کہیں اور چلے جائیں یا اسلام قبول کرلیں، ورنہ انہیں قتل کیا جائے گا، اور یہ اس وجہ سے تھا کہ جزیرۃ العرب اہلِ اسلام کی چھاؤنی تھی، اور اپنی چھاؤنی میں کوئی بھی قوم، دشمن کو سکونت کی اجازت نہیں دیتی اور یہاں بھی ان کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا گیا کہ وہ مذکورہ مدت میں چاہیں تو جزیرۃ العرب سے باہر کہیں جاکر رہیں اور حدیثِ باب (حدیث ابن عمر) میں بھی "امرت أن أقاتل الناس" میں "الناس" سے مراد مشرکینِ عرب ہیں۔

معلوم ہوا کہ جہادِ اسلام کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں بلکہ اس کا مقصد اعلاءِ کلمۃ اللہ، اور اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کرنا اور اسلام کو خطرات سے بچانا ہے، لہٰذا یہ اعتراض ہرگز درست نہیں کہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلایا گیا ہے۔

اس موضوع پر ہمارے بزرگوں کی تصانیف

جب مستشرقین کی طرف سے اہلِ اسلام پر یہ اعتراض کیا گیا تو ہمارے بزرگوں کی طرف سے اس پر مفصل کلام کیا گیا، ''سیرۃ خاتم الانبیاء'' میں حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جامعیت اور اختصار کے ساتھ چند صفحات کے اندر کافی شافی جواب دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ کے بڑے بھائی حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے، جو دارالعلوم دیوبند کے صدر مہتمم تھے، ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے ''دُنیا میں اسلام کیونکر پھیلا؟'' ہندوستان میں اسی نام سے چھپی تھی البتہ پاکستان میں ''اشاعتِ اسلام'' کے نام سے چھپتی ہے، یہ بڑی مفصل کتاب ہے اور اس میں انہوں نے واقعات اور تاریخِ اسلام کے حوالے سے دکھایا ہے کہ اسلام طاقت کے زور سے نہیں بلکہ مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اپنی حقانیت کی وجہ سے پھیلا ہے۔

تیسری کتاب شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، یہ الحمدللہ ''ادارۃ المعارف کراچی'' سے چھپ گئی ہے، اس کتاب کا نام ہے ''دُنیا کو اسلام سے کس کس طرح روکا گیا؟'' یعنی کافر طاقتوں نے لوگوں کو زبردستی اسلام سے روکنے کے لئے کیسے کیسے مظالم کئے ہیں، یہ کتاب درحقیقت مستشرقین کے سوال کا الزامی جواب ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ اسلام زبردستی پھیلایا گیا ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے کہ اسلام سے لوگوں کو زبردستی روکا گیا اور اس کے لئے ان پر انتہائی درجے کا تشدد اور مظالم کئے گئے، مگر اس کے باوجود اسلام پھیلتا چلا گیا۔

الحمدللہ ان بزرگوں نے اس موضوع پر بڑا کافی اور شافی کلام فرمایا ہے، اُسے مطالعے میں رکھنا چاہئے۔

قولہ: ''وَيُقِيْمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ...... الخ'' (ص: ۳۷ سطر: ۱۶)

یہ دو جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کئے ہیں، فاروقِ اعظمؓ کا جو مکالمہ حضرت صدیقِ اکبرؓ سے ہوا تھا اس میں یہ جملے فاروقِ اعظمؓ نے روایت نہیں کئے کہ بظاہر ان کو یاد نہیں رہے تھے، اگر یاد ہوتے تو وہ اِشکال پیش نہ آتا جو انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے پیش کیا تھا، تفصیل پیچھے آچکی ہے۔

باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت .... الخ

۱۳۱ - "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التُّجِيبِيُّ.... (الى قوله).... أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ، جَاءَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ، وَعَبْدَ اللّٰهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَمِّ! قُلْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللّٰهِ. فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ! أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ، وَيُعِيدُ لَهُ تِلْكَ الْمَقَالَةَ، حَتّٰى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلٰى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَأَبٰى أَنْ يَقُولَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا وَاللّٰهِ، لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أُنْهَ عَنْكَ. فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ. وَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ."

(ص:۴۰ سطر:۱تا۹)

قوله: "الْمُسَيَّبِ" (ص:۴۰ سطر:۱) بفتح الياء المثناة وكسرها، والفتح أشهر۔[۱]

ابوطالب کی وفات کے وقت یہ کافر تھے، شاید یہ اس مجلس میں موجود تھے جہاں حدیث باب کا واقعہ پیش آیا۔ پھر مسلمان ہوجانے کے بعد اسے روایت کیا، کما فی فتح الملہم۔

قوله: "لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ" (ص:۴۰ سطر:۱)

یعنی جب موت کا وقت قریب ہوگیا لیکن نزعِ روح شروع ہونے سے پہلے کا وقت مراد ہے، کیونکہ حالتِ غرغرہ میں آدمی نہ تو صحیح طریقہ سے بات کرسکتا ہے نہ سمجھ سکتا ہے، نیز

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۴۰۔ رف

حالتِ غرغرہ میں اگر کوئی ایمان لائے تو وہ قبول بھی نہیں ہوتا۔[1]

قولہ: "جَاءَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.... الخ" (ص:۴۰ سطر:۱)

عبدالمطلب نے ابوطالب کو وصیت کی تھی کہ اپنے اس بھتیجے کو اپنے پاس رکھنا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اَعمام اسلام آنے کے وقت چار تھے: ۱-ابوطالب، ۲-ابولہب، ۳-حمزہ، ۴-عباس۔ حمزہ اور عباس مشرف بہ اسلام ہوگئے اور ابوطالب وابولہب محروم رہے۔[2]

اور عمِ شقیقی یعنی حقیقی چچا ابوطالب ہی تھے، اسی لئے اُن کو وصیت کی تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کی پرورش میں لڑکپن اور جوانی کا زمانہ گزارا، یہاں تک کہ جب اسلام آیا تو دشمنوں کے مقابلہ میں ابوطالب نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھل کر ساتھ دیا، آپ کی حفاظت میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر دشمنوں کے سوشل بائیکاٹ (مقاطعہ) کو بھی بخوشی برداشت کیا۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلے نعت کہنے والے بھی ابوطالب تھے، اُن کے اشعار کو دیکھ کر یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق اور سچا سمجھتے تھے،[3] یعنی ابوطالب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کی تصدیقِ منطقی یعنی جاننا تو حاصل تھا، لیکن تصدیقِ لغوی وشرعی یعنی جان کر مان لینا، یہ حاصل نہ تھا، اور ایمان کا مدار اسی پر ہے۔

قولہ: "يَا عَمِّ!" (ص:۴۰ سطر:۲)

یاء، متکلم کی محذوف ہے، جو نداء کے وقت حذف کردی جاتی ہے۔

قولہ: "أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟" (ص:۴۰ سطر:۳)

نفسیاتی حربے کے طور پر اِن دونوں نے ابوطالب کو یاد دلایا کہ تم اپنے آباء کی ملت اور دین سے اعراض نہ کرو۔

قولہ: "يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ" (ص:۴۰ سطر:۳) اس کلمہ کو ابوطالب پر پیش کرتے رہے۔

قولہ: "آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ .... الخ" (ص:۴۰ سطر:۳)

"آخر" یہ مفعول فیہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے، أی في آخر ما كلمهم.

---

(۱) ردّ المحتار ج:۳ ص:۲۳۰۔

(۲) فتح الباری ج:۷ ص:۱۹۶، کتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب.

(۳) ملاحظہ فرمائیے: الاصابة في تمييز الصحابة ج:۴ ص:۱۱۶، القسم الرابع، ترجمة أبي طالب.

اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ ما عُلِمَ من الدِّین ضرورۃً کا صرف یقین یعنی تصدیقِ منطقی کافی نہیں بلکہ تصدیقِ لغوی ضروری ہے۔ دوسرے یہ معلوم ہوا کہ شہادتین کے بغیر ایمان معتبر نہیں ہوتا، اگرچہ تصدیقِ شرعی بھی حاصل ہوجائے، کیونکہ اقرار باللسان مع الامکان بوقتِ مطالبہ ضروری ہے، اس کی تفصیل درسِ مسلم میں کتاب الایمان کے پانچ اُصولی مسائل میں سے المسئلة الأولٰی کے تحت عنوان "ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے" میں آچکی ہے۔ ابوطالب کے ایمان میں دو چیزوں کی کمی تھی، تصدیقِ لغوی کی، اور اقرار باللسان کی۔

قوله: "هُوَ عَلٰی مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ" (ص:۴۰ سطر:۳)

اِس حدیث سے ایک ادب معلوم ہوا، وہ یہ کہ بظاہر ابوطالب نے "أنا علٰی ملّة عبدالمطّلب" کہا ہوگا، لیکن راوی نے "أنا" کے بجائے "هو" کہا۔ وجہ یہ ہے کہ "أنا علٰی ملّة عبدالمطّلب" کلمۂ کفر ہے، اگر راوی اس کو ذکر کرتے تو اگرچہ "نقلِ کفر کفر نباشد" کے تحت یہ کفر تو نہ ہوتا لیکن راوی نے "أنا" کو "هُوَ" سے بدل دیا، تاکہ اپنی طرف کفر کی نسبت کا وہم بھی کسی کو پیدا نہ ہو، چنانچہ ادب یہ ہے کہ متکلم اگر اپنی طرف کسی بُری چیز کی نسبت کرے تو ناقل کو چاہئے کہ اُسے صیغۂ متکلم کے ساتھ نقل نہ کرے تاکہ اپنی طرف بُری چیز کی نسبت کا شائبہ تک نہ ہو[1]۔ اس ادب پر عربی، اُردو، انگلش ہر زبان میں عمل کیا جاتا ہے۔

قوله: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ" (ص:۴۰ سطر:۴)

بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ابوطالب کے انتقال کے وقت نازل ہوئی، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی، بعض کے نزدیک اُس وقت جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقامِ "أبواء" میں اپنی والدہ کی قبر پر ان کے لئے استغفار کرنے لگے، ایک قول یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے اپنے مشرک والدین کے بارے میں استغفار کی اجازت چاہی تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی[2]۔ لیکن ایک آیت کے نزول کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے، تاہم کہا جاسکتا ہے کہ اس کا سبب ابوطالب کا واقعہ بھی ہے، اور والدہ کے لئے استغفار کرنے کا واقعہ بھی ہے، اور بعض صحابہ کرام کا اجازت طلب کرنا بھی۔

---

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۵۶۔

(۲) ملاحظہ فرمائیے: رُوح المعانی ج:۱۱ ص:۳۲، ومعارف القرآن ج:۴ ص:۴۷۰۔

قولہ: "إِنَّکَ لَا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَهْدِی مَنْ یَشَآءُ"

(ص:۴۰ سطر:۵)

یہاں اراءۃ الطریق یا ایصال الی المطلوب یعنی ہدایت کے دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔

۱۳۲ - "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَیْدٍ، قَالَا: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ، ح وَحَدَّثَنَا حَسَنٌ الْحُلْوَانِیُّ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَیْدٍ، قَالَا: ثَنَا یَعْقُوبُ، (وَهُوَ ابْنُ إِبْرَاهِیمَ بْنِ سَعْدٍ) قَالَ: حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ صَالِحٍ. کِلَاهُمَا عَنِ الزُّهْرِیِّ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. غَیْرَ أَنَّ حَدِیثَ صَالِحٍ انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ: فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ فِیهِ، وَلَمْ یَذْکُرِ الْآیَتَیْنِ. وَقَالَ فِی حَدِیثِهِ: وَیَعُودَانِ فِی تِلْکَ الْمَقَالَةِ. وَفِی حَدِیثِ مَعْمَرٍ مَکَانَ هٰذِهِ الْکَلِمَةِ: فَلَمْ یَزَلْ بِهِ." (ص:۴۰ سطر:۶،۷)

قولہ: "غَیْرَ أَنَّ حَدِیثَ صَالِحٍ انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ .... الخ" (ص:۴۰ سطر:۷)

صالح کی روایت معمر کی روایت سے دو اعتبارات سے مختلف ہے:-

۱- ان کی روایت "فانزل اللہ فیہ" پر ختم ہو جاتی ہے، جبکہ معمر نے وہ آیات بھی ذکر کی ہیں۔

۲- ان کی روایت میں "ویعودان بتلک المقالۃ" کے الفاظ ہیں، معمر کی روایت میں "المقالۃ" کے بجائے "الکلمۃ" کا لفظ اور "فلم یزل بہ" کے الفاظ ہیں۔

۱۳۴ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمِ بْنِ مَیْمُونٍ .. (الی قولہ) .... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لِعَمِّهِ، قُلْ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، أَشْهَدُ لَکَ بِهَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ. قَالَ: لَوْلَا أَنْ تُعَیِّرَنِی قُرَیْشٌ، یَقُولُونَ: إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَى ذٰلِکَ الْجَزَعُ، لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَیْنَکَ. فَأَنْزَلَ اللّٰهُ: إِنَّکَ لَا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَهْدِی مَنْ یَشَآءُ." (ص:۴۰ سطر:۹ تا ۱۱)

قولہ: "لَوْلَا أَنْ تُعَیِّرَنِی قُرَیْشٌ" (ص:۴۰ سطر:۱۰،۱۱)

ای لو لا مخافۃ ان تعیرنی قریش۔ یعنی اگر یہ خوف نہ ہوتا کہ قریش مجھے عار دلائیں گے کہ اسے دین بدلنے پر موت کے خوف نے آمادہ کیا ہے تو میں ضرور تیری آنکھیں ٹھنڈی کر دیتا، یعنی کلمۂ اسلام پڑھ کر آپ کو خوش کر دیتا۔

قولہ: "لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَیْنَکَ" (ص:۴۰ سطر:۱۰)

تجھے ضرور اس کلمہ سے خوش کر دیتا۔ خوشی کے لئے "آنکھوں کی ٹھنڈک" کو استعمال کیا۔

وجہ یہ ہے کہ عرب میں گرمی زیادہ ہوتی تھی، اس لئے وہاں عُرف یہ تھا کہ پسندیدہ حالت کو ٹھنڈک سے تعبیر کرتے تھے،(۱) بخلاف ایران کے کہ وہاں پسندیدہ حالت کو گرمی سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ ایران کا علاقہ ٹھنڈا ہے۔

اس لئے میں کہا کرتا ہوں کہ موسم کا اثر زبان پر بھی پڑتا ہے، یورپ میں بھی اکثر سردی رہتی ہے، وہ لوگ گرمی کو ترستے ہیں، اسی لئے وہ اپنے اشعار میں جب موسم کی تعریف کرتے ہیں تو کہتے کہ آسمان صاف ہے، سورج نکلا ہوا ہے، دُھوپ خوب چمک رہی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ ہمارے ہاں ٹھنڈک کو پسند کیا جاتا ہے اور موسم کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ: ''موسم خنک ہے، بارش ہورہی ہے، بادل چھائے ہوئے ہیں'' وغیرہ وغیرہ۔ معلوم ہوا کہ زبان پر بھی موسم کے اثرات پڑتے ہیں۔

فائدہ:- حدیثِ ابی طالب سے جهمية اور مُرجئة کا ردّ ہوا، جهمية کے نزدیک صرف تصدیقِ منطقی کافی ہے، جبکہ عام مرجئة کے نزدیک اگرچہ تصدیقِ لغوی ضروری ہے لیکن اقرار باللسان ضروری نہیں، تو اِس واقعہ سے دونوں کا ردّ ہوا کہ باوجودیکہ ابوطالب کو تصدیقِ منطقی حاصل تھی لیکن تصدیقِ لغوی اور اقرار باللسان نہ ہونے کی وجہ سے اُسے کافر قرار دیا گیا۔(۲)

باب الدليل علىٰ من مات على التوحيد دخل الجنة

(ص:۴۱)

۱۳۵-''حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ......(الى قوله)...... عَنْ عُثْمَانَ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ۔''

(ص:۴۱ سطر:۲،۱)

چونکہ اس باب میں آنے والی حدیث جهمية کی دلیل بن سکتی تھی اس لئے امام مسلمؒ نے

---

(۱) وفي اكمال اكمال المعلم (ج:۱ ص:۱۱۳): ''ومعنى أقر الله عينه۔ أي بلغه أمله قاله ثعلب وقال الأصمعي هو من القرّ والمعنى أبرد الله دمعته لأن دمعة الفرح باردة وقال ابن الأخضر هو منه لأن المعني أبرد الله عينه لأن الحزين يبكي فتسخن عينه وغيره لا يبكي فتبقى عينه باردة۔'' وكذا في شرح النووي ج:۱ ص:۴۱۔

(۲) ان دونوں فرقوں کے مذاہب کا بیان اور ان کے دلائل اور ان کے جوابات پیچھے گزر چکے ہیں۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: اكمال اكمال المعلم تحت هذا الحديث ج:۱ ص:۱۱۳، ۱۱۴۔

پہلے ان کے مذہب کی تردید کے لئے حدیثِ ابی طالب نقل کی تاکہ معلوم ہو جائے کہ اگلی حدیث کے اندر "وهو یعلم" اپنے ظاہری معنی میں نہیں بلکہ اس میں "یعلم" سے مراد "یؤمن" ہے۔[۱]

قولہ: "وَهُوَ يَعْلَمُ" (ص:۴۱ سطر:۲)

یہ حدیث جہمیۃ کی دلیل ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ایمان صرف "معرفت" یعنی یقین کا نام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "یعلم" سے مراد یقین کر کے ماننا ہے، یعنی تصدیقِ شرعی مراد ہے، صرف تصدیقِ منطقی مراد نہیں، قرینہ یہ ہے کہ ابوطالب کا ایمان معتبر نہیں، حالانکہ علم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین اُسے بھی حاصل تھا۔

اس حدیث سے مرجئۃ بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک نجاتِ کلی کے لئے صرف "تصدیق" کافی ہے، اقرار و اعمال ضروری نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے آگے اور پیچھے کی احادیث میں شہادتین کا ذکر صراحۃً موجود ہے، اس لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے، اور یہاں لفظ "یعلم" میں وہ تاویل ناگزیر ہے جو اوپر بیان کی گئی، یعنی "یعلم" سے مراد "یؤمن" ہے۔

قولہ: "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۴۱ سطر:۲) اس سے مراد پورا کلمۂ طیبہ ہے۔

قولہ: "دَخَلَ الْجَنَّةَ" (ص:۴۱ سطر:۲)

اگر اعمال اچھے ہوں تو دخولِ اوّلی ہوگا، اور اچھے نہ ہوں اور اللہ تعالیٰ نے وہ معاف بھی نہ کئے تو سزا بھگتنے کے بعد دخولِ جنت ہوگا،[۲] البتہ دخول ضرور ہوگا، مخلّد فی النّار نہ ہوگا۔[۳]

۱۳۷ - " حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ النَّضْرِ بْنِ أَبِي النَّضْرِ .....(الٰی قولہ)......عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسِيْرٍ، قَالَ: فَنَفِدَتْ أَزْوَادُ الْقَوْمِ. قَالَ: حَتّٰى هَمَّ بِنَحْرِ بَعْضِ حَمَائِلِهِمْ قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُوْلَ

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۱۹۷، والمعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۱۹۳۔

(۲) المعلم ج:۱ ص:۱۹۳، دخل الجنة أي دخلها بعد مجازاتة بالعذاب، وهذا لا بُدّ من تاويله لما جاء في ظواهر كثيرة من عذاب بعض العصاة.

(۳) في شرح النووي ج:۱ ص:۴۱، فيكون المراد باستحقاق الجنة ما قدمناه من إجماع أهل السنة أنه لا بُدّ من دخولها إمّا معجلًا معافًى وإمّا مؤخرًا بعد عقابه.

اللّٰهِ! لَوْ جَمَعْتَ مَا بَقِيَ مِنْ أَزْوَادِ الْقَوْمِ فَدَعَوْتَ اللّٰهَ عَلَيْهَا. قَالَ: فَفَعَلَ. قَالَ: فَجَاءَ ذُو الْبُرِّ بِبُرِّهِ، وَذُو التَّمْرِ بِتَمْرِهِ. قَالَ (وَقَالَ مُجَاهِدٌ: وَذُو النَّوَاةِ بِنَوَاهُ) قُلْتُ: وَمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ بِالنَّوَاةِ؟ قَالَ: كَانُوا يَمُصُّونَهُ وَيَشْرَبُونَ عَلَيْهِ الْمَاءَ. قَالَ: فَدَعَا عَلَيْهَا قَالَ: حَتّٰى مَلَأَ الْقَوْمُ أَزْوِدَتَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ عِنْدَ ذٰلِكَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللّٰهِ، لَا يَلْقَى اللّٰهَ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍّ فِيهِمَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ." (ص:۴۲ سطر:۲۱)

قوله: "فِيْ مَسِيْرٍ" (ص:۴۲ سطر:۲)

یعنی ایک سفر میں۔ اگلی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ غزوۂ تبوک کا واقعہ ہے۔

قوله: "فَنَفِدَتْ أَزْوَادُ الْقَوْمِ" (ص:۴۲ سطر:۲)

قوم کے کھانے پینے کا سامان ختم ہوگیا۔ "اَزْوَاد" زاد کی جمع ہے بمعنی توشہ۔[1]

قوله: "حَتّٰى هَمَّ" (ص:۴۲ سطر:۳) "هَمٌّ" کا درجہ عزم سے کم ہے، اور بعض دفعہ ارادہ سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے، جیسے: "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا"[2] میں "هَمٌّ" کا درجہ ارادہ سے بھی کم ہے۔[3]

قوله: "حَمَائِلِهِمْ" (ص:۴۲ سطر:۴) "حمائل" حَمُوْلَةٌ کی جمع ہے، بار برداری کے جانور۔ بعض نسخوں میں "جمائلهم" ہے، اور جمائل جمع ہے جِمالة کی، اور وہ جمع ہے جَمَل کی، جیسے "حجارة" جمع ہے "حَجَر" کی۔ اور جمل کے معنی ہیں اُونٹ۔

سوال ہوسکتا ہے کہ اگر سفرِ تبوک جیسے پُرمشقت سفر میں جانوروں کو ذبح کردیا جاتا تو انتہائی سخت مشقت لاحق ہوجاتی بلکہ جانوں کا خطرہ بھی لاحق ہوجاتا، کیونکہ پیدل سفر کرنا پڑتا، ظاہر ہے کہ ایسا عزم کرنا تو صحیح نہیں ہے جس سے خود کو اور دوسرے لوگوں کو سخت مشقت اور جان کا خطرہ لاحق ہوجائے۔

جواب یہ ہے کہ اگر جانور ذبح نہ کرتے تو بھوک سے فی الفور موت کا خطرہ تھا، کیونکہ زادِ راہ تو ختم ہوچکا تھا، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے أهون البليتين کو اختیار فرمایا، دیکھئے!

(۱) لسان العرب ج:۶ ص:۱۰۹۔
(۲) یوسف آیت:۲۴۔
(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مرقاة ج:۱ ص:۲۴۰ کتاب الایمان، باب في الوسوسة۔

ایک مصیبت یہاں یہ سامنے تھی کہ ذبح کرنے کی وجہ سے جانوروں اور سواریوں کی کمی ہوتی، اور دوسری مصیبت یہ کہ ذبح نہ کرنے سے انسانوں کی فی الفور موت واقع ہوجاتی، اب ظاہر ہے کہ دوسری مصیبت اشد ہے پہلی کے مقابلے میں، اس لئے پہلے بلیّہ کو اختیار کیا گیا۔ "أهون البليتين" کو اختیار کرنے کا قاعدہ مجمع علیھا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کشتی میں آگ لگ گئی تو علماء نے لکھا ہے کہ اس وقت آگ سے جان بچانے کے لئے سمندر میں کودنا خودکشی نہیں ہے، کیونکہ سمندر میں جان بچنے کا کچھ نہ کچھ اِمکان تو موجود ہے، لیکن کشتی کی بھری آگ میں اس کا اِمکان نہیں ہے۔

قوله: "لَوْ جَمَعْتَ" (ص:۴۲ سطر:۲)

اگر "لو" تمنی کے لئے ہو تو جواب کی ضرورت نہیں، اور اگر "لو" شرطیہ ہو تو جواب محذوف ہے، مثلاً "لظهر بركتها" أو "لكان خيرًا"۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر بڑوں کے سامنے چھوٹے باادب[1] طریقے سے کوئی مشورہ پیش کریں تو یہ ادب کے خلاف نہیں۔[2] ہم نے اپنے بزرگوں کو دیکھا ہے کہ وہ اپنے چھوٹوں سے بھی مشورہ کرتے تھے۔ الحمد للہ! ہم بھی کرتے ہیں اور اپنے شاگردوں کو بھی اس کی ترغیب دیتے ہیں۔

قوله: "قَالَ: فَفَعَلَ" (ص:۴۲ سطر:۲)

یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز کو قبول فرمالیا اور صحابہ کرامؓ کو اپنے اپنے توشے لانے کا حکم فرمایا۔

قوله: "كَانُوْا يَمُصُّوْنَهُ ... الخ" (ص:۴۲ سطر:۳)

وہ گٹھلیوں کو چوستے تھے اور اس پر پانی پیتے تھے، تاکہ دِل بہل جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ گٹھلیوں کے چبانے سے ان کے جو ذرات نکلتے ہیں اُن کو نگل لیتے ہوں اور اس سے کچھ دِل بہلاتے ہوں۔

قوله: "مَلأَ الْقَوْمُ أَزْوِدَتَهُمْ" (ص:۴۲ سطر:۳)

أزودة یہ زاد بمعنی توشہ کی جمع ہے، یہاں مجاز ہے بایں طور کہ أزودة سے مراد ظروف الأزودة ہیں۔[3]

---

(۱) وفي اكمال اكمال المعلم: "يترجح في خطاب الكبراء أن يكون على هذا النحو لو اذنت، لو فعلت لا بصيغة إفعل. (۲) شرح النووي ج:۱ ص:۴۳۔ (۳) اكمال المعلم ج:۱ ص:۲۵۶۔

قوله: "فَقَالَ عِندَ ذٰلِکَ ... الخ" (ص:۴۲ سطر:۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بھی شہادتین کا ذکر ذریعۂ دخولِ جنت کے طور پر فرمایا، اس سے مرجئہ اور جہمیہ دونوں پر رَد ہوا جو اقرار باللسان کو مفید قرار نہیں دیتے۔ ان سب مذاہب کی تفصیل کتاب الایمان کے شروع میں اصولی مسائل میں آچکی ہے۔

۱۳۸- "حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ...... (الٰی قوله) ...... عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ (شَكَّ الْأَعْمَشُ) قَالَ: لَمَّا كَانَ غَزْوَةُ تَبُوكَ، أَصَابَ النَّاسَ مَجَاعَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! لَوْ أَذِنْتَ لَنَا فَنَحَرْنَا نَوَاضِحَنَا فَأَكَلْنَا وَادَّهَنَّا. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْعَلُوا. قَالَ: فَجَاءَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنْ فَعَلْتَ قَلَّ الظَّهْرُ، وَلٰكِنِ ادْعُهُمْ بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ، ثُمَّ ادْعُ اللّٰهَ لَهُمْ عَلَيْهَا بِالْبَرَكَةِ، لَعَلَّ اللّٰهَ أَنْ يَجْعَلَ فِي ذٰلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: فَدَعَا بِنِطَعٍ فَبَسَطَهُ، ثُمَّ دَعَا بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ. قَالَ: فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيءُ بِكَفِّ ذُرَةٍ. قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرُ بِكَفِّ تَمْرٍ، قَالَ: وَيَجِيءُ الْآخَرُ بِكِسْرَةٍ، حَتّٰى اجْتَمَعَ عَلَى النِّطَعِ مِنْ ذٰلِكَ شَيْءٌ يَسِيرٌ، قَالَ: فَدَعَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ بِالْبَرَكَةِ. ثُمَّ قَالَ: خُذُوا فِي أَوْعِيَتِكُمْ. قَالَ: فَأَخَذُوا فِي أَوْعِيَتِهِمْ، حَتّٰى مَا تَرَكُوا فِي الْعَسْكَرِ وِعَاءً إِلَّا مَلَأُوهُ. قَالَ: فَأَكَلُوا حَتّٰى شَبِعُوا. وَفَضِلَتْ فَضْلَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللّٰهِ، لَا يَلْقَى اللّٰهَ بِهِمَا عَبْدٌ، غَيْرَ شَاكٍّ، فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ." (ص ۴۲ سطر ۴، ۵، و ص:۴۳ سطر ۱، ۲، ۳)

قوله: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ" (ص:۴۲ سطر:۵)

یہاں اعمش رحمہ اللہ کو شک ہو رہا ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں یا حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے، لیکن اوپر طلحۃ بن مصرّف کے طریق میں تصریح ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں۔

قوله: "غَزْوَةُ تَبُوكَ" (ص:۴۲ سطر:۵)

غزوۂ تبوک مشکل ترین غزوات میں سے ہے، یہ سخت گرمی کے موسم میں پیش آیا، سفر لمبا تھا، درمیان میں طویل اور سخت وحشت ناک صحراء تھا۔

قولہ: ''مَجَاعَةٌ'' (ص:۴۲ سطر:۵) جوع شدید۔

قولہ: ''نَوَاضِحَنَا'' (ص:۴۲ سطر:۵)

نواضح یہ ناضح کی جمع ہے، وہ اونٹنی جو پانی لادنے کے لئے استعمال ہوتی ہے۔[1]

قولہ: ''وَادَّهَنَّا'' (ص:۴۲ سطر:۵)

عام طور سے اس کے معنی ہوتے ہیں چکنائی کی مالش کرنا، لیکن یہاں مراد ہے کہ چکنائی کو کھانے میں استعمال کیا۔[2]

قولہ: ''قَلَّ الظَّهْرُ'' (ص:۴۳ سطر) سواریاں کم ہوجائیں گی۔

''الظہر'' جزء بول کر کل مراد لیا۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خاص مزاج تھا کہ اگر صحابہؓ کوئی بات مشورۃً کہتے اور وہ مصلحت کے خلاف نہ ہوتی تو قبول فرمالیتے تھے۔

قولہ: ''لَعَلَّ اللّٰهَ أَنْ يَّجْعَلَ فِيْ ذٰلِكَ'' (ص:۴۳ سطر:۱)

یہاں جعل بمعنی خلق ہے، اور اس کا مفعول بہ محذوف ہے، ای: ''یجعل فی ذلک برکۃ۔''

قولہ: ''بِنَطَعٍ'' (ص:۴۳ سطر:۲) چمڑے کا دسترخوان۔

''نطع'' میں چار لغات ہیں:-

۱- نِطَع: بکسر النون وفتح الطاء.

۲- نِطْع: بکسر النون وسکون الطاء.

۳- نَطَع: بفتح النون والطاء.

۴- نَطْع بفتح النون وسکون الطاء.

لیکن پہلی لغت افصح ہے۔[3]

قولہ: ''فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيْءُ'' (ص:۴۳ سطر۲)

جعل افعالِ شروع میں سے ہے اور افعالِ شروع کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۶۹۳۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۷۸۔

(۳) اکمال اکمال المعلم ج: ص:۱۱۷۔

ترجمہ اردو میں "لگا" یا "لگے" کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ "لگا" مفرد کی صورت میں، اور "لگے" جمع کی صورت میں۔

قولہ: "بِکَفِّ ذُرَةٍ" (ص: ۴۳ سطر: ۲) ذُرۃ یہ جوار کی طرح کا غلہ ہوتا ہے۔ ہندی زبان میں اسے "چینا" کہتے ہیں۔[1]

قولہ: "بِکِسْرَۃٍ" (ص: ۴۳ سطر: ۲) روٹی وغیرہ کا ٹکڑا۔

قولہ: "فَضِلَتْ فَضْلَةٌ" (ص: ۴۳ سطر: ۳) پھر بھی تھوڑا سا بچ گیا۔ "فَضِلَتْ" میں ضاد کا کسرہ و فتحہ دونوں مستعمل ہیں، اور "فَضْلَۃٌ" میں فاء مفتوح ہے۔

قولہ: "فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ" (ص: ۴۳ سطر: ۶)

یعنی ایسا نہ ہوگا کہ شہادتین بھی ہوں اور دخولِ جنت سے محروم بھی ہو، یعنی دونوں چیزیں جمع نہ ہوں گی۔

۱۳۹ - "حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ.... (الی قولہ)...... عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللّٰهِ وَابْنُ أَمَتِهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللّٰهُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ۔" (ص: ۴۳ سطر: ۷ تا ۹)

قولہ: "حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ .... الخ" (ص: ۴۳ سطر: ۷) "رُشَيْد" بضم الراء وفتح الشين۔

ان احادیث سے جهمیۃ اور مرجئۃ کا رد ہو رہا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اقرار باللسان دخولِ جنت کا ایک ذریعہ ہے۔

سوال:- کیا اقرار باللسان میں ان چیزوں کا اقرار بھی ضروری ہے، یعنی الجنۃ حق، والنار حق، وان عیسیٰ عبداللہ وابن امتہ، وکلمتہ القاھا الی مریم وروح منہ - ان چیزوں کا اقرار ضروری ہے یا نہیں؟

جواب:- اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ عام حالات میں تو ان چیزوں کا اقرار شرط

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۵۲۹۔

ایمان نہیں، البتہ اگر عیسائی مسلمان ہوگا تو اسے "ان عیسٰی عبداللہ" کا اقرار کرنا ہوگا، اسی طرح جو یہودی حضرت عزیرؑ کو ابن اللہ مانتا تھا، اُس کو ربوبیتِ عزیرؑ سے براءت ظاہر کرنی ہوگی۔ اور بت پرستوں کو بتوں سے۔

قولہ: "وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا" (ص:۴۳ سطر:۵)

حضرت عیسٰی علیہ السلام نے مہد میں کلام کیا تھا، اس وجہ سے مبالغۃً خود انہیں "کلمۃ" کہا گیا، جیسے: زید عدل۔ حضرت عیسٰی علیہ السلام کو کلمہ کہنے کی دوسری وجہ[۱] یہ ہوسکتی ہے کہ اُن کی ولادت خلافِ عادت کلمۂ کُنْ سے ہوئی، اگرچہ دوسرے انسان بھی کلمۂ کُنْ سے پیدا ہوتے ہیں، مگر اسبابِ عادیہ کے واسطے سے پیدا ہوتے ہیں، بخلاف حضرت عیسٰی علیہ السلام کے کہ ان کی ولادت اسبابِ عادیہ سے ماوراء ہوئی۔

قولہ: "وَرُوْحٌ مِنْهُ" (ص:۴۳ سطر:۵)

یہاں "مِنْ" تبعیض کا نہیں ہے،[۲] ورنہ شرک ہوجائے گا، بلکہ یہ "مِنْ" ابتدائیہ ہے، یعنی یہ رُوح، اللہ جل شانہ کی طرف سے آئی ہے۔ یا "مِنْ" سببیہ ہے کہ یہ رُوح اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی وجہ سے آئی ہے۔ اگرچہ ہر رُوح خواہ بواسطۂ اسبابِ عادیہ کے آئے من جانب اللہ ہی آتی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے ارادے سے آتی ہے، مگر حضرت عیسٰی علیہ السلام کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی رُوح بغیر سببِ عادی کے آئی، اس خصوصیت کو ظاہر کرنے کے لئے ان کو "رُوحٌ مِنْہ" فرمایا گیا۔[۳]

قولہ: "أَدْخَلَهُ اللّٰهُ" (ص:۴۳ سطر:۶)

اگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں یعنی مؤمنِ کامل ہے، تو جنت میں دُخولِ اَوّلی ہوگا، اور اگر مؤمنِ عاصی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے بخشش فرمادی تب بھی دُخولِ اَوّلی ہوگا، اور بخشش نہ فرمائی تب بھی سزا بھگتنے کے بعد ایمان کی وجہ سے مآل کار دُخولِ جنت تو ضرور ہوگا۔

۱۴۰ - "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيُّ..... (الی قولہ)...... عَنْ عُمَيْرِ بْنِ هَانِئٍ، فِي هٰذَا الْإِسْنَادِ بِمِثْلِهِ، غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: أَدْخَلَهُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۱۵۹۔

(۲) فتح الملھم ج:۱ ص:۵۸۱۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۴۳، والمفھم ج:۱ ص:۲۰۱۔

كَانَ مِنْ عَمَلٍ. وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ." (ص:۴۳ سطر:۶،۷)

قوله: "عَلٰى مَا كَانَ مِنْ عَمَلٍ" (ص:۴۳ سطر:۶،۷)

اِس جملے کے تین مطلب ہوسکتے ہیں۔ ۱-علی بمعنیٰ مع کے ہو، ای مع ما کان من عمل ۔ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ ان کا عمل اچھا ہو یا بُرا ہر حال میں جنت میں جائیں گے، یعنی اگر اچھا ہوگا تو دُخولِ اوّلی نصیب ہوگا، ورنہ اللہ تعالیٰ نے گناہ معاف نہ فرمائے تو سزا بھگتنے کے بعد جنت میں دُخول ہوگا۔

۲-علی سببہ ہو تو اِس صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے کہ اس کو جنت میں داخل کیا جائے گا، بسبب اُن اعمالِ صالحہ کے جو وہ کرتا تھا۔ ۳-کا تیسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اس کے اعمال میں جس عمل کا غلبہ ہوگا اُس کی وجہ سے اُسی کے مطابق اس کا اکرام ہوگا۔[1] مثلاً: اگر روزوں کا غلبہ ہے تو دُخولِ جنت باب الریّان سے ہوگا، وغیرہ۔

۱٤۱- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ..... (الٰی قوله) ..... عَنِ ابْنِ مُحَيْرِيْزٍ، عَنِ الصُّنَابِحِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَوْتِ، فَبَكَيْتُ. فَقَالَ: مَهْلًا لِمَ تَبْكِي؟ فَوَاللّٰهِ، لَئِنِ اسْتُشْهِدْتُ لَأَشْهَدَنَّ لَكَ، وَلَئِنْ شُفِّعْتُ لَأَشْفَعَنَّ لَكَ، وَلَئِنِ اسْتَطَعْتُ لَأَنْفَعَنَّكَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللّٰهِ، مَا مِنْ حَدِيْثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَكُمْ فِيْهِ خَيْرٌ إِلَّا حَدَّثْتُكُمُوْهُ. إِلَّا حَدِيْثًا وَاحِدًا، وَسَوْفَ أُحَدِّثُكُمُوْهُ الْيَوْمَ، وَقَدْ أُحِيْطَ بِنَفْسِيْ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ النَّارَ." (ص:۴۳ سطر:۷تا۹)

قوله: "قَالَ دَخَلْتُ" (ص:۴۳ سطر:۷) یہ صُنابحی کہہ رہے ہیں کہ میں عبادۃ بن الصامت کے پاس داخل ہوا۔

قوله: "وَلَئِنْ شُفِّعْتُ" (ص:۴۳ سطر:۸)

معلوم ہوا کہ غیر انبیاء کے لئے بھی سفارش کا امکان ہے، بلکہ دوسری روایات میں شفاعت کی تصریح موجود ہے، مثلاً حافظِ قرآن کا اپنے گھر کے لوگوں کے لئے، اور جو بچہ

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۸۱،۵۸۲۔

طفولیت میں مرگیا ہو اُس کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا احادیث سے ثابت ہے۔

قولہ: "لأَنْفَعَنَّکَ" (ص:۴۳ سطر:۸)

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ چاہیں تو اَموات سے بھی اَحیاء کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، یعنی عقلاً و شرعاً امکان ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جب اِمکان ہے تو یہ کہنا جائز ہے کہ یا اللہ! مجھے اس بزرگ (میّت کی برکات) سے فائدہ عطا فرمادے۔ قبور پر برکت حاصل کرنے کے لئے جانا ہمارے بزرگوں سے ثابت ہے، معطی تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ دوا سے، پتھر سے، شربت سے، فائدہ پہنچا سکتا ہے تو کیا وہ قادرِ مطلق کسی اللہ والے بزرگ کے ذریعہ فائدہ نہیں پہنچا سکتا؟!

مگر بہرحال یہ لازم ہے کہ معطیٔ حقیقی صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو جانے اور مانے۔

قولہ: "وَقَدْ أُحِيْطَ بِنَفْسِيْ" (ص:۴۳ سطر:۹)

یعنی موت نے میری جان کا احاطہ کرلیا ہے، یعنی اب موت کا وقت بالکل قریب ہے۔

اب تک یہ حدیث نہیں سنائی تھی، کسی خاص مصلحت کی وجہ سے، (غالبًا وہ مصلحت یہ تھی کہ اس حدیث میں جو بشارت دی گئی ہے، لوگ اس کے محض ظاہری معنی پر مطمئن ہوکر عمل سے غافل نہ ہوجائیں) لیکن اب سنا رہا ہوں تاکہ "بَلِّغوا عني ولو اٰية" پر عمل ہوجائے اور کتمانِ علم لازم نہ آئے۔

قولہ: "حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ النَّارَ" (ص:۴۳ سطر:۹)

بظاہر یہ حدیث مرجئة کی دلیل ہے، امام مسلمؒ نے جو کتاب الایمان کی ترتیب رکھی ہے، یہ ایک خاموش مناظرہ ہے، ایسی حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے باطل فرقوں نے اپنے عقیدے پر استدلال کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے اُن کے استدلال اور شبہات کا ازالہ ہوجاتا ہے۔ مرجئة کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "النار" میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اس سے مراد النار المُعَدَّةُ للكفار یعنی "نارُ الخلود" ہے، یعنی خلود فی النار کفار کو ہوگا، مؤمن کو نہ ہوگا، والله أعلم، اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔[1]

حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۸۴۔

یہاں کلمۂ طیبہ کی تاثیر کو بیان کیا گیا ہے، لیکن کسی چیز کی تاثیر دو چیزوں پر موقوف ہوتی ہے:
۱-شرائط کے وجود پر، ۲-موانع کے ارتفاع پر۔
کلمۂ طیبہ کی تاثیرِ اصلی یہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہر قسم کی نارِ جہنم بالکلیہ حرام ہوجائے، لیکن اس کی یہ تاثیر اُس وقت ظاہر ہوگی جب اس کی شرائط پائی جائیں (کلمۂ طیبہ کے مطابق اعمالِ صالحہ بھی ہوں) اور موانع کا ارتفاع ہو (گناہوں سے بچنے کا اہتمام ہو)۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے طب کی کتابوں میں دواؤں کی تاثیر لکھی ہوتی ہے کہ فلاں دواء فلاں مرض کا علاج ہے اور فلاں دواء فلاں مرض کا ازالہ کرتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دواؤں کا اثر اور نفع اُسی وقت ہوگا جب ان کا استعمال طبی شرائط کے مطابق اور پرہیز کے ساتھ ہو۔
فائدہ:- حضرت عُبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ نے زندگی بھر یہ حدیث لوگوں کو نہیں سنائی کہ کہیں لوگ اس کا ظاہری مفہوم مراد لے کر اعمالِ صالحہ ترک نہ کردیں، لیکن عند الموت کتمانِ علم کے خوف سے بعض لوگوں کے سامنے اس کو بیان کردیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالمِ دین کو ایسی بات عوام کے سامنے نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ غلط فہمی کا شکار ہوجائیں، اگرچہ وہ بات فی نفسہٖ حق ہو۔

۱۴۲-"حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ......(الٰی قوله)...... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِدْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا مُؤْخِرَةُ الرَّحْلِ، فَقَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً. ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللّٰهِ إِذَا فَعَلُوا ذٰلِكَ؟ قَالَ قُلْتُ: اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ."

(ص:۴۴ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "رِدْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۴۴ سطر:۱)

سوار کے پیچھے جو بیٹھتا ہے اُسے ردیف بھی کہتے ہیں اور رِدْف بھی۔[1]

قوله: "مُؤْخِرَةُ الرَّحْلِ" بضم الميم وبعدها همزة ساكنة ثم خاء مكسورة، هذا هو الصحيح. (ص:۴۴ سطر:۱)

رحل (کجاوے) کی لکڑی جو سوار کے پیچھے ہوتی ہے۔[2]

قوله: "يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ" (ص:۴۴ سطر:۱)

یہاں معاذ کو مضموم پڑھنا بھی جائز ہے اور مفتوح بھی، والفتح أشهر وأرجح، اور "بن" بالاتفاق منصوب ہی ہے۔ (نووی)[3] کیونکہ وہ مضاف ہے، اور معاذ کے مفتوح ہونے کی وجہ "النحو الوافي" میں بیان کردہ ایک نحوی قاعدے سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب منادیٰ اسم مفرد اور اُس کی صفت ابــــــن ہو جو اُس منادیٰ کے اب کی طرف یا اب کی کنیت کی طرف مضاف ہو تو اس صورت میں منادیٰ اور اس کی یہ صفت اسمِ واحد کے حکم میں ہوتی ہے، تو جب صفت منصوب ہے تو موصوف بھی منصوب ہوگا۔[4]

سوال یہ ہے کہ نداء کی کیا ضرورت تھی جبکہ معاذ بالکل قریب تھے، کوئی تیسرا بھی موجود نہ تھا؟ جواب یہ ہے کہ پوری طرح متوجہ کرنے کے لئے نام لے کر نداء دی۔

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا خاص انداز ہے کہ جب کسی مہتم بالشان چیز کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو سامع کو مکمل طور پر متوجہ کرنے کے لئے مختلف انداز اختیار فرماتے تھے۔ یہاں تین مرتبہ نداء دی، اگرچہ پہلی ہی نداء میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ متوجہ ہوگئے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نداء دے کر خاموشی اختیار فرمائی، پھر نداء دی اور اسی طرح تین مرتبہ کیا تاکہ ہمہ تن گوش ہونے کے ساتھ ان کے اندر آئندہ بیان ہونے والی بات کو سننے کا اشتیاق پیدا ہو، اس لئے کہ جو چیز شوق اور توجہ سے سنی جائے وہ أوقع في النفس ہوتی ہے، پھر تین مرتبہ نداء دینے کے بعد بھی فوراً کوئی بات نہیں بتلائی، بلکہ اوّلاً سوال کیا، یہ مزید توجہ مبذول کروانے کے لئے تھا، اور اس پورے اندازِ کلام سے یہ اشارہ فرمانا مقصود تھا کہ آگے تم کو

---

(۱) المعجم الوسيط ج:۱ ص:۳۳۹۔
(۲) المعجم الوسيط ج:۱ ص:۳۳۵ وشرح النووي ج:۱ ص:۴۴۔
(۳) ج:۱ ص:۴۴۔
(۴) النحو الوافي، باب النداء ص:۳۳۵۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

جو بات بتائی جائے گی وہ بہت اہم ہے، اُسے معمولی نہ سمجھا جائے۔

قولہ: "اَنْ یَعْبُدُوْهُ وَلَا یُشْرِکُوْا بِهٖ شَیْئًا" (ص ۳۲، سطر ۳)

شیئًا میں دو احتمال ہیں،[1] ۱- ایک یہ کہ یہ مفعول بہ ہو لا یشرکوا کا۔ ۲- دوسرا یہ کہ یہ مفعولِ مطلق ہو، اس صورت میں مضاف محذوف ہوگا، اور تقدیرِ عبارت ہوگی: "لا یشرکوا به اشراک شيء" یعنی اللہ کے ساتھ کسی بھی قسم کا شرک نہ کریں، اس دوسری صورت میں شرک کی تمام اقسام کی نفی ہوگی، جبکہ پہلی صورت میں اصل شرک ہی کی نفی ہوگی اقسامِ شرک سے سکوت ہوگا۔

یہاں بظاہر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کی پانچ بڑی بڑی قسمیں ہیں: ۱- اعتقادات، ۲- عبادات، ۳- معاملات، ۴- معاشرت، ۵- اخلاقِ باطنہ۔ اِن میں عبادات کُل دین کا پانچواں حصہ ہیں اور اللہ کا حق تو بندوں پر یہ ہے کہ بندے پورے دین پر عمل کریں، نہ کہ صرف عبادات کو بجا لائیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عبادات کا ذکر کیوں فرمایا؟

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- عبادات بمعنی الطاعات ہیں، اور طاعت کے معنی ہیں اوامر کو بجالانا اور نواہی سے اجتناب، لہٰذا یہ پورے دین کو شامل ہوگئیں۔[2]

۲- عبادات ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اصل مقصود ہی انسان کی تخلیق کا عبادات ہیں، لقولہ تعالیٰ: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ"۔[3] بقیہ چیزیں مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود کا ذریعہ ہیں، لیکن چونکہ یہ عبادات کے ذرائع اور لوازم میں سے ہیں اس لئے ضمناً وہ بھی اس میں آگئیں، کیونکہ ضابطہ ہے کہ: "اذا ثبت الشيء ثبت بلوازمه۔"

اس جواب سے اس نظریہ کی تردید ہوگئی کہ اسلام میں اصل مقصود اسلامی حکومت کا قیام ہے، عبادات وغیرہ اس مقصود کے لئے صرف بطورِ ذریعہ کے فرض کی گئی ہیں، سید ابو الاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کی بعض تحریروں سے اُن کا نظریہ یہی معلوم ہوتا ہے۔[4] اس حدیث سے اس نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔

---

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۱۴۳۔ (۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۸۴۔ (۳) الذّٰریٰت آیت:۵۶۔

(۴) اس کی تفصیل پیچھے "باب بیان ارکان الاسلام و دعائمہ العظام" کے تحت گزر چکی ہے۔

۱۴۳ ـ "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِدْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلٰى حِمَارٍ يُقَالُ لَهُ عُفَيْرٌ. قَالَ: فَقَالَ: يَا مُعَاذُ! تَدْرِيْ مَا حَقُّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللّٰهِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوْا اللّٰهَ وَلَا يُشْرِكُوْا بِهِ شَيْئاً، وَحَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُعَذِّبَ مَنْ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً. قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَفَلَا أُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: لَا تُبَشِّرْهُمْ فَيَتَّكِلُوْا"

(ص:۴۴ سطر:۳ تا ۷)

قوله: "عَلٰى حِمَارٍ" (ص:۴۴ سطر:۵)

سوال:- پچھلی روایت میں مؤخرۃ الرَّحل کا ذکر ہے، اور رَحْل اُونٹ پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ سواری اُونٹ پر تھی جبکہ اس حدیث میں "علیٰ حمار" ہے، یعنی حمار پر سواری تھی، یہ بظاہر تعارض ہے۔

جواب:- حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ اُونٹنی پر سواری تھی بلکہ "مؤخرۃ الرحل" کا ذکر ہے، اور مراد "قدرُ مؤخِرَۃ الرحل" ہے، جس سے فاصلہ کی قلت مقدار بتلانا مقصود ہے، اگرچہ سواری حمار پر ہی تھی۔[۱]

قوله: "فَيَتَّكِلُوْا" (ص:۴۴ سطر:۷)

وہ اس بشارت پر بھروسہ کرکے بیٹھ جائیں گے اور عمل میں سست ہو جائیں گے۔

نصبی حالت میں نونِ جمع متکلم گر گیا ہے، اس لئے "فیتکلوا" ہوا۔

۱۴۴ ـ "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الیٰ قوله)... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا مُعَاذُ! أَتَدْرِيْ مَا حَقُّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ يُعْبَدَ اللّٰهُ وَلَا يُشْرَكَ بِهِ شَيْءٌ، قَالَ: أَتَدْرِيْ مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ إِذَا فَعَلُوْا ذٰلِكَ؟ فَقَالَ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ."

(ص:۴۴ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ" (ص:۴۴ سطر:۹)

(۱) وفي المفهم ج:۱ ص:۲۰۲، ۲۰۳، الرحل للبعير كالسرج للفرس والاكاف للحمار .... ان كانت هاتان الروايتان قصة واحدة فقد تجوز بعض الرواة في تسمية الاكاف رحلا، والله أعلم.

یہ مشہور مسئلہ ہے جو اہلِ سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اہلِ سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر عقل کی مطابقت اور اَصلح کی رعایت واجب ہے۔[1] گویا معتزلہ نے اللہ تعالیٰ پر عقل کو حاکم قرار دیا، اس حدیث سے بظاہر معتزلہ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ یہاں ارشاد یہ ہے کہ حق العباد علی اللہ ان لا یعذبھم۔

جواب یہ ہے کہ واجب کے لئے موجب کا ہونا تو ضروری ہے، لیکن وہ موجب عقل نہیں بلکہ خود اللہ تعالیٰ ہی موجب ہے، یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جس طرح اپنے اُوپر اور بھی کئی چیزوں کو واجب کر رکھا ہے، مثلاً خلافِ وعدہ نہ کرنے کو واجب کر رکھا ہے، ہر جاندار کا رزق اپنے ذمہ لے رکھا ہے، "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ اِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا"۔[2] اسی طرح ایسے لوگوں کو عذاب نہ دینا بھی اپنے اُوپر واجب فرمالیا ہے۔

۱۴۶ - "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الٰی قوله)... حَدَّثَنِيْ أَبُوْ هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا قُعُوْدًا حَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَعَنَا أَبُوْ بَكْرٍ وَعُمَرُ فِيْ نَفَرٍ، فَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنَا فَأَبْطَأَ عَلَيْنَا، وَخَشِيْنَا أَنْ يُقْتَطَعَ دُوْنَنَا، وَفَزِعْنَا فَقُمْنَا، فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ، فَخَرَجْتُ أَبْتَغِيْ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتّٰى أَتَيْتُ حَائِطًا لِلْأَنْصَارِ لِبَنِي النَّجَّارِ، فَدُرْتُ بِهٖ هَلْ أَجِدُ لَهٗ بَابًا، فَلَمْ أَجِدْ، فَإِذَا رَبِيْعٌ يَدْخُلُ فِيْ جَوْفِ حَائِطٍ مِنْ بِئْرٍ خَارِجَةٍ (وَالرَّبِيْعُ الْجَدْوَلُ) فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الثَّعْلَبُ، فَدَخَلْتُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَبُوْ هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ: مَا شَأْنُكَ. قُلْتُ: كُنْتَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا، فَقُمْتَ فَأَبْطَأْتَ عَلَيْنَا، فَخَشِيْنَا أَنْ تُقْتَطَعَ دُوْنَنَا، فَفَزِعْنَا، فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ، فَأَتَيْتُ هٰذَا الْحَائِطَ، فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الثَّعْلَبُ، وَهٰؤُلَاءِ النَّاسُ وَرَائِيْ، فَقَالَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ! وَأَعْطَانِيْ نَعْلَيْهِ قَالَ: اذْهَبْ بِنَعْلَيَّ هَاتَيْنِ. فَمَنْ لَقِيْتَ مِنْ وَّرَاءِ هٰذَا الْحَائِطِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، مُسْتَيْقِنًا

(۱) شرح العقائد مع شرحه النبراس ص:۲۰،۲۱۔ والمفہم ج:۱ ص:۲۰۳۔

(۲) ھود آیت:۶۔

بِهَا قَلْبُهُ، فَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ. فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيتُ عُمَرُ. فَقَالَ: مَا هَاتَانِ النَّعْلَانِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: هَاتَيْنِ؟ نَعْلَا رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَنِي بِهِمَا، مَنْ لَقِيتُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُسْتَيْقِنًا بِهَا قَلْبُهُ بَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ. فَضَرَبَ عُمَرُ بِيَدِهِ بَيْنَ ثَدْيَيَّ، فَخَرَرْتُ لِاسْتِي، فَقَالَ: ارْجِعْ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْهَشْتُ بُكَاءً، وَرَكِبَنِي عُمَرُ، فَإِذَا هُوَ عَلَى أَثَرِي، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قُلْتُ: لَقِيتُ عُمَرَ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي بَعَثْتَنِي بِهِ، فَضَرَبَ بَيْنَ ثَدْيَيَّ ضَرْبَةً، خَرَرْتُ لِاسْتِي. قَالَ ارْجِعْ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عُمَرُ! مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَبَعَثْتَ أَبَا هُرَيْرَةَ بِنَعْلَيْكَ، مَنْ لَقِيَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُسْتَيْقِنًا بِهَا قَلْبُهُ، بَشَّرَهُ بِالْجَنَّةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَتَّكِلَ النَّاسُ عَلَيْهَا فَخَلِّهِمْ يَعْمَلُونَ. قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَخَلِّهِمْ." (ص:۴۴ سطر:۱۰، ۱۱ و ص:۴۵ سطر:۱ تا ۷ و ص:۴۶ سطر:۱، ۲)

قولہ: "أَنْ يُقْتَطَعَ دُونَنَا" یعنی دشمن آپ کو ہم سے جدا کر دیں۔ (ص:۴۵ سطر:۱)

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک آیت "وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ"[1] نہیں اُتری تھی۔ اس حدیث سے ادب معلوم ہوا کہ تلامذہ اور مریدین کو اپنے اساتذہ اور شیوخ سے وابستہ رہنا چاہئے اور اُن سے باخبر رہنا چاہئے (لیکن یہ بھی نہیں کہ ہر وقت ساتھ لگا رہے جس سے ان کو تکلیف ہو)۔

قولہ: "فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ" (ص:۴۵ سطر:۱) تحدیث بالنعمة کے طور پر بتلایا۔

قولہ: "حَائِطًا" (ص:۴۵ سطر:۲)

دراصل حائط، جدار (دیوار) کو کہتے ہیں، لیکن بُستان کو بھی حائط کہہ دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کی بھی صرف دیواریں ہوتی ہیں بغیر چھت کے۔[2]

قولہ: "لِبَنِي النَّجَّارِ" (ص:۴۵ سطر:۲)

---

(۱) المائدة آیت:۶۷۔

(۲) الدیباج ج:۱ ص:۱۶۳ وفتح الملهم ج:۱ ص:۵۹۰۔

لبنی النجار بدل ہے للأنصار سے، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ننھیال تھے۔

قوله: "هَلْ أَجِدُ لَهُ بَابًا" (ص:۴۵ سطر:۲) ای فاتـلا فی نفسی هل اجد له بابا.

تلاش کے باوجود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو دروازہ نظر نہیں آیا، بظاہر اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں:-

۱- پریشانی اور جلدی کے عالَم میں تھے، ایسی حالت میں عموماً دیکھنے میں قصور ہوجاتا ہے۔[1]

۲- باغات کے دروازے معروف ہیئت کے نہیں ہوتے بلکہ دیوار یا جھاڑیوں وغیرہ کے درمیان خلا پیدا کرکے نباتات ہی کی کسی چیز سے دروازہ سا بنالیا جاتا ہے، اس انداز کے دروازے کا پتہ لگانا عموماً ذرا مشکل ہوتا ہے۔

قوله: "اَلْجَدْوَلُ" (ص:۴۵ سطر:۲) کھیت کو سیراب کرنے والی بڑی نالی۔

قوله: "بیر خارجة" (ص:۴۵ سطر:۲)

اس میں تین احتمال ہیں:-

۱- بئرِ خارجةٍ یہ صفت ہو بئر کی، یعنی ایسا کنواں جو باغ سے باہر تھا۔

۲- بئرٍ خارِجَهٗ کہ مفعول فیہ ہو، یعنی من بیر واقعةٍ فی خارجه۔

۳- بیرِ خارِجَةَ کہ بیر مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ خارجة ہو اور خارجة ایک آدمی کا نام تھا، ممکن ہے کسی وجہ سے یہ کنواں اس کی طرف منسوب ہو۔[2]

قوله: "الرَّبِيْعُ الْجَدْوَلُ" (ص:۴۵ سطر:۲)

یہ راوی کا اِدراج ہے برائے تفسیر۔[3]

قوله: "فَاحْتَفَزْتُ" (ص:۴۵ سطر:۲)

پس میں سکڑ گیا، سمٹ گیا۔

قوله: "فَقَالَ: أَبُوْ هُرَيْرَةَ؟" (ص:۴۵ سطر:۳)

---

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۰۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۴۵ والدیباج ج:۱ ص:۱۲۳۔

(۳) الدیباج ج:۱ ص:۱۲۳۔

"قال" کی ضمیرِ فاعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ لفظِ "أبو هريرة" سے پہلے مبتداء اور حرفِ استفہام محذوف ہے، یعنی "أأنت أبو هريرة؟" اور پھر ہوسکتا ہے کہ یہ استفہام اس لئے ہو کہ اس وقت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کسی حائل کی وجہ سے پوری طرح نظر نہ آئے ہوں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ استفہامِ تعجب ہو کہ ابو ہریرہ یہاں کیسے پہنچ گئے؟[1] حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے جواب "نعم" سے پہلی صورت کی زیادہ تائید ہوتی ہے، واللہ أعلم۔

قولہ: "كُنْتَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا" (ص:۴۵ سطر:۳)

آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے درمیان تھے۔

قولہ: "فَأَبْطَأْتَ عَلَيْنَا" (ص:۴۵ سطر:۳)

آپ نے ہمارے پاس آنے میں تاخیر فرمائی۔ دیکھو! حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کیسے کلام کو لمبا کیا، بلاغت کی اصطلاح میں اسے "تطويل الكلام مع المحبوب استلذاذا" کہتے ہیں۔[2] اس کی مثال تم مختصر المعانی میں یہ پڑھ چکے ہو: "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ O قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ O"[3]

قولہ: "وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ" (ص:۴۵ سطر:۴) یہ نوازش بطورِ علامت کے فرمائی گئی۔

قولہ: "يَشْهَدُ .... الخ" (ص:۴۵ سطر:۴) مراد پورا کلمہ ہے۔

یہاں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو کئی اعزازات نصیب ہوئے۔

۱- سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی ملاقات ہوگئی۔

۲- حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنا قاصد بنایا۔

۳- قاصد اور ایلچی بھی بشارت بالجنۃ کا بنایا۔

۴- اہمیت کی خاطر بطورِ علامت اور سند کے اپنے نعلین مبارکین عطا فرمائے۔

عہدِ رسالت میں چونکہ پڑھنے لکھنے کا رواج کم تھا، اس لئے اہم پیغام کے ساتھ کوئی نشانی دی جاتی تھی، جیسا کہ آج بھی جب غیر ملکی سفیر آتا ہے تو اپنی اسنادِ سفارت پیش کرتا ہے۔

---

(۱) مرقاۃ ج:۱ ص:۲۰۴۔

(۲) مختصر المعاني، أحوال المسند إليه ص:۶۸۔ (۳) طٰہٰ آیت:۱۷، ۱۸۔

قوله: "فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيتُ عُمَرُ" (ص:۴۵ سطر:۵)

عمرُ کو منصوب، مرفوع دونوں پڑھ سکتے ہیں، اگر منصوب ہو تو خبرِ کانَ، اور اگر مرفوع ہو تو اسمِ کانَ ہوگا۔

قوله: "هَاتَيْنِ؟ نَعْلاَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۴۵ سطر:۵)

یہ ایک جملہ نہیں، بلکہ دو جملے ہیں، پہلا جملہ "هاتين؟" استفہامیہ ہے، اور تقدیر عبارت اس کی یہ ہے کہ: "أتعني هاتين؟" اور دوسرا جملہ "نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم" خبریہ ہے، اور اس کا مبتداء "هما" محذوف ہے، ای "هما نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔[1]

قوله: "بَيْنَ ثَدْيَيَّ" (ص:۴۵ سطر:۶) میرے سینے کے بیچوں بیچ۔

قوله: "فَخَرَرْتُ لِاسْتِيْ" (ص:۴۵ سطر:۶)

میں دُبر کے بل گر پڑا، دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوچا ہوگا کہ اس وقت تو ابوہریرہؓ کے ہاتھ میں نعلینِ مبارکین کا تاج ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایلچی ہیں، اب میری بات آسانی سے نہ مانے گا، اس لئے بظاہر رعب ڈالنے کے لئے ہاتھ مارا۔

قوله: "فَأَجْهَشْتُ بُكَاءً" (ص:۴۵ سطر:۶) میں رونی حال ہوکر چل پڑا۔

اِجھاش اس کو کہتے ہیں کہ کسی کے پاس فریاد لے کر جائے اور رونی حال ہو، مگر ابھی رویا نہ ہو۔[2]

قوله: "أَثَرِي" (ص:۴۵ سطر:۶) اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:-

۱- إِثْرِي بكسرة الهمزة وسكون الثاء.

۲- أَثَرِي بفتح الهمزة والثاء.[3]

قوله: "مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ!"

(ص:۴۵ سطر:۷، ص:۴۶ سطر:۱)

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۴۵ واکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۴۳ والدیباج ج:۱ ص:۱۴۳۔

(۲) معجم الوسیط ج:۱ ص:۱۴۳ والفائق فی غریب الحدیث ج:۱ ص:۲۴۹۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۴۵۔

اس میں یہ تعلیم ہے کہ کسی کی شکایت پر کوئی اقدام کرنے سے پہلے معاملہ کی تحقیق کرلینی چاہئے، اور جس کی شکایت کی گئی ہے اُسے اپنی صفائی کا موقع دینا چاہئے۔

قولہ: "بِأَبِیْ أَنْتَ وَأُمِّیْ" (ص:۴۶ سطر:۱)

یہاں جار مجرور کا تعلق "مَفْدِیٌّ" محذوف سے ہے، یعنی "أنتَ مَفْدِیٌّ بأبی وأمی"[1]۔

اس کا لفظی ترجمہ یوں ہے: "آپ کا فدیہ ادا کردیا جائے میرے باپ اور ماں کے ذریعہ سے"، معنیٰ یہ ہیں کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اِس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ میں نے جو کچھ کیا اس کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ ایک مصلحت پیشِ نظر ہے (جو آگے خود ہی بیان کردی)۔

چند سوالات اور اُن کے جوابات

مذکورہ حدیث سے چند سوالات پیدا ہوتے ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو کیوں مارا، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ ہیں؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد ایذاء پہنچانا نہیں تھا، بلکہ آگے جانے سے روکنا تھا، اور وہ جانتے تھے کہ زبانی منع کرنے سے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باز نہیں آئیں گے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات پر ترجیح حاصل ہے، لیکن روکنا بھی ضروری تھا، کیونکہ ایک اور اہم مصلحت پیشِ نظر تھی، اس لئے ایسا کیا۔

نیز ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اِس قدر زور سے نہ مارا ہوگا کہ وہ گر پڑیں، لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے گر گئے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رُعب بہت تھا۔

۲- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمارہے ہیں کہ "جاؤ" اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ "نہ جاؤ" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی سے کیسے صادر ہوئی؟

---

(۱) وفي الديباج (ج:۱ ص:۱۹۳): "بأبي أنت وأمي: أفديك أو أنت مفديٌّ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ تھوڑی دیر کے لئے مہلت حاصل کرنا تھا تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر اپنی تجویز پیش کرسکیں۔

مزید برآں یہ کہ اِس مسئلے میں آپؓ کی رائے وہی تھی جو معاذ بن جبلؓ کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے تھی۔ شاید اِسی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام مسلمؒ نے حدیثِ معاذ بن جبلؓ کے واقعے کو پہلے ذکر فرمایا۔(۱)

۳- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے بھی یہی تھی تو آپ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نعلینِ مبارکین عطا فرما کر اعلان کرنے کے لئے کیوں بھیجا؟

اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- چونکہ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نئی نئی خوشخبری ملی تھی، اور اُس وقت مسلمانوں کے دِل ٹوٹے ہوئے اور آخرت کی فکر میں ڈوبے ہوئے تھے، اِدھر فقر و فاقہ کی حالت تھی اور آئے دن دُشمنوں سے جہاد کی نوبت آتی تھی، اُن کی تسلی کے لئے اپنی شانِ رحمت کے مطابق بشارت کا حکم دیا،(۲) لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے پیش کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سابقہ رائے کی طرف رجوع فرمالیا۔

۲- ناچیز کی فہمِ ناقص میں ایک جواب اور آتا ہے، وہ یہ کہ روایتِ حضرت ابوہریرہؓ کے الفاظ پر غور کریں، یہاں بشارت کے لئے مَنْ وجدتَ وراءَ ھٰذا الحائط کی تخصیص ہے اور ابوہریرہؓ پہلے ہی عرض کرچکے تھے کہ "ھؤلاء الناس وراءی" جن میں ابوبکرؓ و عمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ شامل تھے، اور ظاہر ہے کہ وہ بھی عامۃ الناس نہیں بلکہ فقہاء تھے، منشاءِ نبوی کو اچھی طرح جاننے والے تھے، اگرچہ بشارت کے الفاظ میں عموم تھا لیکن حقیقت میں مراد "ھؤلاء الناس" تھے، جب اُن کو خبر ہوگئی تو مقصود حاصل ہوگیا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تجویز سے اتفاق کرکے اپنی اصل رائے پر عمل فرمایا۔

قولہ: "فَإِنِّیْ أَخْشٰی" (ص:۴۶ سطر:۱)

اِس سے ادب معلوم ہوا کہ بڑے کا حکم اگر کسی مصلحت کے خلاف محسوس ہو تو ادب

---

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۶۳ ومرقاۃ ج:۱ ص:۲۰۵۔

(۲) مرقاۃ ج:۱ ص:۲۰۶۔

کے ساتھ خیر خواہانہ مشورہ دے دینا چاہئے۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اپنے مشورہ پر اصرار اور ضد کرنا ادب کے خلاف ہے، جب بڑا دلائل سننے کے بعد کوئی فیصلہ کردے جو تمہاری رائے کے خلاف ہو تو اُس وقت ادب یہ ہے کہ سرِ تسلیم خم کر دیا جائے۔

قولہ: "فَخَلِّهِمْ يَعْمَلُوْنَ..... الخ" (ص:۴۲ سطر:۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مشورے کو قبول فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فَخَلِّهِمْ" اور حضرت عمرؓ نے جو عمل حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ کیا تھا، اُس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اِن دو وجوہ سے اُن تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اس واقعے کی بناء پر پڑتے تھے، اگرچہ ہم نے پیچھے ہر اعتراض کا الگ الگ جواب بھی دے دیا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "فخلّهم" کی بناء پر آج بھی خطباء کے لئے یہی حکم ہے کہ عوام کو ایسی احادیث یا تو سنائیں نہیں یا اگر سنائیں تو توجیہات اور ضروری قیود و شرائط بھی بیان کردیں تاکہ لوگ عمل میں سست نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو عمل حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ فرمایا اس کی ایک توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ مبتدی اور منتہی طلبہ میں نسبت تقریباً وہی ہوتی ہے، جو استاذ اور شاگرد میں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی منتہی طالب علم، مبتدی طالبِ علم کو کچھ تادیب کرے (جبکہ مبتدی اُسے اُستاذ کا درجہ دیتا ہو) تو اُسے بُرا نہیں سمجھا جاتا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ میں بھی یہی نسبت تھی، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے وطن یمن سے ۷ھ میں آئے تھے، اور صغارِ صحابہؓ میں شمار ہوتے تھے، جبکہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا شمار کبارِ صحابہؓ میں ہے۔

۱۴۷- "حَدَّثَنِيْ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ رَدِيْفُهُ عَلَى الرَّحْلِ، قَالَ: يَا مُعَاذُ!.... (الیٰ قوله)... فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا."

(ص:۴۶ سطر:۲ تا ۴)

قولہ: "يَا مُعَاذُ!" (ص:۴۶ سطر:۲)

امام مسلمؒ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا واقعہ یہاں دوبارہ بیان فرمایا، حالانکہ امام مسلمؒ کی صنیع یہ ہے کہ وہ ایک ہی مضمون کی روایات ایک ہی جگہ پر جمع فرماتے ہیں، لیکن یہاں ایسا نہیں کیا، جس سے شاید بطور تاکید کے اِس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حضرت عمر

رضی اللہ عنہ کی رائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق تھی، لہٰذا ان کا یہ اقدام نافرمانی نہیں۔

قولہ: "فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا" (ص:۴۴ سطر:۳) أی اجتنابا عن الاثم، یعنی کتمانِ علم کے گناہ سے بچنے کے لئے۔

جن صحابہؓ کو اس حدیث میں موجود بشارت کا علم تھا، تقریباً تمام صحابہؓ نے اپنی موت کے وقت ہی یہ حدیث سنائی، پہلے نہیں سنائی۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں اس کا ایک نکتہ یہ لکھا ہے[1] کہ موت سے ذرا پہلے یہ حدیث سنانے کا ایک مقصد یہ ہے کہ اس وقت زندگی کا آخری کلمہ "لا الٰہ الا اللہ" ہو جائے، چنانچہ ایک واقعہ ابوحاتم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام ابوزرعہؒ کی وفات کے وقت ان کو کلمہ طیبہ کی تلقین کے لئے ان کے تلامذہ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ آپس میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث کا ذکر کیا، ابوزرعہؒ نے یہ بات سنی تو سند بیان کر کے حضرت معاذؓ کی روایت کردہ وہ حدیث سنائی کہ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کان آخر کلامہ لا الٰہ الا اللہ" حدیث کا اتنا ہی حصہ سنانے پائے تھے کہ روح پرواز کر گئی۔[2] "دخل الجنة" شاید فرشتوں نے کہا ہوگا۔

١٤٨ - "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ، قَالَ نَا سُلَيْمَانُ يَعْنِي ابْنَ الْمُغِيرَةِ قَالَ: ثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ عِتْبَانَ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ. فَلَقِيتُ عِتْبَانَ. فَقُلْتُ: حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكَ. قَالَ: أَصَابَنِي فِي بَصَرِي بَعْضُ الشَّيْءِ، فَبَعَثْتُ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي أُحِبُّ أَنْ تَأْتِيَنِي تُصَلِّيَ فِي مَنْزِلِي، فَأَتَّخِذَهُ مُصَلًّى. فَأَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَدَخَلَ وَهُوَ يُصَلِّي فِي مَنْزِلِي وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ أَسْنَدُوا عُظْمَ ذٰلِكَ وَكِبْرَهُ إِلَى مَالِكِ بْنِ دُخْشُمٍ. قَالَ: وَدُّوا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ، وَوَدُّوا أَنَّهُ أَصَابَهُ شَرٌّ. فَقَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ. وَقَالَ: أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّي

---

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۹۸، ۵۹۹۔

(۲) الجرح والتعدیل ج:۱ ص:۳۳۵ وشعب الایمان للبیہقی ج:۶ ص:۳۶۹، رقم الحدیث: ۹۲۳۲۔

رَسُوْلُ اللّٰهِ ؟ قَالُوْا: إِنَّهُ يَقُوْلُ ذٰلِكَ، وَمَا هُوَ فِيْ قَلْبِهِ. قَالَ: لَا يَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُ. قَالَ أَنَسٌ: فَأَعْجَبَنِيْ هٰذَا الْحَدِيْثُ، فَقُلْتُ لِابْنِيْ اكْتُبْهُ. فَكَتَبَهُ " (ص:۳۶ سطر:۳ تا ۷)

قولہ: "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ" (ص:۳۶ سطر:۴)

اِس حدیث میں "لطائف الاسناد" کے قبیل سے دو اہم باتیں ہیں:[1]

۱- اس کی سند میں تین صحابیؓ ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں، حضرت انس بن مالک حضرت محمود بن الربیع سے اور وہ حضرت عتبان سے، رضی اللہ عنہم۔

۲- یہ "روایت الأکابر عن الأصاغر" کے قبیل سے ہے، کیونکہ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت محمود بن الربیعؓ سے عمر، علم اور مرتبہ میں بڑے ہیں۔ حضرت محمود رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت بچے تھے، جبکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عمر اُس وقت تقریباً بیس سال تھی، اور حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلسل دس سال تک خدمت کا شرف بھی ان کو حاصل ہے، ایسے اُمور علم الحدیث کی اصطلاح میں "لطائف الاسناد" کہلاتے ہیں۔

قولہ: "قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِيْنَةَ" (ص:۳۶ سطر:۵)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کم عمر تھے، پھر کہیں باہر چلے گئے، اب کافی عرصے بعد مدینہ آئے۔

قولہ: "أَصَابَنِيْ فِيْ بَصَرِيْ" (ص:۳۶ سطر:۵)

اگلی روایت میں آرہا ہے کہ: "أَنَّهُ عَمِيَ" اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، جن کے مجموعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا، اُس وقت پورے اندھے نہ تھے، البتہ نگاہ میں کوئی عیب پیدا ہو چکا تھا، لیکن جب یہ روایت سنائی تو اُس وقت اندھے ہو چکے تھے۔

قولہ: "تُصَلِّيْ فِيْ مَنْزِلِيْ" (ص:۳۶ سطر:۵)

حضرت عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ گھر میں مصلّی بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی کہ آپ گھر میں تشریف لا کر ایک مرتبہ نماز پڑھ لیں (تاکہ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۶ والدیباج ج:۱ ص:۱۹۷۔

آپ کے انوار و برکات نصیب ہوجائیں) اور پھر اس جگہ کو نماز کے لئے مقرر کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخواست منظور فرمائی اور اُن کے گھر تشریف لے گئے۔ اِس فعل سے دو آداب معلوم ہوئے:

۱- گھر کے اندر نماز کے لئے کوئی جگہ مقرر کرلینا مستحب ہے۔

۲- اگر کہیں مصلیٰ بنایا جائے تو افتتاح کے لئے تبرکاً کسی بزرگ کو بلا لینا مناسب ہے۔

قولہ: "وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُوْنَ بَيْنَهُمْ" (ص:۴۶ سطر:۶)

اِس سے معلوم ہوا کہ آپ نفلی نماز پڑھ رہے تھے۔(۱)

قولہ: "ثُمَّ أَسْنَدُوْا عُظْمَ ذٰلِكَ وَكِبْرَهُ" (ص:۴۶ سطر:۹)

کُبر، بالکسر اور بالضم دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، والکسر اشهر وارجع، (نووی)۔(۲) اور باء دونوں صورتوں میں ساکن ہے۔

عُظم اور کُبر دونوں ہم معنیٰ ہیں، لفظی معنیٰ ہوئے کہ گفتگو کے اکثر حصہ کو مالک بن دخشم سے ملا دیا، یعنی اکثر باتیں اُس کے متعلق ہونے لگیں۔

قولہ: "قَالَ: وَدُّوْا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ" (ص:۴۶ سطر:۶)

قائل عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: "أَيَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُ" (ص:۴۶ سطر:۷)

سوال:- بظاہر اِس بشارت کے اندر منافقین بھی شامل نظر آتے ہیں، حالانکہ قرآن و سنت کی دوسری نصوص میں ان کے کفر کی صراحت ہے۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار کردیا ہے، صحیح مسلم ہی میں کتاب الصلوٰۃ، باب الرخصة فی التخلف عن الجماعة لعذر (ج:۱ ص:۲۳۳) میں یہ واقعہ تفصیل سے آیا ہے، اُس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مالک بن الدخشم کے بارے میں یہ منقول ہے کہ: "الا تراہ قد قال لا الٰه الا الله یرید بذلک وجه الله۔" اور حدیث کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یوں منقول ہے کہ: "فان الله حرم علی النار من قال لا الٰه الا الله

(۱) کیونکہ اگر فرض نماز ہوتی تو بقیہ صحابہؓ بھی جماعت میں شریک ہوجاتے اور آپس میں باتیں نہ کرتے۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۴۶۔

یبتغی بذٰلک وَجهَ اللّٰہ۔" اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن دخشم رضی اللہ عنہ کے مؤمنِ صادق ہونے کی شہادت دی، اور اُن سے نفاق کی نفی کی ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ عذاب النار سے مستثنیٰ ہونے کے لئے شہادتین کا صدقِ قلب سے ہونا ضروری ہے، اعتقاد کے بغیر اقرار باللسان کافی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ صرف صدقِ دل سے شہادتین پڑھ لینے سے دخولِ نار کی نفی کیسے ہوگئی؟ کیا اعمالِ صالحہ، فرائض و واجبات کے ترک اور معاصی کے ارتکاب کے باوجود بھی دُخولِ نار سے نجات کا وعدہ ہے؟ تو اس کے جوابات وہی ہیں جو پیچھے اس طرح کی احادیث کے تحت بیان ہو چکے ہیں۔

۱۴۹ - "حَدَّثَنِی أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ الْعَبْدِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عِتْبَانُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ عَمِيَ. فَأَرْسَلَ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: تَعَالَ فَخُطَّ لِي مَسْجِدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَجَاءَ قَوْمُهُ، وَتَغَيَّبَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ." (ص:۴۷ سطر:۱، ۲)

قوله: "مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ" (ص:۴۷ سطر:۲)

صحیح مسلم کی روایات میں یہاں یہ نام دو طرح آیا ہے: ۱- دُخَیشِم، ۲- دُخشُم۔ اور صحیح مسلم ہی کی کتاب الصلوٰۃ میں جہاں یہ واقعہ آیا ہے وہاں میم کے بجائے دونوں جگہ نون ہے، یعنی دُخیشن اور دُخشُن۔[1]

باب الدليل على أنّ من رضي بالله ربًّا .... الخ

۱۵۰ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ... (الیٰ قوله) ... عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ذَاقَ طَعْمَ الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا."

(ص:۴۷ سطر:۳ تا ۴)

قوله: "مَنْ رَضِيَ بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا" (ص:۴۷ سطر:۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایمان کی لذت اُس شخص کو نصیب ہوگی جس کے اندر

(۱) وفي الديباج (ج: ص:۱۲۵): قال ابن الصلاح. ويقال أيضًا بكسر الدال والشين

"صفتِ رضا" ہو کہ وہ اللہ ربّ العزت کے ربّ ہونے پر قانع اور راضی ہو، کسی اور کو اپنا ربّ بنانے یا ماننے کے لئے تیار نہ ہو، کسی اور کی ربوبیت کا طلب گار اور منتظر نہ ہو۔ اپنے ربّ کی نعمتوں پر شاکر اور اس کی دی ہوئی تکلیفوں پر صابر، اور اُس کی قدر و قضاء پر راضی ہو۔

مقامِ رضا مقربین کے اعلیٰ مقامات میں سے ہے، اور جس علم سے یہ مقام حاصل ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ و جمالیہ و جلالیہ کا علم ہے، اور یہی علم انسان میں صفتِ تسلیم و تفویض پیدا کرتا ہے، البتہ ان دونوں اور رضا میں فرق یہ ہے کہ تسلیم و تفویض اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے نافذ ہونے سے پہلے ہوتی ہیں اور رضا فیصلہ (قضاء) کے نافذ ہونے کے بعد۔[1]

"وَبِالْإِسلام دِیْنًا" کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کو مکمل ضابطۂ حیات سمجھتا ہو، تو زندگی کے ہر شعبے کی رہنمائی کے لئے اسلام ہی کو کافی سمجھتا ہو، اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین و مذہب کی حاجت نہ سمجھتا ہو۔ اور "بِمحمدٍ نبیًّا" کا مطلب یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے پر قانع ہو، دین پر عمل کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور رسول کی تعلیمات کا طلب گار نہ ہو۔

باب بیان عدد شعب الایمان .... الخ

۱۵۱ - "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ سَعِيْد ... (الٰی قوله)... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ،عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً،وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ ." (ص:۴۷ سطر:۴، ۵)

قوله: "الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً" (ص:۴۷ سطر:۴)

بِضعٌ بکسر الباء وقیل بالفتح، یہ تین سے نو تک کے عدد کے لئے استعمال ہوتا ہے، قاموس[2] میں کچھ اور اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بِضعٌ سات کا عدد ہے، اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کی بعض روایات میں "سبعٌ وسبعون" آیا ہے۔

اس روایت میں بضع وسبعون کا ذکر ہے، جبکہ اگلی روایت میں بضع وستون کا ذکر ہے، اس تعارض کے متعدد جوابات ہیں:-

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۶۰۶۔

(۲) القاموس المحیط ج:۳ ص:۱۰۰۹۔

۱- اگلی روایت میں راوی کو شک ہے، جبکہ پہلی روایت میں بضع وسبعون جزم کے ساتھ ہے، لہٰذا ترجیح پہلی روایت کو ہوگی۔

۲- عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

۳- ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شروع میں بضع وستون کا علم دیا گیا ہو، اور بعد میں بضع وسبعون کا علم دے دیا گیا ہو۔[1]

قولہ: "وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ" (ص:۴۷ سطر:۵)

حیاء کا ذکر بطورِ خاص اِس کی اہمیت بیان کرنے کے لئے ہے، اِس میں تنوین، تعظیم کے لئے ہے، ای الحیاء شعبة عظیمة من الایمان۔

۱۵۲- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الیٰ قولہ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ أَوْ بِضْعٌ وَّسِتُّوْنَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَىٰ عَنِ الطَّرِيْقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ۔" (ص:۴۷ سطر:۵،۶)

قولہ: "فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۴۷ سطر:۶)

معلوم ہوا کہ ایمان بسیط ہے، یعنی ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے، اور اِقرار باللسان اس پر متفرع ہونے والا ایک شعبہ ہے نہ کہ اُس کا جزوِ ماہیت۔

قولہ: "وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَىٰ عَنِ الطَّرِيْقِ" (ص:۴۷ سطر:۶)

الأذیٰ ہر تکلیف دینے والی چیز کو کہا جاتا ہے، جس میں کانٹا، پتھر، گندگی سب شامل ہیں۔ اماطة الأذیٰ اگرچہ ادنیٰ شعبہ ہے، لیکن دوسری طاعات جو شعبہ ہائے ایمان میں داخل نہیں ان کے مقابلے میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ شعبۂ ایمان ہے۔

ایمان کے کل کتنے شعبے ہیں؟

یہاں تین شعبوں کا ذکر ہوگیا، باقی شعبے کون کون سے ہیں؟ یہ معلوم اور متعین کرنے کے لئے متعدد حضرات محدثین نے کوشش فرمائی، مثلاً امام حافظ ابوحاتم بن حِبّانؒ نے اپنی

---

(۱) اِن تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۱ ص:۵۱،۵۲ وعمدة القاری ج:۱ ص:۱۲۵ وشرح النووی ج:۱ ص:۴۷ والکنز المتواری ج:۱ ص:۱۲۵۔

کتاب "وصف الایمان وشُعَبُہٗ" میں، اور امام بیہقیؒ نے اپنی کتاب "شعب الایمان"[1] میں ان کو اپنے اپنے فہم کے مطابق جمع فرمایا ہے۔ حکیم الأمت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا رسالہ "فروع الایمان" بھی اسی موضوع پر ہے، جس میں ہر شعبے کی تفصیل متعلقہ احادیث کے ساتھ بیان کی گئی ہے، اور کل شعبے "ستتر" بیان فرمائے ہیں۔[2] ہر محدث نے اپنے فہم کے مطابق شعب الایمان کی فہرست مرتب کی جو ایک دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ حتمی اور یقینی طور پر سب شعب ایمان کو متعین کرنا مشکل ہے، البتہ امام ابوحاتم بن حبانؒ نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ دِل کو لگتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مدت تک تتبع کیا اور تمام "طاعات" کی فہرست تیار کی تو وہ اس تعداد سے بہت زیادہ تھیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "من الایمان" قرار دیا ہے تو وہ "بضع وسبعون" سے کم نکلیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں "من الایمان" شمار فرمایا ہے تو وہ بھی "بضع وسبعون" سے کم نکلیں، پھر میں نے دونوں کو جمع کیا اور مکررات کو حذف کیا تو وہ ستتر سے کچھ اوپر تھیں۔

اماطة الأذی سنت ہے، اور سنت بھی ایسی جو ایمان کے شعبوں میں سے ہے۔ ہمارے مدرسوں میں یہ سنت مردہ ہو رہی ہے، اس کی فکر کرنی چاہئے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی مغفرت صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اُس نے راستہ میں لٹکی ہوئی شاخ کو جس سے راہگیروں کو تکلیف ہوتی تھی کاٹ دیا اور اُسے راستے سے ہٹا دیا تھا۔[3]

قولہ: "وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ" (ص ۴۷ سطر ۶)

مشہور سوال ہے کہ حیاء جس کو شرم کہتے ہیں یہ تو جبلی اور خلقی ہوتی ہے کسی میں کم اور کسی میں زیادہ، اور جو چیز جبلی ہو وہ غیر اختیاری ہوتی ہے، اور شعب ایمان کا انسان کو مکلف کیا گیا ہے، حالانکہ حیاء غیر اختیاری ہے، تو اس کا انسان کو کیسے مکلف بنایا گیا؟ جبکہ قرآنِ کریم

---

(۱) یہ کتاب ۹ جلدوں پر مشتمل ہے، جس میں مصنف علام نے شعب ایمان سے متعلق احادیث ان کے مکمل اسناد اور متون کے ساتھ جمع فرمائی ہیں۔

(۲) ان کے علاوہ علامہ قزوینی کی کتاب "مختصر شعب الایمان"، اور علامہ قصری کی کتاب "شعب الایمان" اور مولانا محمد ادریس مظاہری کی کتاب "اجزاء الایمان" بھی اسی موضوع پر ہیں۔

(۳) مسند أحمد بن حنبل ج:۱۳ ص:۲۳۰، رقم الحديث: ۷۸۲۷، مسند أبي هريرة۔

میں ارشاد ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"۔[1]

جواب:- حیاء کی دو قسمیں ہیں، ۱-حیاءِ شرعی، ۲-حیاءِ طبعی یا عرفی (لغوی)۔

یہاں حدیث میں حیاءِ شرعی مراد ہے، حیاءِ عرفی وطبعی مراد نہیں۔[2]

حیاءِ طبعی، عرفی (لغوی) کی تعریف:- جو عمل[3] عرفاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا، بہ سبب خوفِ ملامت کے اگر چہ وہ عمل شرعاً قابلِ ملامت نہ ہو بلکہ مطلوب ہو جیسے لوگوں کی ملامت کے خوف سے ڈاڑھی رکھنے کی ہمت نہ ہونا۔

حیاءِ شرعی کی تعریف:- بندۂ ناچیز (رفیع) عرض کرتا ہے کہ اس کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیاءِ شرعی کی تعریف یہ کی جائے کہ جو عمل شرعاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا بہ سبب خوفِ ملامت عنداللہ کے، اگر چہ وہ عمل عرفاً قابلِ ملامت نہ ہو، مثلاً مغربی معاشرے میں ڈاڑھی منڈوانے کی ہمت نہ ہونا۔ (رفیع) حیاءِ شرعی کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ: "خُلُق يبعث الانسان على اجتناب القبيح"[4] یعنی وہ خُلُق جو انسان کو قبیحِ شرعی کے ارتکاب سے بچنے پر آمادہ کرے۔ لیکن یہ تعریف تقویٰ پر بھی صادق آتی ہے لہٰذا یہ تعریف مانع نہیں ہے۔

حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ نے حیاء کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور اپنی کوتاہیوں کے استحضار سے قلب میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ "حیاء" ہے۔ جب یہ حیاء پیدا ہوتی ہے تو آدمی اپنے گناہوں پر استغفار اور توبہ کرتا ہے اور آئندہ گناہوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔

حیاءِ شرعی کے بارے میں ایک شاعر نے خوب کہا ہے، نعت کا شعر ہے کہ:

"اُن کی سنت پہ چل کر نہ شرماؤں میں
اے خدا مجھ کو ایسی حیاء چاہیے"

۱۵۳-" حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ (الى قوله)عَنْ سَالِمٍ ،عَنْ أَبِيْهِ

(۱) البقرة آیت:۲۸۶۔

(۲) عمدة القاری ج:۱ ص:۱۲۹ والمفهم ج:۱ ص:۲۱۸۔

(۳) لسان العرب ج:۳ ص:۴۲۹ وفتح الملهم ج:۱ ص:۶۱۲۔

(۴) فتح الباری ج:۱ ص:۵۲ وشرح السیوطی علی سنن النسائی ج:۸ ص:۱۱۱، وسبل السلام ج:۴ ص:۲۰۶ وفتح الملهم ج:۱ ص:۶۱۲۔

"سَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ. فَقَالَ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيْمَانِ." (ص:٤٧ سطر:٦،٧)

قوله: "يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ" (ص:٤٧ سطر:٧)

فی سبب کے معنی میں ہے، یعنی وہ اپنے بھائی کو حیاء کی وجہ سے نصیحت کر رہا تھا کہ اتنی زیادہ حیاء نہ کرو کہ جس سے تمہارے اپنے بعض حقوق بھی تلف ہو جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی کہ حیاء تو ایمان میں سے ہے، لہٰذا حیاء سے منع نہ کرو۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تنبیہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کو تم نے حیاء سمجھا ہے وہ حیاء نہیں، یعنی حیاءِ شرعی نہیں (بلکہ حیاءِ عرفی یا لغوی یا طبعی ہے)، اور حیاءِ شرعی تو ایمان کا شعبہ ہے اور مطلوب ہے اس سے منع نہیں کرنا چاہیے۔

١٥٥- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الٰی قوله)... عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: اَلْحَيَاءُ لَا يَأْتِيْ إِلَّا بِخَيْرٍ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّهُ مَكْتُوْبٌ فِي الْحِكْمَةِ أَنَّ مِنْهُ وَقَارًا وَمِنْهُ سَكِيْنَةً. فَقَالَ عِمْرَانُ: أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُحَدِّثُنِيْ عَنْ صُحُفِكَ." (ص:٤٨ سطر:١ تا ٣)

قوله: "فِي الْحِكْمَةِ" (ص:٤٨ سطر:٣)

یعنی فلسفہ کی کتابوں میں یہ بات لکھی ہے کہ حیاء سے وقار پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جب حیاء ہوتی ہے تو آدمی دوسروں کی توقیر کرتا ہے، جب یہ دوسروں کی توقیر کرتا ہے تو دوسرے اس کی توقیر کرتے ہیں، جس سے آدمی میں وقار پیدا ہوتا ہے۔

قوله: "وَمِنْهُ سَكِيْنَةً" (ص:٤٨ سطر:٣)

"سکینۃ" ایسی حرکات سے رُکنا جو مروّت کے لائق نہیں، حیاء اُن سے اجتناب کا سبب بنتی ہے۔[1] بُشیر کی اس بات سے حدیث کی تائید ہوتی ہے، لیکن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و ادب کا تقاضا یہ نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تائید فلسفہ کی کتابوں سے کی جائے، کیونکہ احادیث فلسفہ

(١) فتح الملہم ج:١ ص:٦١٨۔

کی تائید کی محتاج نہیں۔ ہاں! اگر اس کے برعکس ہوتا یعنی فلسفہ کی تائید احادیث سے ہوتی تو پھر مضائقہ نہیں تھا، کیونکہ فلسفہ محتاج ہے نہ کہ احادیث۔

اگلی حدیث میں ناراضگی کی دوسری وجہ بھی آرہی ہے اور بڑی وجہ وہی ہے۔

حضرت عمرانؓ کے اس فعل سے ایک ادب معلوم ہوا کہ کسی اُستاذ یا بزرگ کے سامنے کسی دوسرے اُستاذ یا شیخ کی بات نقل نہ کرنی چاہئے کہ حضرت آپ صحیح فرمارہے ہیں، اس لئے کہ ہمارے فلاں اُستاذ یا شیخ نے بھی اسی طرح کہا تھا، اس سے دِل شکنی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اُستاذ یا شیخ سمجھیں گے کہ اُس نے میری بات کو کافی نہیں سمجھا۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الحیاء لا یاتی الا بخیر" لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبہ یہ حیاء اعمالِ صالحہ کرنے سے رُکاوٹ بن جاتی ہے، مثلاً بعض لوگوں کو ڈاڑھی رکھنے میں شرم محسوس ہوتی ہے، اسی طرح کسی کو دعوت الی الخیر دیتے ہوئے یا وعظ و تقریر کرتے ہوئے رُکاوٹ، ہچکچاہٹ اور شرم آتی ہے، تو بظاہر یہ حیاء خیر کے بجائے شر لائی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حیاء صرف خیر لانے کا ذریعہ نہیں بنتی بلکہ بعض مرتبہ شر بھی لاتی ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ جو حیاء خیر ہی لاتی ہے اُس سے مراد حیاءِ شرعی ہے، نہ کہ عرفی وطبعی[1]، اور حیاء کی جو مثال آپ نے دی ہے وہ حیاءِ شرعی نہیں، بلکہ عرفی وطبعی ہے۔

۱۵۶ - "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ، قَالَ نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ (وَهُوَ ابْنُ سُوَيْدٍ) أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ حَدَّثَ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ فِي رَهْطٍ مِنَّا، وَفِينَا بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ، فَحَدَّثَنَا عِمْرَانُ يَوْمَئِذٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ. قَالَ: أَوْ قَالَ: الْحَيَاءُ كُلُّهُ خَيْرٌ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّا لَنَجِدُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَوِ الْحِكْمَةِ أَنَّ مِنْهُ سَكِينَةً وَوَقَارًا لِلَّهِ، وَمِنْهُ ضَعْفٌ. قَالَ: فَغَضِبَ عِمْرَانُ حَتَّى احْمَرَّتَا عَيْنَاهُ. وَقَالَ: أَلَا أُرَانِي أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُعَارِضُ فِيهِ. قَالَ: فَأَعَادَ عِمْرَانُ الْحَدِيثَ. قَالَ: فَأَعَادَ بُشَيْرٌ، فَغَضِبَ عِمْرَانُ. قَالَ فَمَا زِلْنَا نَقُولُ فِيهِ: إِنَّهُ مِنَّا يَا أَبَا نُجَيْدٍ إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ." (ص:۴۸، سطر:۳-۲)

(۱) مکمل اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۳۲۔

قولہ: "رَهْطٍ" (ص:۴۸ سطر:۳)

وہ جماعت جو دس سے کم ہو، اور ان میں کوئی عورت نہ ہو، سب کے سب مرد ہوں۔[1]

قولہ: "وَمِنْهُ ضَعْفٌ" (ص:۴۸ سطر:۳)

اور ضعف ظاہری اعتبار سے نقص ہے، حالانکہ حدیث میں ہے کہ حیاء کُل کی کُل خیر ہے۔[2] حضرت عمران بن حصینؓ کے ناراض ہونے کی یہ دوسری وجہ تھی، کیونکہ بشیر کی نیت اگرچہ غلط نہ ہو کیونکہ شرعاً قابلِ ملامت عمل کرنے سے ہمت کا ٹوٹ جانا حیاء ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک نقص ہے مگر یہ نقص محمود ہے مذموم نہیں، لہٰذا بُشیر کی بات نفس الامر میں تو غلط نہ تھی لیکن بات کا انداز ادب کے خلاف تھا، جو حدیث سے معارضہ کا تأثر دے رہا تھا۔

• حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی اِس تنبیہ سے معلوم ہوا کہ حدیث کے متعلق اِس طرح بات کرنا بھی کہ ظاہراً معارضہ محسوس ہو، ادب کے خلاف ہے۔

سوال:- حیاء کس طرح پیدا ہوتی ہے؟

جواب:- کچھ لوگوں میں حیاء جبلّی و خلقی یعنی پیدائشی ہوتی ہے، اُس وقت تو صرف حیاء کا اِمالہ کیا جائے گا کہ حیاءِ لغوی کو حیاءِ شرعی کی طرف منتقل کردیا جائے گا، یعنی اُس کے استعمال کا رُخ بدل دیا جائے گا، اور یہ اِمالہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت و تربیت میں رہنے سے ہوگا۔ بعض لوگوں میں حیاء جبلّی (طبعی) نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے، اُن کو زیادہ مجاہدہ کرنا ہوگا، ایک حیاء پیدا کرنے کا، اور دوسرا حیاء کے اِمالہ کا، اور یہ مجاہدہ بزرگوں کی صحبت میں رہ کر ہی ہوگا۔

قولہ: "اِحْمَرَّتَا عَيْنَاهُ" (ص:۴۸ سطر:۵)

فاعل جب اسمِ ظاہر ہو تو فعل کا صیغہ واحد ہوتا ہے، خواہ فاعل مفرد ہو، تثنیہ ہو یا جمع ہو، لیکن یہاں "اِحْمَرَّتَا" فعل تثنیہ ہے جو اِس قاعدۂ مشہورہ کے خلاف ہے، مگر لغتِ قلیلہ کے مطابق "اَكَلُونِي الْبَرَاغِيثُ"[3] کے قبیل سے ہے اور جائز ہے۔

---

(۱) مشارق الانوار ج:۱ ص:۲۷۵۔

(۲) لہٰذا حدیث اور حکماء کے اِس قول کے درمیان معارضہ پایا گیا، اور حدیث کے معارضہ میں حکماء کی بات پیش کرنا خلافِ ادب ہے۔

(۳) اسی طرح قرآن مجید کی آیت: "وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا..." (الانبیاء:۳) بھی اسی قبیل سے ہے، (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: اعراب القرآن ج:۱۷ ص:۲۸۳)۔

باب جامع أوصاف الإسلام

۱۵۸ – "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... ح وَحَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُوْ أُسَامَةَ، كُلُّهُم عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الثَّقَفِيِّ، قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قُلْ لِيْ فِي الْإِسْلَامِ قَوْلاً لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ (وَفِيْ حَدِيْثِ أَبِيْ أُسَامَةَ غَيْرَكَ) قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللّٰهِ ثُمَّ اسْتَقِمْ."

(ص:۴۸ سطر:۷، ۸)

قوله: "قُلْ آمَنْتُ بِاللّٰهِ" (ص:۴۸ سطر:۸) زبان سے ایمان بالقلب کا اقرار کرو۔

قوله: "ثُمَّ اسْتَقِمْ" (ص:۴۸ سطر:۸)

استقامت یہ ضد ہے "ٹیڑھے پن" کی، یعنی سیدھے رہو، یعنی اوامر و نواہی کی پوری پوری پابندی کرو، ظاہری اور باطنی گناہوں سے بچو، ہر ایک کے حقوق ادا کرو، حقوق العباد بھی اور حقوق اللہ بھی، چنانچہ مقامِ استقامت دین کا اعلیٰ ترین مقام ہے، لیکن یہ مقام مشکل ترین بھی ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا: "شَيَّبَتْنِيْ هُوْدٌ"[1] مجھے سورۂ ہود نے بوڑھا کردیا۔ کیونکہ اس سورۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ: "فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ"۔[2] اسی مشکل کی وجہ سے سورۂ فاتحہ میں یہ دعا لائی گئی کہ: "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" جو نماز کی ہر رکعت میں پڑھی جاتی ہے۔

علمائے کرام نے فرمایا کہ صراطِ مستقیم پلِ صراط کا نمونہ ہے، جو صراطِ مستقیم پر ٹھیک طریقے سے گزر گئے وہ پلِ صراط پر بھی آسانی سے گزر جائیں گے۔ صوفیاء کرام کا مقولہ ہے کہ: "الاستقامة فوق الف كرامة" دلیل یہ ہے کہ کرامت ولی کا فعل نہیں ہوتا اور اُس کے اپنے اختیار میں نہیں ہوتی، بلکہ محض من جانب اللہ ہوتی ہے، چنانچہ کرامت کے ظہور سے نہ اللہ کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے، نہ درجات میں، نہ ثواب میں، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک انعام ہے، بخلاف استقامت کے کہ آدمی جتنا استقامت میں بڑھے گا اتنا ہی قرب بڑھتا جائے

---

(۱) سنن سعید بن منصور ج:۵ ص:۳۷۰، رقم الحدیث: ۱۱۰۹ ومسند أبی یعلی ج:۲ ص:۱۸۴، رقم الحدیث: ۸۸۰ وسنن الترمذی، باب ومن سورة الواقعة، رقم الحدیث: ۳۲۹۷۔

(۲) هود آیت:۱۱۲۔

گا۔ استقامت مطلوب ہے، کرامت مطلوب نہیں۔ بعض لوگ اولیاء میں کرامت ڈھونڈتے ہیں بجائے استقامت کے، یہ معیار صحیح نہیں، معیارِ ولایت اتباعِ سنت ہے اور سنت ہی صراطِ مستقیم ہے، اور سنت کا کامل اتباع استقامت ہے، اسی کی کوشش کرنی چاہئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو استقامت نصیب فرمائے، آمین۔

باب تفاضل الإسلام وأيّ أموره أفضل

۱۵۹ - "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلٰى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ." (ص:۳۸ سطر:۹،۱۰)

قوله: "أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟" (ص:۳۸ سطر:۱۰)

اسلام کے دو معنی اصطلاحی ہیں، ۱- اعمالِ ظاہرہ، جیسا کہ کتاب کے شروع میں حدیثِ جبریل میں بیان فرمایا گیا۔ ۲- پورا دینِ اسلام۔

اِس دوسرے معنی میں پورا دین داخل ہے خواہ عقائد ہوں یا اعمالِ ظاہرہ ہوں یا باطنہ، جیسا کہ قرآنِ کریم میں ہے: "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ"[۱]، "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ"[۲]، "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا"[۳]

أي الإسلام خير؟ کا مطلب یہ ہے کہ: أي أعمال الإسلام خير؟ یعنی دینِ اسلام کے اعمال میں سے کون سا عمل بہتر ہے؟

قوله: "تُطْعِمُ الطَّعَامَ" (ص:۳۸ سطر:۱۰)

یہاں "أنْ" مقدر ہے: أي أنْ تُطْعِمَ (كما في حاشية البخاري ج:۱ ص:۶) اِطعام میں یہاں اِطلاق ہے یعنی خواہ امیر کو ہو یا غریب کو، رشتہ دار کو ہو یا اجنبی کو، خواہ بلا کر کھلایا جائے یا اس کے گھر بھیج دیا جائے، سب کو شامل ہے۔

وقوله: "وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلٰى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ" (ص:۳۸ سطر:۱۰)

---

(۱) آل عمران آیت:۸۵۔ (۲) آل عمران آیت:۱۹۔
(۳) المائدة آیت:۳۔

آج کل یہ ہوگیا ہے کہ صرف جان پہچان کے لوگوں کو سلام کرتے ہیں، اجنبی مسلمان کو سلام نہیں کرتے، یہ علاماتِ قیامت میں سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قربِ قیامت میں سلام صرف معرفت میں منحصر ہوجائے گا۔[1]

ابتداء بالسلام سنتِ مؤکدہ ہے، اور ردّ السلام یعنی سلام کا جواب دینا واجب ہے۔ جن بزرگوں کے ہم نام لیوا ہیں ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اُن میں احیاءِ سنت کی دُھن تھی، شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ کی ایک خاص بات یہ مشہور تھی کہ ابتداء بالسلام کا غیر معمولی اہتمام فرماتے تھے، طلبہ بارہا کوشش کرتے تھے کہ وہ اُستاذ کو ابتداء بالسلام کریں، مگر حضرت ابتداء بالسلام کے ایسے عادی تھے کہ طلبہ کو اس کا موقع نہ ملتا تھا۔ ان بزرگوں میں "وَسَارِعُوٓا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ لا اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝"[2] کا جذبہ تھا۔ دوسری حدیث میں ہے (جو آگے صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آئے گی) کہ: "أفشوا السلام بينكم"، سلام کو آپس میں ظاہر کرو اور پھیلاؤ، چنانچہ اسلامی آداب میں یہاں تک ہے کہ اگر دو آدمی باتیں کرتے ہوئے جارہے ہوں، درمیان میں درخت وغیرہ آگیا، اگرچہ ایک لمحہ کے لئے آڑ ہوگئی لیکن جب وہ آڑ ختم ہوجائے تو پھر سلام کریں۔

فائدہ:- امامِ مسلمؒ پہلے "شُعَبُ الایمان" کے متعلق حدیث لائے، اب وہ احادیث لارہے ہیں جن میں ایسے اعمال کا بیان ہے جن کو قرآنِ کریم یا احادیث میں ایمان کہا گیا ہے، یا "من الایمان" کہا گیا ہے، یا ایمان کا تقاضا قرار دیا گیا ہے، یا ایمان پر متفرع کیا گیا ہے، بظاہر امام مسلمؒ اس طرح یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ اعمال بھی شعب الایمان میں سے ہیں۔

۱۶۰ - "وَحَدَّثَنِيْ اَبُو الطَّاهِرِ ... (الىٰ قوله)... عَنْ اَبِي الْخَيْرِ، اَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ يَقُوْلُ: اِنَّ رَجُلاً سَاَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَيُّ الْمُسْلِمِيْنَ خَيْرٌ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ."

(ص:۴۸ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ" (ص:۴۸ سطر:۱۲)

---

(۱) مسند أحمد بن حنبل ج:۲ ص:۹،۱۰۷، ومعجم الكبير للطبراني ج:۹ ص:۳۴۳، رقم الحديث: ۹۴۹۱۔

(۲) آل عمران آیت:۱۳۳۔

یہ اسلامی معاشرت کا اصل الاصول ہے۔ عرض کر چکا ہوں کہ دین کے پانچ بڑے بڑے اہم حصے ہیں جن میں ایک معاشرت ہے، اور معاشرت کا اصل الاصول یہ حدیث ہے۔ معاشرت کے محرمات ہوں یا فرائض و واجبات، مستحبات ہوں یا مکروہات، اُن سب کا لُبِ لباب "من سلم المسلمون .... الخ" ہے کہ ناحق کسی کو تکلیف نہ پہنچے، ادب کا حاصل بھی یہ ہے کہ ہمارے کسی عمل سے دوسروں کو ناحق طور پر ادنیٰ تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے، خواہ وہ اپنے سے چھوٹے ہوں یا بڑے، ہر ایک کا ادب لازم ہے، اور وہ یہی ہے کہ ہم سے ان کو ناحق تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے۔

سوال:- یہاں "المسلمون" کا لفظ ہے، کیا کافروں کو تکلیف پہنچانا جائز ہے؟

جواب:- اگر کافر ذِمّی ہو یا مُستأمن یا مُعاہد ہو تو اس کو بھی ناحق تکلیف پہنچانا جائز نہیں، غیر مسلموں کے حق میں یہ عدمِ جواز شریعت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔[1]

یاد رہے کہ باپ بیٹے کو، استاذ شاگرد کو تادیباً ڈانٹتا ہے، یہ ایذاءِ محرّم میں داخل نہیں، کیونکہ یہ ناحق نہیں بلکہ خیرخواہی ہے، جیسے طبیب مریض کو آپریشن وغیرہ سے تکلیف تو پہنچاتا ہے، مگر وہ خیرخواہی میں شامل ہے۔ یہی تفصیل حدود و قصاص وغیرہ میں بھی ہے۔[2]

"من لسانه ویده" میں لسان کو ید پر مقدم فرمایا، اس لئے[3] کہ زبان سے تکلیف پہنچانا آسان بھی ہے اَعم بھی، کہ اس کے ذریعے اپنے سے طاقتور آدمی کو بھی تکلیف پہنچائی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے اس کو تکلیف دینا مشکل ہے۔ اسی طرح زبان سے دور دراز کے لوگوں کو حتیٰ کہ مُردوں کو بھی تکلیف دی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے نہیں پہنچائی جاسکتی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زبان سے پہنچائی ہوئی تکلیف ہاتھ کی تکلیف سے زیادہ اَلمناک ہوتی ہے، کما قال الشاعر:-

جراحات السنان لها الالتئام
ولا یلتام ما جرح اللسان

ویده:- زبان کے بعد بقیہ اعضاء کے بجائے صرف ید کا ذکر فرمایا گیا، اس لئے کہ زبان کے بعد اکثر ایذاء رسانیاں ہاتھ سے ہوتی ہیں، یا اس لئے کہ محاورے میں عمل کی نسبت

---

(۱) فتح الملہم ج: ۱ ص: ۲۳۹، ذکر المسلمین ههنا خرج مخرج الغالب۔
(۲) عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۳۳۔
(۳) عمدة القاری ج: ۱ ص: ۱۳۴۔

ہاتھ کی طرف کی جاتی ہے، اگرچہ وہ کسی اور عضو سے انجام دیا گیا ہو، کما قال اللہ تعالیٰ: "یَوْمَ یَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ یَدَاهُ"[1] خلاصہ یہ کہ ایذاء رسانی خواہ ہاتھ سے ہو یا کسی اور عضو سے، دونوں حرام ہیں۔

سوال:- اس حدیث میں "مسلمانوں کو اپنے ہاتھ اور زبان سے محفوظ رکھنے" کو افضل الاعمال قرار دیا گیا، اور اسی باب کی پہلی حدیث میں "اطعام الطعام" کو خیر الاعمال فرمایا گیا ہے، جبکہ صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آگے ص:۶۲ پر "باب بیان کون الایمان باللہ افضل الاعمال" کے تحت ایک حدیث میں ایمان کو، اور دوسری حدیث میں الصلٰوۃ لوقتھا کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر اس میں تعارض نظر آتا ہے۔

جواب:- احادیث میں جہاں کسی عمل کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے وہاں مراد یہ ہے کہ وہ "من افضل الأعمال" ہے، یعنی اُن سے مراد "صفِ اوّل" کے اعمال ہیں، لہٰذا اُن میں تعدد ہوسکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احادیث کے اِس اختلاف کی متعدد وجوہ ہوسکتی ہیں:-

۱- کبھی یہ اختلاف سائلین کے مختلف حالات کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ کسی کے حق میں فلاں عمل افضل ہے، دوسرے کے حق میں کوئی دوسرا عمل افضل ہے۔

۲- کبھی یہ اختلاف وقت کے تقاضوں کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ ایک وقت میں ایک عمل افضل ہے، دوسرے وقت میں دوسرا عمل۔

۳- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں[2] کہ: یہ اختلاف حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، مثلاً اِطعام الطعام اس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ یہ عمل باہمی محبت بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور تمام اَدیان و مذاہب میں پسندیدہ اور مرغوب ہے، اور الصلٰوۃ لوقتھا اِس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ اس میں بندے کی شانِ عبدیت سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح دیگر اعمال کی افضلیت مِن وجہ دون وجہ ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ کے اس ارشاد کی پوری تفصیل آگے درسِ مسلم ہی میں "باب بیان

---

(۱) النبا آیت:۴۰۔

(۲) المفهم ج:۱ ص:۲۲۲ وعمدة القاري ج:۱ ص:۱۳۹ ومكمل اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۱۳۷ وفتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۳۔

کون الایمان باللہ افضل الاعمال" میں حدیث "ایّ العمل افضل" کے تحت آئے گی۔

۱۶۲ - "حَدَّثَنِي سَعِيْدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ الْأُمَوِيُّ .. (الٰی قوله)... عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ." (ص:۴۸ سطر:۱۴،۱۳)

قوله: "أَيُّ الْإِسْلَامِ" (ص:۴۸ سطر:۱۴) ای أیّ أعمال الاسلام۔

قوله: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ .... الخ" یہاں مَنْ سے پہلے مضاف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے: "عَمَلُ مَنْ سلم .... الخ" ناچیز عرض کرتا ہے کہ اس عمل کو اس حیثیت سے أفضل الاعمال کہا گیا ہوگا کہ جن اعمال کے ذریعہ معاشرے میں امن و امان قائم کرنے کی کوشش کی جائے یہ اُن میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ مؤثر ہے۔

باب بیان خصال من اتصف بهنّ وجد حلاوة الایمان

۱۶۳ - "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ .. (الٰی قوله) ...عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْإِيْمَانِ: مَنْ كَانَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلّٰهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُوْدَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللّٰهُ مِنْهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ." (ص:۴۹ سطر:۱،۲)

قوله: "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ" (ص:۴۹ سطر:۱)

یہاں "ثلٰث" مبتدأ ہے اور آگے کا جملہ اس کی خبر، اور ثلاث اگر چہ نکرہ ہے مگر اس کا مبتدأ ہونا اس لئے جائز ہے کہ اس کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور تقدیر عبارت "ثلاث خصال" ہے۔ (کذا فی فتح الباری. رفیع)۔[1]

ای ثلٰث خصال یعنی جس کے اندر یہ تین صفات ہوں اس کو ایمان کی لذت نصیب ہوگی۔

قوله: "حَلَاوَةَ الْإِيْمَانِ" (ص:۴۹ سطر:۲)

---

(۱) فتح الباری، کتاب الایمان، باب حلاوة الایمان ج:۱ ص:۳۵۔

یعنی ''ایمان کی لذت'' اس سے مراد یہ ہے کہ طاعات میں اگرچہ مشقت ہو مگر ان میں لذت آنے لگتی ہے، جیسے جہاد، تبلیغ، تقویٰ، علم دین کی تعلیم و تعلّم اور دین کے کاموں میں محنت کہ ان میں مجاہدے ہیں مگر پھر بھی محبوب ہو جاتے ہیں۔[1]

قولہ: ''وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلّٰهِ'' (ص:۴۹ سطر:۳)

آج کل محبت کا معیار کیا ہوتا ہے؟ وطن یا پارٹی، قوم، قبیلہ۔ وہ حق پر ہو یا باطل پر، بس اسی کا ساتھ دیا جاتا ہے، خواہ اُس میں ظلم کی حمایت ہو رہی ہو، اسی کا نام عصبیت ہے، یہ جاہلانہ اور مشرکانہ رسم ہے، دین کی تعلیم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دوست ہمارا دوست ہے، اور اللہ کا دشمن ہمارا دشمن۔

سوال:- محبتِ طبعی تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان مکلف نہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں اگر محبتِ طبعیہ مراد ہو جیسا کہ احقر کا رُجحان ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ محبتِ طبعی اگرچہ غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اس لئے اس کا مکلف ہونا خلافِ قانونِ شریعت نہیں۔ آدمی بیوی، ماں باپ سب سے طبعاً محبت کرتا ہے، لیکن اگر نیت اللہ کے لئے کر لی جائے اور اس محبت کو شرعی احکام کے تابع کر لیا جائے تو یہی عبادت بن جاتی ہے۔ شاگرد اور اُستاذ کے درمیان، اسی طرح مرید اور شیخ کے درمیان جو محبت ہوتی ہے یہ بھی ''حبّ للّٰہ'' ہے۔

قولہ: ''وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُوْدَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللّٰهُ مِنْهُ'' (ص:۴۹ سطر:۳)

دلالۃ النص کے طور پر اس میں وہ شخص بھی داخل ہے جو ابتداء ہی سے مسلمان ہو۔[2]

۱٦٤ - ''حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الٰی قولہ) ... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (ص:۴۹ سطر:۳،۲)

---

(۱) فی اکمال اکمال المعلم (ج:۱ ص:۱۳۳): ''عن الجنید: أھل اللیل فی لیلھم ألذّ من أھل اللھو فی لھوھم، وعن ابن أدھم: واللہ! انا لفی لذّۃ لو علمھا الملوک لجادلونا علیھا بالسیوف.''

(۲) فی مکمل اکمال اکمال المعلم (ج:۱ ص:۱۳۵): ''والمراد بالعودۃ فی الکفر مطلق الصیرورۃ والتلبس تقدّم اتصافہٗ بہ أم لا.'' وفی فتح الباری (ج:۱ ص:۶۲): ''والانقاذ أعم من ان یکون بالعصمۃ منہ ابتداءً بان یولد علی الاسلام ویستمر او بالاخراج من کلمۃ الکفر الی نورِ الایمان کما وقع لکثیر من الصحابۃ.''

قوله: "طَعْمَ الإِيْمَانِ" (ص:۴۹ سطر:۳)

ایمان کا مزہ، یعنی طاعات میں لذت آنے لگتی ہے اور گناہوں سے وحشت ہونے لگتی ہے۔

باب وجوب محبة رسول الله ﷺ ..... الخ

۱۶۶ – "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيْلُ بْنُ عُلَيَّةَ ح وَحَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ، قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَارِثِ، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ الْعَزِيْزِ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ (وَفِيْ حَدِيْثِ عَبْدِ الْوَارِثِ الرَّجُلُ) حَتّٰى أَكُوْنَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ."

(ص:۴۹ سطر:۵،۶)

قوله: "لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ ..... حَتّٰى أَكُوْنَ أَحَبَّ إِلَيْهِ" (ص:۴۹ سطر:۶)

حاصل یہ ہے کہ تمام انسانوں کی محبت سے بڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ہو، یہ تو طے شدہ ہے کہ یہاں حُبِّ اختیاری مراد ہے، غیر اختیاری مراد نہیں، کیونکہ اس کا انسان مکلف نہیں، لیکن حُبِّ اختیاری سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- اس سے مراد اعتقادِ اعظمیت ہے، یعنی یہ اعتقاد کہ سب سے اعظم ذات مخلوق میں حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے، اس درجہ کا اعتقاد تو نفسِ ایمان کے لئے شرط ہے، جو شخص حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اعتقادِ اعظمیت نہیں رکھتا وہ سرے سے مؤمن ہی نہیں، کیونکہ ایسا اعتقاد "ما عُلِمَ من الدّین ضرورۃً" میں سے ہے اور اس صورت میں "لا یؤمن" میں نفی جنسِ ایمان کی ہوگی۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ حُب سے مراد میلِ القلب ہو، یعنی حُبِّ طبعی مراد ہو، اس صورت میں "لا یؤمن" میں نفی کمالِ ایمان کی ہوگی۔

اس دوسرے احتمال پر وہی سوال ہوتا ہے کہ حُبِّ طبعی تو غیر اختیاری ہے، پھر اس پر کمالِ ایمان کیوں موقوف ہوا؟

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ اگرچہ حُبِّ طبعی غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اور وہ اسباب ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال، آپ کے جمال اور آپ کے نوال کا استحضار، آپ کی شفقت علی الامت کا، اور آپ کے اُمت پر احسانات کا، اور آپ کی

شفاعت لاُمت کا استحضار، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا مطالعہ اور عشقِ رسول رکھنے والوں کی صحبت کو اختیار کرنا، یہ سب اُمورِ اختیاری ہیں، ان سے حُبِّ طبعی پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ محبتِ رسول "احسان" میں سے ہے اور شعبِ ایمان میں سے ہے، اور یہ تمام احادیث مرجئۃ کے مذہب کی تردید کر رہی ہیں کہ ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ باطنی اعمال و اخلاق بھی حاصل نہ ہوں۔

سوال:- بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قصہ مذکور ہے کہ اُنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "لأنت یا رسول اللّٰہ احبّ الیّ من کلّ شیءٍ الّا من نفسی" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا؛ والذی نفسی بیدہ حتّٰی أکون أحبُّ الیک من نفسک" تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: "فانک الاٰن واللّٰہ أحبُّ الیّ من نفسی" تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "الاٰن یا عمر"[1] تو یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اِس درجہ کی محبتِ عقلی حاصل نہ تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ذات پر ترجیح دیتے، حالانکہ محبتِ عقلی کا یہ درجہ تو شرطِ ایمان ہے، اس کے بغیر تو آدمی مؤمن ہی نہیں ہوتا۔

اس کے دو جواب زیادہ راجح ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ اوّلاً یہ سمجھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محبتِ طبعی مراد لے رہے ہیں، تو "الّا من نفسی" کا استثناء کیا، لیکن پھر تنبّہ ہونے پر سمجھ گئے کہ یہاں محبتِ اختیاری مراد ہے، تو پھر فرمایا: "فانک الاٰن واللّٰہ احبّ الیّ من نفسی"۔[2]

۲- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متنبہ فرمایا تو اللہ ربّ العزت نے محبتِ طبعی کو اس درجہ میں پیدا فرما دیا جو کمالِ ایمان کے لئے مطلوب تھی۔

باب الدلیل علٰی أنّ من خصال الإیمان .... الخ

۱۶۸-"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی .... (الٰی قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

(۱) صحیح البخاری، کتاب الأیمان والنذور، باب کیف کان یمین النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، رقم الحدیث: ۶۶۳۲۔

(۲) بوادر النوادر ص:۱۰۲۔

مَالِكٍ ،عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ (أَوْ قَالَ: لِجَارِهِ) مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.“ (ص:۵۰ سطر:۲،۱)

قولہ: ”حَتّٰى يُحِبَّ لِأَخِيهِ“ (ص:۵۰ سطر:۲،۱)

اخ سے مراد اخِ دینی ہے، اور بعض روایات میں ”من الخیر“ کا لفظ آیا ہے، اور یہاں بظاہر ”لا یؤمن“ میں کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے۔

باب بيان تحريم ايذاء الجار

۱۷۰ – ” حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ......(الٰی قولہ)......عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؛ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ.“

(ص:۵۰ سطر:۴،۳)

قولہ: ”بَوَائِقَهُ“ (ص:۵۰ سطر:۴)

بَوَائِق جمع ہے بائقۃ کی، شدید تکلیف کو کہتے ہیں[1]، اس سے معلوم ہوا کہ پڑوسی کو شدید ایذاء رسانی دخولِ جنت سے مانع ہے۔

صرف نوافل سے آدمی ولی نہیں بنتا، بلکہ بڑی بڑی چیزوں کے ساتھ ان چھوٹی چھوٹی چیزوں کا بھی اہتمام رکھنے سے اور زندگی کے تمام شعبوں کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے سے ولی بنتا ہے۔

باب الحث علٰى اكرام الجار والضيف ولزوم السكوت .... الخ

۱۷۱ –” حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى.. (الٰی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ،عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ ،وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ ،وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ.“ (ص:۵۰ سطر:۳ تا ۴)

قولہ: ”فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ“ (ص:۵۰ سطر:۵)

(۱) الغريب للخطابي ج:۳ ص:۷۱ والنهاية لابن الأثير ج:۱ ص:۱۶۲، مادة: بوق.

یعنی جس بات میں دینی و دنیوی فائدہ نہ ہو، اس سے اجتناب کیا جائے۔

قولہ: "فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ" (ص:۵۰ سطر:۲)

بخاری شریف میں ہے کہ ضیافت تین دن تک ہے،[1] وفیہ: "وجائزۃ یوم ولیلۃ" اور "جائزۃ" کی تفسیر میں دو اقوال ہیں:-

۱- پہلے ایک دن رات کے کھانے میں تکلف کرنا، یہ "جائزۃ" ہے (باقی دنوں میں جو کچھ حاضر ہے، وہ پیش کر دینا کافی ہے)۔

۲- جب مہمان جانے لگے تو اُسے ایک دن رات کا توشہ دینا۔[2]

۱۷۲- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِيْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ." (ص:۵۰ سطر:۲ تا ۸)

قولہ: "فَلاَ يُؤْذِيْ جَارَهُ" (ص:۵۰ سطر:۷)

یہ جملہ نافیہ ہے، مگر یہاں نفی بمعنی نہی ہے کہ وہ شخص پڑوسی کو نقصان نہ پہنچائے۔[3]

قولہ: "فَلْيَقُلْ خَيْرًا" (ص:۵۰ سطر:۸)

اس میں فرض و واجب اور مستحب کلام داخل ہے، مباح کو ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ جس کلامِ مباح میں دین یا دنیا کا فائدہ نہ ہو اس سے بھی احتراز کرنا چاہئے، کیونکہ مآلِ کار وہ بھی مباح نہیں رہتا، بلکہ مکروہ یا ناجائز ہو جاتا ہے، کیونکہ فضول گفتگو کرنے سے اپنا اور دوسرے کا وقت ضائع ہوتا ہے اور اُسے تکلیف پہنچتی ہے، لہٰذا یہ بھی مآل کار شر ہے، خیر نہیں۔

قولہ: "أَوْ لِيَسْكُتْ" (ص:۵۰ سطر:۸)

اس عادت کو پیدا کرنے کے لئے بہت سے لوگوں کو بڑا مجاہدہ کرنا پڑتا ہے۔

صوفیائے کرام کے یہاں چار مجاہدے مشہور ہیں: ۱- قلتِ طعام، ۲- قلتِ منام، ۳- قلتِ کلام، ۴- قلتِ اختلاط مع الانام۔ اور اِن سب کا مقصد انسان کو لایعنی اُمور سے اور

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب اکرام الضیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ، رقم الحدیث: ۶۱۳۵۔

(۲) فتح الباری ج:۵ ص:۵۳۳۔

(۳) الحل المفہم ج:۱ ص:۳۲۔

گناہوں سے بچانا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من حسن إسلام المرء ترکُہُ ما لا یعنیہ۔"[1]

بعض لوگ کہتے ہیں کہ صوفیائے کرام کے مجاہدے بدعت ہیں، کیونکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تھے۔

جواب:- حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: دراصل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجاہدوں کی ضرورت کم ہوتی تھی، کیونکہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت میسر تھی اور پھر وہ جہاد میں بکثرت مشغول رہتے تھے اور جہاد کا مجاہدہ بہت سے مجاہدوں سے مستغنی کر دیتا ہے۔ کسی نے کہا کہ: حضرت! شریعت میں مطلوب قلّتِ کلام ہے لیکن صوفیائے کرام بعض اوقات اپنے بعض مریدوں کو کلامِ مباح سے بھی منع کر دیتے ہیں، حالانکہ شریعت میں مباح ممنوع نہیں ہے۔

جواب دیا کہ مجاہدے کا مقصود علاج ہے اور علاج میں عارضی طور پر مباح سے بھی منع کیا جاسکتا ہے، (ہاں! مجاہدے ہی کو اگر ذریعہ اور علاج کے بجائے مقصود قرار دے دیا جائے تو یہ بدعت ہوگا)۔

باب بیان کون النهي عن المنكر من الايمان الخ

۱۷۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكِيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى..... (الٰی قوله) ... عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ (وَهٰذَا حَدِيْثُ أَبِيْ بَكْرٍ)، قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيْدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ، مَرْوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ. فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ. فَقَالَ: قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ. فَقَالَ أَبُوْ سَعِيْدٍ: أَمَّا هٰذَا فَقَدْ قَضٰى مَا عَلَيْهِ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنْ رَأٰى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ۔" (ص:۵۰ سطر:۱۰، ۱۱ و ص:۵۱ سطر:۱،۲)

قوله: "قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيْدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ" (ص:۵۱ سطر:۱)

سنت یہ ہے کہ عید میں نماز پہلے اور خطبہ بعد میں ہو، لیکن مروان نے خطبہ نماز سے

(۱) جامع الترمذي، باب منه من باب من تكلم بكلمة يضحك به الناس، رقم الحديث: ۲۳۲۰۔

پہلے دینا شروع کردیا۔

یہ مروان بن الحکم ہیں، اور رجال البخاری میں سے ہیں، یعنی امام بخاریؒ نے مروان کی روایتیں اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہے[1]، ان کا تعلق بنواُمیہ سے تھا، یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے چچازاد بھائی بھی تھے اور داماد بھی، ولادت ہجرت کے دو یا چار سال بعد ہوئی۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث روایت کی ہیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ثابت نہیں، اور امام بخاری کا قول ہے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت بھی حاصل نہیں۔[2] البتہ حافظ ابنِ حجرؒ نے مقدمۃ فتح الباری میں فرمایا ہے کہ: "یقال: لہٗ رؤیۃ، وقال عروۃ ابن الزبیر: کان لا یُتّھم فی الحدیث وقد روی عنہ سھلٌ بن سعد الساعدی الصحابی اعتمادًا علی صدقہٖ (الی قولہٖ) وقد اعتمد مالک علی حدیثہٖ ورأیہٖ والباقون سوی مسلمؒ۔"[3] اور فتح الملہم میں ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل (گورنر) تھے۔[4]

کہا جاتا ہے کہ مروان بن الحکم نے خطبہ کو نماز سے شاید اس لئے مقدم کیا تھا کہ لوگ ان سے بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر خوش نہ تھے، اس لئے مروان کو خطرہ ہوا کہ اگر نماز کے بعد خطبہ دیا تو لوگ خطبہ نہ سنیں گے۔

بعض دوسری روایات میں یہ عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف، بعض میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اور بعض میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ انہوں نے خطبہ کو نماز پر مقدم کیا۔ لیکن محدثینِ کرام نے ان روایات کے بجائے مسلم کی حدیثِ باب کو راجح قرار دیا ہے، جس میں صراحت ہے کہ یہ کام سب سے پہلے مروان نے کیا تھا، اور فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صحابہ کرامؓ کی طرف یہ نسبت دُرست بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ

---

(۱) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الوکالۃ، باب اذا وھب شیئًا لو کیل الخ، حافظ ابنِ حجرؒ نے ھدی الساری مقدمۃ فتح الباری میں فرمایا ہے کہ صحیح بخاری میں مروان کی دو حدیثیں منقول ہیں۔ (ج:۲ ص:۱۹۳)

(۲) تہذیب التہذیب ج:۵ ص:۳۸۴۔

(۳) مقدمۃ فتح الباری ص:۴۴۳۔

(۴) فتح الملہم ج:۱ ص:۱۵۵، مروان بن الحکم کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: سیر اعلام النبلاء ج:۳ ص:۴۷۶ و تہذیب الکمال ج:۲۷ ص:۳۸۷۔

اس زمانہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کافی اضافہ ہو چکا تھا اور نومسلموں میں کچھ تساہل محسوس کیا گیا ہوگا، تمام مسلمانوں کو نمازِ عید میں شامل کرنے کے لئے ان حضرات نے احیاناً نماز پر خطبے کو مقدم فرمادیا ہوگا، مصلحۃ للمسلمین، جبکہ مروان بن الحکم نے یہ کام شاید اپنی مذکورہ بالا مصلحت سے کیا تھا، یا احیاناً تقدیم کرنے کے بجائے اسے معمول بنالیا تھا، اسی وجہ سے اس کے عمل پر نکیر کی گئی اور مذکورہ بالا خلفاء پر نکیر نہیں کی گئی، (کذا فی فتح الملہم)۔[1]

قولہ: "فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ" (ص:۵۱ سطر:۱) ای قام متوجهًا الیہ رجلٌ.

قولہ: "فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ" (ص:۵۱ سطر:۱)

ان صاحب نے صرف مسئلہ بیان کیا، نزاع اور جدال سے پرہیز کیا، اس سے یہ ادب معلوم ہوا کہ عالم کا بنیادی فریضہ نرمی اور خیرخواہی کے ساتھ مسئلہ بتلانا اور صحیح بات کی ترغیب دینا ہے، یعنی علماء کا فریضہ منکر کے مقابلے میں تغییر بالید نہیں بلکہ تغییر باللسان ہے، اور وہ بھی نرمی اور خیرخواہی کے ساتھ۔

قولہ: "قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ" (ص:۵۱ سطر:۱)

یہاں ھنالک ظرفِ زمان کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی متروک ہوگیا وہ عمل جو زمانۂ نبوی اور عہدِ صدیقی میں تھا، مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والا میں پہلا انسان نہیں بلکہ پہلے بھی ایسا کیا گیا ہے۔

قولہ: "أَمَّا هٰذَا" (ص:۵۱ سطر:۱) یعنی یہ شخص جس نے نکیر کی ہے۔

قولہ: "فَقَدْ قَضٰی مَا عَلَيْهِ" (ص:۵۱ سطر:۱) اُس نے اپنے اُوپر عائد ہونے والے فریضے (نہی عن المنکر) کو ادا کردیا۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے دو باتیں معلوم ہوئیں:۔

۱- جب ایک شخص سنت کے طریقے پر امر بالمعروف کرے اور اس کو دوسروں کی تائید کی ضرورت ہو تو اس کی تائید کرنی چاہئے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ یہاں "الصلوٰۃ قبلَ الخطبۃ" کا جملہ کہہ دینا ہی یعنی تغییر باللسان کرنا ہی کافی تھا، حالانکہ وہ اس کو پکڑ کر زبردستی مصلّی سے ہٹا سکتے تھے، لیکن یہ

(۱) ج:۱ ص:۱۵۵، وایضًا فی اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۳۔

اس لئے نہیں کیا کہ اس سے فتنہ برپا ہوجاتا، معلوم ہوا کہ اس وقت ان کا فریضہ تغییر باللسان کا تھا نہ کہ تغییر بالید کا۔

قولہ: "مَنْ رَّاٰی مِنْکُمْ" (ص:۵۱ سطر:۳)

یہ حدیث أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہے، جو دین کا قطبِ اعظم ہے، یہ ختم ہوجائے یعنی مداھنت سے کام لیا جائے تو دین درہم برہم ہوجائے، لیکن جتنا یہ اہم ہے اتنا ہی اس کی حدود وشرائط بھی اہم ہیں۔ ہمارے والد صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ: نماز کی بہت سی تفصیلات تو قرآنِ کریم میں نہیں ہیں، بلکہ احادیث میں ہیں، مثلاً تعدادِ رکعات وترتیبِ ارکان تک کو قرآن مجید میں نہیں بتایا گیا، لیکن حیرت ہوتی ہے یہ دیکھ کر کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے بارے میں بہت ساری تفصیلات قرآنِ کریم ہی میں بتلا دی گئی ہیں، صرف کلامِ رسول پر اکتفاء نہیں کیا گیا، وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے افراط وتفریط میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا کہ یا تو امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں اتنا غلو کریں گے کہ سنتِ انبیاء کے مطابق حکمت، خیرخواہی اور نرم کلامی کا اہتمام نہیں کریں گے سختی اور جذباتیت سے کام لیں گے، موقع محل کی رعایت نہیں کریں گے۔ یا مداھنت سے کام لے کر شیطانِ أخرس بنے بیٹھے رہیں گے۔ چنانچہ ہمارے زمانے میں یہ دونوں قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، کچھ لوگ امر بالمعروف میں اتنا غلو کرتے ہیں کہ انبیاء کرام کی سنت کو چھوڑ دیتے ہیں اور دعوت کے کام میں لگ کر بسا اوقات والدین اور بیوی بچوں کے حقوق بھی پامال کر دیتے ہیں، یا مخالفین پر اتنا تشدد کرتے ہیں کہ جھگڑے اور قتل وقتال تک نوبت پہنچ جاتی ہے، اور مخاطب ضد پر آجاتے ہیں، کچھ دوسرے لوگ شیطانِ أخرس بنے رہتے ہیں، یہ دونوں انتہائیں غلط ہیں اور دین کو کمزور کرنے کا ذریعہ ہیں۔ قرآنِ مجید میں انبیاء کرامؑ کے اپنی اپنی قوموں کو دعوتِ اسلام دینے کے لئے جو مکالے نقل کئے گئے ہیں، وہ اس کام میں سنتِ انبیاء علیہم السلام کی تشریح کے لئے کافی ہیں۔

دعوت الی اللہ اور امر بالمعروف والنہی عن المنکر کی اہمیت کا کچھ اندازہ ان آیاتِ قرآنیہ سے ہوسکتا ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[1]

نیز ارشاد ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[2]

(۱) آل عمران آیت:۱۰۴۔ (۲) آل عمران آیت:۱۱۰۔

نیز ارشاد ہے: "وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ"۔[1]

لیکن یاد رہے کہ امر بالمعروف کوئی لاٹھی نہیں ہے کہ دوسروں کے سر پر مار دو اور یہ فریضہ ادا ہوگیا، ایسا نہیں ہے۔ بلکہ قرآن مجید میں ہے: "اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ"۔[2]

نیز قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کی طرف دعوتِ اسلام کے لئے بھیجتے وقت ان کو تلقین فرمائی گئی کہ: "فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا..."۔[3]

حضرت والد صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ: ہم حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام سے بڑے مصلح نہیں، اور ہمارے مخاطب فرعون سے زیادہ گمراہ و سرکش نہیں، جب حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کے مقابلے میں سخت کلامی کی اجازت نہیں دی گئی اور نرم بات کہنے کا حکم دیا گیا، تو ہمیں اپنے مخاطبین سے سخت کلامی کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے؟

قرآنِ حکیم نے جگہ جگہ مختلف قوموں کو دعوت دینے کا انداز بھی بیان فرمایا ہے، اور مخالفت اور تعنت کی پُر آشوب فضا میں داعی کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کی رہنمائی بھی فرمائی۔ مثلاً: اہلِ کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ ان کلمات میں ارشاد فرمایا گیا: "يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ"۔[4]

اس آیتِ مبارکہ میں بتلایا گیا کہ اہلِ کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو سب سے پہلے ان چیزوں کی طرف بلانا چاہئے جو ہمارے اور اُن کے درمیان مشترک ہیں، تاکہ وہ دینِ اسلام سے مانوس ہوں اور ان کی اجنبیت میں کمی آجائے۔

اگر داعی کو معاندین کی مخالفت اور سختی کا سامنا کرنا پڑے تو اُس وقت داعی کا ردِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کو بیان کرنے کے لئے اللہ ربّ العزت نے متعدد انبیاء کرام علیہم السلام کے اپنی اپنی قوموں کے ساتھ مکالمات نقل فرمائے، مثلاً: سورۃ الاعراف میں ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو دعوت دیتے ہوئے فرمایا: "يٰقَوْمِ" (اے میری قوم!) اس میں محبت اور موانست کا انداز ہے۔ آگے فرمایا: "اُعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اِنِّيْۤ اَخَافُ عَلَيْكُمْ

---

(۱) الذّٰریٰت آیت:۵۵۔ (۲) النحل آیت:۱۲۵۔

(۳) طٰہٰ آیت:۴۴۔ (۴) آلِ عمران آیت:۶۴۔

عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ()"[1] قوم نے اس مشفقانہ دعوت کا اثر قبول کرنے کے بجائے بہت سخت الفاظ استعمال کیے اور کہا: "اِنَّا لَنَرٰکَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ"[2] لیکن اللہ کے نبی نے صبر وتحمل کا مظاہرہ فرمایا اور کہا: "يٰقَوْمِ لَيْسَ بِيْ ضَلٰلَةٌ وَّلٰكِنِّيْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ."[3]

سورۃ الأعراف ہی میں آگے حضرت ہود علیہ السلام کا اُن کی قوم سے مکالمہ اسی طرح کا نقل فرمایا گیا: "وَاِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُوْدًا، قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ - اَفَلَا تَتَّقُوْنَ" لیکن قوم کے لوگوں نے اس مشفقانہ خطاب کا یہ جواب دیا کہ: "اِنَّا لَنَرٰکَ فِیْ سَفَاهَةٍ وَّاِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ" ۔مگر نبی نے اس پر بھی صبر فرمایا اور گالی کا جواب گالی سے دینے کے بجائے فرمایا: "يٰقَوْمِ لَيْسَ بِيْ سَفَاهَةٌ وَّلٰكِنِّيْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ."[4]

قرآنِ حکیم نے اس قسم کے مکالمات جگہ جگہ نقل فرمائے ہیں، ان سے داعی حق کو اس طرف رہنمائی ملتی ہے کہ ایسے مواقع میں صبر وتحمل کے دامن کو مضبوطی سے پکڑ لینا چاہئے۔

اسی طرح داعی کبھی کبھی دعوت کے کام کو اس خیال سے چھوڑ بیٹھتا ہے کہ اب دعوت دینے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ لوگ کلمہ حق کا اثر قبول نہیں کرتے۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: یہ بڑی غلط فہمی اور شیطان کا دھوکا ہے، جب بھی دعوت دی جاتی ہے تو اس کا فائدہ ضرور ہوتا ہے، کیونکہ قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے: "وَذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ"[5] ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ اس نفع کے پہنچنے میں مختلف اوقات واشخاص کے اعتبار سے تفاوت ہو کہ کسی پر بالکل اثر نہ ہو، کسی پر زیادہ اثر ہو اور کسی پر کم، کسی کو فوراً فائدہ پہنچ جائے، کسی کو بعد میں، لیکن ایک حد تک فائدہ ضرور ہوتا ہے، البتہ فائدہ پہنچنے کے لئے تین شرائط ہیں:-

۱- بات حق ہو۔

۲- نیت حق ہو، یعنی مخاطب کی خیرخواہی اور اللہ کی رضا مقصود ہو، اپنی بڑائی جتانا یا مخاطب کی تذلیل وتحقیر مقصود نہ ہو۔

۳- طریقہ حق ہو، یعنی سنتِ انبیاء علیہم السلام کے مطابق خیرخواہانہ اور حکیمانہ کلام ہو، انداز نرم ہو، سخت کلامی نہ ہو، جب ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو ہوسکتا ہے کہ فائدہ نہ

---

(۱) الأعراف آیت:۵۹۔ (۲) الأعراف آیت:۶۰۔ (۳) الأعراف آیت:۶۱۔
(۴) الأعراف آیت:۶۵-۶۷۔ (۵) الذّٰریٰت آیت:۵۵۔

ہو۔ خلاصہ یہ کہ جب حق بات، حق نیت سے، حق طریقے سے کی جاتی ہے تو فائدہ ضرور ہوتا ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اور فوراً ہو یا تاخیر سے، سب سامعین کو ہو یا بعض کو۔

قولہ: "فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ" (ص:۵۱ سطر:۲)

ید سے مراد قوت ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام بعض حالات میں فرضِ عین ہوتا ہے اور بعض حالات میں فرضِ کفایہ، عام حالات میں فرضِ کفایہ ہے، کیونکہ یہاں "منکم" میں "من" تبعیضیہ ہے، اور آیت "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ" سے بھی معلوم ہوا کہ اس کام کے لئے ایک بڑی جماعت ہونی چاہئے، یہ بھی فرضِ کفایہ ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر کوئی شخص منکر دیکھ رہا ہے تو اس شخص پر تغییرِ منکر کی کوشش بقدرِ استطاعت فرضِ عین ہو جاتی ہے۔

حدیثِ باب کا واقعہ "استطاعت" کا مطلب بھی واضح کرتا ہے۔

مروان کا یہ واقعہ عہدِ صحابہؓ کا ہے، دیکھئے! حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ علیحدہ جماعت کرواسکتے تھے، مروان کا ہاتھ پکڑ کر نیچے اُتار سکتے تھے، یہ استطاعت بالید تھی، لیکن اُنہوں نے اِس قدرت کو استطاعت نہیں سمجھا، کیونکہ اِس سے فتنہ، قتل وقتال اور فساد پھیلتا، دو جماعتیں ہو جاتیں، ایک ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اور دُوسری مروان کی، اور پھر فتنہ اور قتل وقتال ہوتا۔ معلوم ہوا کہ استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ تغییر اس طرح ہو کہ اس کے نتیجے میں کوئی دُوسرا بڑا منکر یا فتنہ مسلمانوں میں پیدا نہ ہو اور تفرقہ نہ ہو، ورنہ ایسی صورت میں تغییر بالید فرض تو کیا جائز بھی نہیں۔

جو حکم تغییر بالید کا ہے وہی حکم تغییر باللسان کا بھی ہے، یعنی اگر تغییر باللسان کے نتیجے میں بڑا فتنہ پھیلنے کا اندیشہ ہو تو سکوت واجب ہے، مگر اس وقت تغییر بالقلب کرے، واللہ أعلم۔

تغییر بالقلب کا مطلب عام طور پر شارحین صرف یہ لکھتے ہیں کہ دل سے اُس منکر کو بُرا سمجھے، لیکن فتح الملہم میں[1] اگلی حدیث کے الفاظ "وَمَنْ جَاهَدَهُم بقلبه .... الخ" کی شرح میں اس کا مطلب یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ اُس منکر کو دِل سے بُرا بھی سمجھے اور یہ نیت اور

---

(۱) فتح الملہم ج:۱ ص:۲۱۰۔

عزم بھی رکھے کہ اگر کبھی مجھے قدرت ہوئی تو تغییر بالید یا باللسان بھی کروں گا، بلکہ ناچیز کا خیال ہے کہ اُس منکر کے اِزالے کی دُعا کرنا بھی تغییر بالقلب میں داخل ہے[1]، واللہ اعلم۔

قوله: "وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ" (ص:۵۱ سطر:۲)

ای اضعف اعمال الایمان۔ تغییر بالقلب سے نیچے ایمان کا کوئی درجہ نہیں، کیونکہ اگر دل سے بھی ایسے منکر کو بُرا نہیں سمجھتا جس کے مُنکر ہونے کا علمِ ضروری حاصل ہو چکا ہے تو یہ استحلالِ حرام ہے، اور استحلالِ حرام کفر ہے۔

ہمارے بزرگانِ دین کا امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور ردّ بدعات میں طریقہ نہایت معتدل تھا، دلائل اور خیرخواہی سے انبیاء والے طریقہ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے تھے۔ چنانچہ جب تک ہمارے بزرگ زندہ رہے وہی غالب رہے اور سنتوں کا احیاء ہوتا رہا، اور جب سے ردّ بدعات کے نام پر یا عشقِ رسول کے نام پر اُکھاڑ پچھاڑ، تقریروں میں سخت کلامی اور تشدد شروع ہوا اس سے بدعات کو فروغ ملا، اب یہ ہو رہا ہے کہ کسی منکر کے ازالہ کے لئے سنتِ انبیاء کے بجائے تشدد کا راستہ اختیار کیا گیا، تو اس کے نتیجے میں کئی مزید منکرات کھڑے ہو گئے۔

جس شخص کو اپنی ذات کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے اس کے باوجود وہ تغییر بالید یا باللسان کرتا ہے، تو یہ جائز ہے، بلکہ عظیم اجر و ثواب کا باعث ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں تفرقہ نہ پڑتا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ تغییرِ منکر میں استطاعت شرط ہے، اور استطاعت کی شرائط میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی دوسرا بڑا منکر یا فتنہ و فساد نہ پھیلتا ہو، لہٰذا اگر خون ریزی یا فتنہ کا خطرہ ہو یا کوئی دوسرا بڑا منکر پیدا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو تو اُس وقت اگرچہ استطاعت لغویہ موجود ہے لیکن شریعت کی اصطلاح میں اسے استطاعت نہیں کہا جائے گا۔

۱۷۷- "حَدَّثَنِيْ عَمْرٌو النَّاقِدُ ... (الیٰ قوله)... عَنِ الْحَارِثِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْمِسْوَرِ، عَنْ أَبِيْ رَافِعٍ عَنْ

---

(۱) وفی مکمّل اکمال الاکمال للعلامة السنوسیؒ (ج:۱ ص:۱۵۳): والتغییر بالقلب أن یکره المعصیة ویودّ أن لو قدر وکان ابن عرفة یقول: "انه الدعاء بقطع المنکر وان دعا علی المتعاطی جاز"۔

عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللّٰهُ فِيْ أُمَّةٍ قَبْلِيْ، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّوْنَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُوْنَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُوْنَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوْفٌ، يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ، وَيَفْعَلُوْنَ مَا لَا يُؤْمَرُوْنَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذٰلِكَ مِنَ الْإِيْمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ.

قَالَ أَبُوْ رَافِعٍ: فَحَدَّثْتُهُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ. فَقَدِمَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ فَنَزَلَ بِقَنَاةَ، فَاسْتَتْبَعَنِيْ إِلَيْهِ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ يَعُوْدُهُ، فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ فَلَمَّا جَلَسْنَا سَأَلْتُ ابْنَ مَسْعُوْدٍ عَنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ فَحَدَّثَنِيْهِ كَمَا حَدَّثْتُهُ ابْنَ عُمَرَ. قَالَ صَالِحٌ: وَقَدْ تُحُدِّثَ ذٰلِكَ عَنْ أَبِيْ رَافِعٍ." (ص:۵۲ سطر:۲۲ تا ۲۲)

قوله: "عَنْ أَبِيْ رَافِعٍ" (ص:۵۲ سطر:۳) هو مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأصحُّ أنّ اسمه: أسلم. كما في فتح الملهم۔

قوله: "حَوَارِيُّوْنَ" (ص:۵۲ سطر:۴)

یہ جمع ہے حواری کی اور حواری مخلص ساتھی کو کہتے ہیں، "حَوَرٌ" بفتحتین سے مشتق ہے، وهو شدة البياض، خلوصِ نیت اور صفائی باطن کی وجہ سے "حواری" کہلائے۔[1]

سوال:- ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض نبی ایسے بھی دکھلائے گئے کہ ان کے ساتھ ایک دو پیروکار تھے اور بعض کے ساتھ ایک بھی پیروکار نہ تھا،[2] اور اس حدیثِ باب میں ہے کہ: "ما من نبي بعثه الله تعالى في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته" بظاہر دونوں میں تعارض ہے؟

جواب:- یہاں حدیثِ باب میں اکثر نبی مراد ہیں، ایسے نبی جن کا کوئی پیروکار نہ تھا شاذ ہیں،[3] والشاذ كالمعدوم۔

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج: ص:۵۸۰ وفتح الملهم ج:۱ ص:۶۵۹۔

(۲) مسند أبي عوانة ج:۱ ص:۸۵، بيان الأعمال المكروهة والفاظه: "عرضت علي الأمم فرأيت النبي معه الرهط والنبي معه الرجل والنبي معه الرجلان والنبي ليس معه أحد" وفيه أيضا (ج:۱ ص:۱۷۷) والفاظه: "فيجيء النبي معه العصابة والنبي معه الخمسة والستة والنبي ليس معه أحد."

(۳) اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۵۔

قولہ: "خَلُوْف" (ص:۵۲ سطر:۳)

یہ خَلْفٌ بسکون اللام کی جمع ہے، بُرے جانشین کو کہتے ہیں، کما فی قولہ تعالٰی: "فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ"[۱] اور خَلَفٌ بفتح اللام اچھے جانشین کو کہتے ہیں، اور اس کی جمع اَخلاف آتی ہے جیسے: "سَلَف" کی جمع "أَسلاف"۔[۲]

قولہ: "يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ" (ص:۵۲ سطر:۳)

یعنی کہتے ہوں گے وہ بات جو کرتے نہیں ہوں گے، اس کے ظاہر کو دیکھ کر بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ جس طاعت پر کوئی آدمی خود عمل نہیں کرتا تو دوسروں کو بھی اس کی دعوت نہ دے۔ خوب سمجھ لو! یہ سمجھنا غلط ہے، حکیم الأمت حضرت تھانوی قدس اللہ سرہٗ نے مختصر الفاظ میں قرآن مجید کی آیت: "لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ"[۳] کی تشریح یہ فرمائی کہ: "یہاں دعویٰ کی مذمت ہے، دعوت کی نہیں"۔[۴] یعنی قول سے مراد جھوٹا دعویٰ کرنا ہے، مثلاً تہجد پڑھتے نہیں لیکن دعویٰ کریں کہ تہجد گزار ہیں، متقی ہوں نہیں لیکن متقی ہونے کا دعویٰ کرتے ہوں، حاصل یہ کہ مذمت دعویٰ کی ہے، دعوت کی نہیں۔

قولہ: "فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ" (ص:۵۲ سطر:۳)

یہاں جہاد کے تین درجے بیان فرمائے گئے ہیں: ۱- جہاد بالید، ۲- جہاد باللسان، ۳- جہاد بالقلب۔ اس کے بعد ایمان کا کوئی درجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ رضاء بالمعصیت ہے اور جب اس کے معصیت ہونے کا علم ضروری حاصل ہو چکا ہو تو اس پر راضی ہونا یعنی اس کو پسند کرنا کفر ہے۔

لیکن یہاں جہاد سے مراد قتال نہیں بلکہ کوشش اور مجاہدہ مراد ہے، کیونکہ یہاں جہاد باللسان اور جہاد بالقلب کا بھی ذکر ہے، حالانکہ زبان اور قلب سے قتال نہیں ہوتا، نیز پیچھے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ سلطان کے سامنے حق بات کو بذریعہ

---

(۱) سورۃ مریم آیت:۵۹۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۹۱ وفتح الملهم ج:۱ ص:۲۲۰۔

(۳) الصف آیت:۲۔

(۴) بیان القرآن ج:۳ ص:۲۱، تحت هذه الآية.

زبان بیان کردینا کافی ہے، لہٰذا اگر یہاں قتال مراد لیا جائے گا تو یہ نہ صرف گزشتہ حدیث کے معارض ہوگا، بلکہ اور بھی متعدد روایات کے معارض ہوگا، جن میں ائمۃ الجور کے مقابلے میں صبر کرنے اور سمع و طاعت کا حکم ہے، ان میں سے صحیحین کی ایک حدیث وہ ہے جس کو خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے (جو اِس حدیثِ باب کے بھی روای ہیں) مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: "اصبروا حتی تلقونی علی الحوض"۔[1]

اور حضرت گنگوہیؒ نے الحل المفھم[2] میں ارشاد فرمایا کہ: حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی اِس روایت (حدیثِ باب) پر نکیر جو آگے آرہی ہے، اُس کی وجہ بھی بظاہر یہ تھی کہ اِس حدیث کا ظاہر دیگر روایات سے معارض ہے، کیونکہ اس میں اہلِ اسلام سے قتال کی ترغیب کی طرف ذہن جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ اور علامہ نوویؒ[3] نے دونوں روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ: "فاصبروا حتی تلقونی علی الحوض" کا حکم اُس وقت ہے جب جہاد بالید سے فتنے اور خون ریزی کا اندیشہ ہو، اور مذکورہ حدیث میں جہاد بالید کا حکم اُس وقت ہے جب خون ریزی اور فتنہ کے بغیر پُر امن کوششوں سے ظالم حکمرانوں کی حکومت کا خاتمہ کیا جاسکے، مثلاً آج کل الیکشن (انتخابات) کے ذریعہ۔ اور جہاد کو قتال لازم نہیں، جہاد اعم ہے قتال اخص ہے، یعنی جہاد بغیر قتال کے بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا: "وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيْرًا"[4] یہاں جہاد سے مراد کوشش ہے نہ کہ "قتال" لہٰذا تعارض نہ رہا۔

دوسرا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ اِس حدیث میں اُممِ سابقہ کے اَحوال و اَحکام کا بیان ہے اور "فاصبروا" میں اُمتِ محمدیہ کو حکم دیا گیا ہے، اِس توجیہ سے بھی تعارض باقی نہ رہا۔[5]

قوله: "قَالَ أَبُوْ رَافِعٍ: فَحَدَّثْتُهُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ"

(ص:۵۲ سطر:۵)

---

(۱) صحیح البخاری، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للأنصار اصبروا حتّٰی تلقونی علی الحوض، رقم الحدیث: ۳۵۸۱،۳۵۸۲،۳۵۸۳ وصحیح مسلم، باب اعطاء المؤلفۃ قلوبھم علی الاسلام .... الخ، رقم الحدیث: ۱۰۶۱۔

(۲) الحل المفھم ص:۳۲۔

(۳) فتح الملھم ج:۱ ص:۲۶۱، وشرح النووی ج:۱ ص:۵۲۔

(۴) الفرقان آیت:۵۲۔ (۵) شرح النووی ج:۱ ص:۵۲۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس انکار کی وجہ وہی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کے حوالے سے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسرا جواب اس ظاہری تعارض کا یہ ہے کہ: امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اس روایت کو منکر سمجھا ہے دو وجہ سے:-

۱- اِس میں حارث راوی غیر محفوظ ہے۔ لیکن اِس کا جواب تو یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر ائمۂ حدیث کے نزدیک یہ ضعیف نہیں،(۱) جماعة من الثقات نے ان سے احادیث روایت کی ہیں، (جو اِن کے ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور کتب الضعفاء میں بھی ان کا نام نہیں ملتا۔ پھر اس حدیث کی روایت میں حارث منفرد نہیں بلکہ یہ حدیث دوسرے متعدد طُرُق سے بھی مروی ہے،(۲) لہٰذا اسے ضعیف نہیں کہا جاسکتا۔

۲- دوسری وجہ متنِ حدیث ہے، کیونکہ اس کا ظاہر معارض ہے اُن احادیث سے جن میں بغاوت سے منع کیا گیا ہے، بالخصوص جبکہ ابنِ مسعودؓ ہی سے وہ روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "فاصبروا حتّٰی تلقوني علی الحوض"۔(۳) کما مَرّ۔

چوتھا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر متعدد ائمۂ حدیث کی رائے حارث کے بارے میں معلوم ہوجانے کے بعد مذکورہ حدیث پر نکارت کا حکم تو باقی نہ رہا، تاہم امام احمدؒ کی جرح کے باعث اِس کا راوی حارث متکلم فیہ تو ضرور بن گیا، جس کی وجہ سے یہ حدیث مقدمہ امامِ مسلمؒ کے بالکل اوائل میں بیان کردہ طبقات کی روشنی میں تیسرے طبقہ میں چلی گئی، جبکہ پچھلی حدیث سمیت دوسری معارض احادیث طبقۂ اُولیٰ کی روایات ہیں، لہٰذا اُن کو ترجیح ہوگی، یہ چوتھا جواب بندۂ ناچیز نے اپنی فہم سے بیان کیا ہے، کہیں منقول نہیں

---

(۱) دیگر ائمہ کے نزدیک ان کے ضعیف نہ ہونے اور ان کے مختصر حالات معلوم کرنے کے لئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمایئے: اکمال تهذيب الكمال ج:۳ ص:۳۱۳ وتهذيب الكمال ج:۵ ص:۲۷۱ ورجال صحيح مسلم لابن منجوية الأصبهاني ج:۱ ص:۱۲۹ وكتاب الثقات لابن حبان ج:۴ ص:۱۳۶ وكتاب التاريخ للبخاری ج:۲ ص:۲۷۹ والجرح والتعديل، القسم الثاني من المجلّد الأوّل ص:۸۶۔

(۲) صيانة صحيح مسلم ص:۲۱۰۔

(۳) رواه البخاری في كتاب الجنائز، وكتاب الفتن، وكتاب المغازی، وكتاب الرقاق. ومسلم في كتاب الزكوة وكتاب الامارة.

ملا، وضاحت کے لئے مقدمہ صحیح مسلم کے اوائل میں طبقات کی بحث بغور دیکھی جائے۔
خلاصہ یہ کہ اس تعارض کے تین جواب ہیں، ایک یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیثِ باب میں جہاد سے مراد ایسی کوشش ہے جس میں فتنہ پردازی اور خون ریزی نہ ہو، قتال مراد نہیں۔ دُوسرا یہ کہ یہ حدیث اُمم سابقہ سے متعلق ہے، اُمتِ محمدیہ سے متعلق نہیں، یعنی ہمارے حق میں یہ حکم منسوخ ہے۔ تیسرا یہ کہ اس حدیث کے راوی "حارث" امام احمدؒ کی جرح کے باعث متکلم فیہ ہوگئے، جس کے باعث یہ روایت تیسرے طبقے کی ہوگئی، لہٰذا یہ طبقۂ اُولیٰ کی روایت یا روایات کے معارض ہونے کے باعث مرجوح ہوگئی، واللہ اعلم۔

قولہ: "فَنَزَلَ بِقَنَاةَ" (ص:۵۲ سطر:۵)

قناة مدینہ منورہ کی وادیوں میں سے ایک وادی کا نام ہے۔[1]

قولہ: "قال صالح وقد تحدّث بنحو ذالک عن أبي رافع" (ص:۵۲ سطر:۶)

يعني عن ابي رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم دون ذكر ابن مسعود، وكذا ذكرهُ البخاري في التاريخ. (قالهُ الأبيّ رحمهُ الله في اكمال اكمال المعلم)۔[2]

باب تفاضل أهل الايمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه

۱۷۹- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِيْ مَسْعُوْدٍ، قَالَ: أَشَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهٖ نَحْوَ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيْمَانَ هَاهُنَا، وَإِنَّ الْقَسْوَةَ وَغِلَظَ الْقُلُوْبِ فِي الْفَدَّادِيْنَ، عِنْدَ أُصُوْلِ أَذْنَابِ الْإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ، فِيْ رَبِيْعَةَ وَمُضَرَ." (ص:۵۲ سطر:۸، ۱۰)

قولہ: "فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيْمَانَ هَاهُنَا .... الخ" (ص:۵۲ سطر:۹)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے یمن کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ:
ایمان یہاں ہے، اور قلوب کی سختی فدادین میں ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے اہلِ یمن کی افضلیت فی کمال الایمان معلوم ہوتی ہے، حالانکہ مہاجرین وانصار کی افضلیت قرآنِ کریم سے ثابت ہے۔

(۱) معجم البلدان ج:۶ ص:۳۰۱۔ (۲) ج:۱ ص:۱۵۶۔ (رفیع)

جواب یہ ہے کہ یہاں اہلِ یمن کا مقابلہ اہلِ مشرق کے قبیلہ ربیعة اور مُضر کے لوگوں سے ہو رہا ہے، لہٰذا اُن کی افضیلت بھی درحقیقت قبیلہ ربیعة و مُضر پر بیان فرمانا مقصود ہے، یا مہاجرین و انصار کے علاوہ باقی قبائلِ عرب پر فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فضیلتِ جزئیہ ہے، یعنی صرف رقتِ قلب کے اعتبار سے ہے، جس کی تفصیل آگے شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کے کلام میں آئے گی۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ رئیس المتکلمین من اهل السنة والجماعة الشیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ بھی یمن کے باشندے ہیں، اور حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کی ساتویں پشت میں ہیں، شیخ ابوالحسن الاشعری کی طرف نسبت رکھنے والے "الاشاعرة" کہلاتے ہیں (کذا فی النبراس شرح شرح العقائد النسفية)۔

قولہ: "اَلْفَدَّادِيْنَ" (ص:۵۲ سطر:۱۰)

یہ فدّاد بالتشدید کی جمع ہے، فدّاد کے کئی معنی آتے ہیں، ایک وہ شخص جو چیخنے والا ہو، "فَدَّ الرجلُ فَدِيدًا، اذا اشتدّ صوتُهُ في حرثِهِ وماشيته." دوسرے وہ شخص جو "فديدة" والا ہو، اور فدید کہتے ہیں اہلِ کثیرہ کو، پس فدّاد کے معنی ہوئے وہ شخص جو کثیر الابل ہو۔ اور فدّاد کے تیسرے معنی ہیں کثیر المال، خواہ ابل ہوں یا کوئی اور مال[1]، لیکن آگے چونکہ "عند أذناب الابل" آرہا ہے لہٰذا یہاں پہلے معنی راجح ہیں یعنی زیادہ زور سے بولنے والے، چیخنے چلّانے والے۔

قولہ: "عِنْدَ اُصُوْلِ اَذْنَابِ الْإِبِلِ" (ص:۵۲ سطر:۱۰)

یہ ترکیب میں فدّادین کے لئے ظرف ہے۔ یعنی وہ لوگ اُونٹوں کو ہانکنے کے لئے اُن کی دُموں کے پاس چیخنے چلّانے والے ہیں۔

القسوة اور غلظ القلوب دونوں کے معنی ہیں سختی، یعنی نصیحت کو سن کر اُس کی طرف جلدی مائل نہیں ہوتے، اس کے مقابل دِل کی نرمی یہ ہے کہ حق بات اور نصیحت سن کر اس کی طرف جلدی مائل ہو جائیں۔

قولہ: "يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ" یعنی المشرق۔ (ص:۵۲ سطر:۱۰)

---

(۱) الفائق في غريب الحديث ج:۳ ص:۹۳۔

و "القرنان": جانبا الرأس، ہوسکتا ہے کہ یہاں حقیقت مراد ہو، کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ طلوعِ آفتاب کے وقت شیطان کھڑا ہوجاتا ہے تاکہ وہ اُس کے قرنین کے درمیان سے نمودار ہو، مگر اس پر اشکال ہوگا کہ آفتاب تو ہر وقت کسی نہ کسی علاقہ میں طلوع ہو رہا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آفتاب ہر وقت "قرني الشيطان" کے درمیان ہی رہے؟

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ اہلِ مدینہ کے اُفقِ شرقی کے اعتبار سے فرمایا کہ مدینہ کے مشرق میں جو علاقے ہیں وہاں آفتاب بین قرني الشيطان طلوع ہوتا ہے، اس صورت میں حقیقی معنیٰ مراد ہوسکتے ہیں، اور شیطان اس مقصد سے کھڑا ہوتا ہوگا کہ جو شخص اس وقت نماز پڑھے وہ شیطان کے لئے سجدہ کرنے والا نظر آئے۔

۲-قَرنین سے مراد جماعَتَین ہے یعنی شیطان کی دو جماعتیں جو اُس کی پیروکار ہیں، بظاہر ان سے مراد ربیعة اور مُضر کے قبیلے ہیں، جو اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے۔[۱]

قوله: "فِيْ رَبِيْعَةَ وَمُضَرَ"　　　(ص:۵۲ سطر:۱۰)

یہ "في الفدادين" کا عطفِ بیان ہے،[۲] کیونکہ یہ لوگ اُونٹ پالتے تھے، ان میں یہ صفات (قسوۃ اور غلظ القلوب) اُس وقت موجود تھیں۔

ربیعہ وہی قبیلہ ہے جس کا ذکر وفدِ عبدالقیس میں ہے، جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعریف کی تھی۔

سوال:- جب ان کے دِلوں میں سختی تھی تو ان کی تعریف کیسے فرمائی؟

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد وفدِ عبدالقیس کے آنے سے قبل فرمایا ہوگا، یعنی اُن میں سختی قبل الاسلام تھی، بعد میں باقی نہ رہی، (قاله الشيخ الگنگوهيؒ)۔[۳]

۲- اور اگر وفدِ عبدالقیس کی آمد کے بعد فرمایا تو یہ ارشاد اکثر افراد کے اعتبار سے ہوگا جو اُس وقت تک ایمان نہیں لائے تھے۔

---

(۱) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۹ وفتح الملهم ج:۲ ص:۵۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۹۔

(۳) لامع الدراری ج:۳ ص:۲۲۔

۱۸۰ - "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ..... (الٰی قوله)......عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً، الإِيْمَانُ يَمَانٍ، وَالْفِقْهُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ." (ص:۵۳ سطر:۱،۲)

قوله: "جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ" (ص:۵۳ سطر:۱)

یہ اُس وقت کی بات ہے جب حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور اُن کے رُفقاء مدینہ منورہ آئے تھے۔(۱)

قوله: "أَرَقُّ أَفْئِدَةً" (ص:۵۳ سطر:۱) ارق اسمِ تفضیل کا صیغہ ہے۔

افئدة، فؤاد کی جمع ہے، فؤاد اس جھلی کو کہتے ہیں جو قلب کے اُوپر ہوتی ہے،(۲) مطلب یہ ہے کہ ان کے دِل زیادہ نرم ہیں، نصیحت کو جلد قبول کر لیتے ہیں۔

قوله: "الإِيْمَانُ يَمَانٍ .... الخ" (ص:۵۳ سطر:۱)

یمان اصل میں یمانیّ تھا یاء نسبت کی حذف کر دی گئی یعنی قابلِ تعریف ایمان یمن والوں کا ہے، اور صفتِ ایمان، فقہ اور حکمت دوسروں کی بہ نسبت ان میں زیادہ بہتر پائی جاتی ہیں۔

۱۸۲ - "حَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ... (الٰی قوله)... عَنِ الأَعْرَجِ قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَضْعَفُ قُلُوبًا وَأَرَقُّ أَفْئِدَةً، الْفِقْهُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ." (ص:۵۳ سطر:۳،۴)

قوله: "أَضْعَفُ قُلُوبًا" (ص:۵۳ سطر:۴)

مراد أرق قلوبًا ہے، یہ فضیلتِ جزئیہ ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، اور تفصیل اس کی یہ ہے جیسا کہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملهم میں فرمایا(۳) کہ ایمان کے مختلف الوان و آثار ہیں، کسی کو ایک اثر کی وجہ سے فضیلت حاصل ہے، کسی کو دوسرے اثر کی وجہ سے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: ارحم أمتي بأمتي ابوبكر، واشدهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأقضاهم عليّ، وأمين هذه الأمة عبيدة بن

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۹۔

(۲) في معجم الوسيط ج:۲ ص:۶۷۰: الفؤاد، القلب، ويقال: هو فارغ الفؤاد، لا همّ عنده ولا حزن.

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰، دیگر جوابات و تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباري ج:۸ ص:۹۹، کتاب بدء الخلق و فیض الباری ج:۴ ص:۱۳۔

الجرّاح۔ دیکھئے نفسِ فضیلت تو اِن پانچوں صحابہ کرامؓ کو حاصل تھی، لیکن ایمان کے خاص خاص آثار و الوان کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ جزئی افضلیت ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ بیان فرمائی گئی کہ ایمان کا وہ خاص اثر اور رنگ ایک میں دوسروں سے زیادہ تھا، (یہ مطلب نہیں کہ وہ خاص اثر دوسروں میں بالکل نہیں تھا)۔ اسی طریقہ سے مہاجرین کی افضلیت اللہ کی راہ میں ہجرت اور سبقت الی الایمان کی وجہ سے ہے۔ انصار کو نصرت کے اعتبار سے افضلیت حاصل ہے، اور اہلِ یمن کو رقتِ قلب کے اعتبار سے افضلیت حاصل ہے۔ خلاصہ یہ کہ اہلِ یمن کی افضلیت جزوی اعتبار سے ہے، اور مجموعی طور پر مہاجرین و انصار کو افضلیت حاصل ہے ان کی دین کی خاطر عظیم قربانیوں کی وجہ سے اور سابقین فی الاسلام ہونے کی وجہ سے۔

۱۸۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ يَحْيَىٰ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، وَالْفَخْرُ وَالْخُيَلَاءُ فِي أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ، الْفَدَّادِيْنَ، أَهْلِ الْوَبَرِ، وَالسَّكِيْنَةُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ۔" (ص:۵۳ سطر:۴،۵)

قوله: "رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ" (ص:۵۳ سطر:۴)

مدینہ سے مشرق میں نجد، عراق، ایران، قبیلۂ ربیعہ و مضر واقع ہیں، علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا[1] کہ حدیث کے الفاظ میں عموم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق میں کفر زیادہ ہوگا، چنانچہ قبیلہ ربیعہ و مُضر کفر میں سخت تھے، اگرچہ عبدالقیس بعد میں مسلمان ہوگئے، اور ایرانی مجوس بھی کفر میں سخت تھے، تاتاری فتنہ بھی مشرق سے اُٹھا تھا، قتلِ حسینؓ، جنگِ جمل و صفین بھی عراق میں ہوئیں جو مشرق میں ہے، دجال کا ظہور بھی مشرق (ایران و عراق) سے ہوگا، یاجوج و ماجوج کا فتنہ بھی تقریباً مشرق سے ظاہر ہوگا۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ ہم بھی مدینہ سے مشرق میں واقع ہیں، لہٰذا ہمیں بہت اہتمام کے ساتھ فتنوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگنی چاہئے۔

قوله: "أَهْلِ الْوَبَرِ" (ص:۵۳ سطر:۵)

یعنی اُونٹوں کی کھال اور بالوں سے بنائے جانے والے خیموں میں رہنے والے۔[2]

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰،۱۱۔

(۲) منال الطالب في شرح طوال الغرائب لابن الاثير ص:۶۰۳۔

قولہ: ''اَلْخُیَلَاءُ فِیْ اَھْلِ الْخَیْلِ وَالْاِبِلِ .... وَالسَّکِیْنَۃُ فِیْ اَھْلِ الْغَنَمِ'' (ص:۵۳ سطر:۵) ''السکینۃ'' یعنی اطمینان وسکون (نووی)۔

والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ: ''انسان کے اَخلاق و عادات پر صرف انسانوں ہی کی صحبت کے اثرات نہیں بلکہ جانوروں کی صحبت کے اثرات بھی پڑتے ہیں۔''

یمن والے بکریاں پالتے تھے، ان کی صحبت کا ایک اثر یہ تھا کہ ان کے دِلوں میں نرمی تھی، اور اھل الخیل والابل میں سختی تھی، کیونکہ جانوروں کی صحبت اور ماحول کا اثر انسان کے قلب پر پڑتا ہے۔ مختلف پیشوں کے بھی مختلف اثرات ہوتے ہیں، مثلاً قصائی بڑے سخت دِل ہوتے ہیں۔

لیکن اِس سے لازم نہیں آتا کہ گھوڑے اور اُونٹ وغیرہ پالنا جائز نہیں اور قصائی کا پیشہ بُرا ہے اُسے اختیار کرنا جائز نہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ انہیں اپنے اخلاق کی اصلاح اور سخت مزاجی سے بچنے کے لئے بطورِ خاص کوشش کرنی چاہئے۔ ورنہ وہ ان امراضِ باطنہ میں مبتلا ہوجائیں گے، مثلاً جو لوگ ہسپتالوں میں کام کرتے ہیں ان کو جراثیم لگنے کا اندیشہ زیادہ ہے، اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ پیشہ ہی بُرا ہے اس پیشے کو ہی چھوڑ دو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ پیشہ زیادہ احتیاط کا متقاضی ہے، ان کو احتیاط کرنی چاہئیں۔

۱۹۰- ''حَدَّثَنِیْ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی ... (الیٰ قولہ)... عَنِ الْاَعْمَشِ بِھٰذَا الْاِسْنَادِ. مِثْلَ حَدِیْثِ جَرِیْرٍ. وَزَادَ وَالْفَخْرُ وَالْخُیَلَاءُ فِیْ اَصْحَابِ الْاِبِلِ، وَالسَّکِیْنَۃُ وَالْوَقَارُ فِیْ اَصْحَابِ الشَّاءِ.'' (ص:۵۳ سطر:۱۲،۱۳)

قولہ: ''وَالسَّکِیْنَۃُ وَالْوَقَارُ فِیْ اَصْحَابِ الشَّاءِ'' (ص:۵۳ سطر:۱۳)

تقریباً تمام انبیاء کرام علیہم السلام نے بکریاں چرائی ہیں۔

۱۹۱- ''حَدَّثَنَا اسحٰق ابن ابراھیم ... (الیٰ قولہ) ... اَنَّہٗ سَمِعَ جابر بن عبداللہ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: غِلَظُ الْقُلُوْبِ وَالْجَفَاءُ فِی الْمَشْرِقِ وَالْاِیْمَانُ فِیْ اَھْلِ الْحِجَازِ.'' (ص:۵۳ سطر:۱۳،۱۴)

قولہ: ''اَلْجَفَاءُ'' (ص:۵۳ سطر:۱۴) جَفَا یَجْفُوْ جَفَاءً وَجَفَاءَۃً: کسی سے اِعراض برتنا، بدسلوکی کرنا۔

قولہ: ''فِیْ اَھْلِ الْحِجَازِ'' (ص:۵۳ سطر:۱۴) پچھلی روایات میں اہلِ یمن کے ایمان

کی فضیلت بیان ہوئی ہے، یہاں اہلِ حجاز کے ایمان کی، تعارض کچھ نہیں، کیونکہ ایک کی فضیلت دوسرے کی نفی نہیں کرتی، ہر ایک کی فضیلت الگ حیثیت سے ہے، کما مرّ عن فتح الملهم۔

باب بيان أنّه لا يدخل الجنة الّا المؤمنون .... الخ

۱۹۲ -"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى تُؤْمِنُوْا، وَلَا تُؤْمِنُوْا حَتّٰى تَحَابُّوْا. أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلٰى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوْهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ." (ص:۵۴ سطر:۲،۱)

قوله: "وَلَا تُؤْمِنُوْا حَتّٰى تَحَابُّوْا" (ص:۵۴ سطر:۲،۱)

اصل میں لا تؤمنون تھا، ہوسکتا ہے "تحابوا" کی مشاکلت کی وجہ سے نون کو حذف کردیا گیا ہو۔ البتہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ اُبّیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی ایک معروف لغت ہے یعنی تخفیف کے لئے نون کو حذف کردیا جاتا ہے۔[۱] اور یہاں بھی نفی کمالِ ایمان کی ہے، نفسِ ایمان کی نہیں۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ محبت اگرچہ غیر اختیاری ہے مگر اسبابِ محبت اختیاری ہیں، جن میں سے ایک یہی سلام کرنا ہے۔ ایک خاص بات یہاں یہ ہے کہ اگرچہ قاعدہ ہے کہ واجب کا ثواب سنتِ مؤکدہ سے زیادہ ہوتا ہے مگر یہاں معاملہ برعکس ہے کہ ابتداء بالسلام سنتِ مؤکدہ ہے اور جوابِ سلام واجب، مگر ابتداء بالسلام (سنتِ مؤکدہ) کا ثواب ردُّ السلام سے زیادہ ہے۔

سلام کرنے کے بہت سے فوائد ہیں، من جملہ اُن کے تین یہ ہیں:-

۱- سلام خیر الاعمال میں سے ہے (صحیح مسلم میں پیچھے حدیث آچکی ہے)۔

۲- اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے (جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے)۔

۳- بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ ابتداء بالسلام کا عمل کبر کا علاج ہے۔[۲]

---

(۱) وفي الديباج (ج:۱ ص:۵۴): ولا تؤمنوا: كذا في جميع الأصول بحذف النون وهي لغة معروفة والمراد: نفي كمال الايمان. وفي اكمال اكمال المعلم (قوله: لا تؤمنوا) (د) هو باسقاط النون في كلّ الأصول وهي لغة معروفة. (قلت) يريد انّه من الحذف للتخفيف.

(۲) وفي الحديث: "البادي بالسلام بريء من الكبر" أنظر: شعب الايمان للبيهقي، باب في مقاربة ومؤادة أهل الدين، ج:۶ ص:۴۳۳۔

باب بیان ان الدّین النصیحة

۱۹۴ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ الْمَكِّيُّ قال حدثنا سفيان قال: قُلت لسهيل أنَّ عمروًا حدثنا عن الصعقاع عن أبيک. قال: ورجوت أن يسقط عني رجلا قال: فقال: بنحوه عن الذى سمعه منه ابی کان صديقًا له بالشام، ثم حدثنا سفيان عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ. قُلْنَا لِمَنْ؟ قَالَ: لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُوْلِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَعَامَّتِهِمْ."

(ص:۵۴ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "تَمِيمِ الدَّارِيِّ" (ص:۵۴ سطر:۵)

ان کی ایک ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ایک روایت (حدیثِ جساسہ) نقل فرمائی ہے،[1] جو آگے جلد ثانی میں آئے گی۔ غالبًا یہ فضیلت کسی اور صحابی کو حاصل نہیں۔

قوله: "الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ" (ص:۵۴ سطر:۵)

یہ جوامع الکلم میں سے ہے، اور پورا دین اس میں آجاتا ہے۔

نصیحت کے معنی ہیں کسی کے ساتھ اخلاص کے ساتھ خیر خواہی اور اچھا سلوک کرنا۔

بعض اوقات اچھا سلوک تو ہوتا ہے لیکن اخلاص نہیں ہوتا بلکہ تملق اور خوشامد ہوتی ہے، وہ "النصیحة" نہیں، اگرچہ بعض شرّاح نے النصیحة کو رُبع دین کہا ہے، اور الدّین کے اطلاق کو مجاز قرار دیا ہے، لیکن ہم نے غور کیا اور بعض شارحین کے کلام میں بھی دیکھا کہ یہاں مجاز نہیں، بلکہ حقیقت ہی ہے کہ پورا دین خیر خواہی ہے۔

قوله: "لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ" (ص:۵۴ سطر:۵)

اس میں ایمان، اسلام اور احسان سب کچھ آجاتا ہے، اگر صرف "لِلّٰه" ہوتا تب بھی پورا دین اس میں آجاتا، اور اللہ تعالیٰ سے خیر خواہی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق صحیح عقیدہ

---

(۱) سیر اعلام النبلاء ج:۲ ص:۴۴۲، وهذه القصة أيضًا في صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قصة الجساسة.

رکھا جائے، اُس سے محبت رکھی جائے، اللہ تعالیٰ کے اَحکام اور اس کی کتاب پر عمل کیا جائے اور اس کی صفاتِ کمال کا عقیدہ رکھا جائے، یہ سب کچھ "للّٰہ" میں داخل ہے، مگر **تخصیص بعد التعمیم** کے طور پر "ولکتابہ" فرمایا کہ اس کی کتاب کے ساتھ خیرخواہی کی جائے، یعنی اُس پر ایمان لانا، اس کی تلاوت کرنا، اس کو حفظ کرنا، اس کا عالم بننا، سمجھنا اور اس کی تعلیم و تبلیغ کرنا، اور اس کے اَحکام و ہدایات پر عمل کرنا۔

قولہ: "وَلِرَسُوْلِهٖ" (ص:۵۴ سطر:۵)

یعنی رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا، اُن سے محبت کرنا، اُن کا اتباع کرنا، اُن کی تعلیمات کو عام کرنا وغیرہ۔

قولہ: "وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ" (ص:۵۴ سطر:۵)

دو احتمال ہیں:-

۱- أئمة سے مراد أولي الأمر یعنی حکام ہوں اور عام طور سے یہی مراد لئے جاتے ہیں۔

۲- أئمة سے مراد فقہاء اور مجتہدین ہوں، یہ بھی ائمۃ المسلمین ہیں۔[1]

قرآنِ مجید میں اُولی الأمر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے: "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ"۔[2] یہاں "منکم" ای من المسلمین کی قید ہے، متقی وغیرہ کی قید نہیں، چنانچہ مسلم حکام کے ساتھ خیرخواہی یہ ہے کہ جائز کاموں میں ان کی اطاعت کی جائے، اگرچہ وہ خود ظالم اور بدعمل ہوں، نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ ہاں! ان کے ناجائز حکم پر عمل جائز نہیں کہ: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق."[3] اور بشرط القدرۃ ان کو سنتِ انبیاء کے مطابق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے۔

ائمہ فقہاء کے ساتھ خیرخواہی کا مطلب یہ ہے کہ اُن کی فقہ کی تدوین و ترویج کی جائے، اور عوام ان کے فتاویٰ پر عمل کریں، ان کے نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں[4] أولی الأمر کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کرکے فرمایا کہ دراصل دونوں مراد ہیں، یعنی علماء بھی اور حکمران بھی، اس طرح کہ اُمورِ دُنیا (انتظامی اُمور) میں تو حکام کی اطاعت کی جائے اور اُمورِ دینیہ میں علمائے دین کی۔

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۱۸۰۔ (۲) النساء آیت:۵۹۔

(۳) سنن الکبری للبیہقی ج:۳ ص:۱۲۱۔ (۴) معارف القرآن ج:۲ ص:۴۵۰۔

قوله: "وَعَامَّتِهِمْ" (ص:۵۴ سطر:۵)

اور عوام کے ساتھ خیر خواہی یہ ہے کہ اُن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے، اُن کو تکلیف نہ دی جائے، بلکہ راحت پہنچائی جائے، یعنی حدیث "مَن سَلِمَ المُسلِمُونَ من لسانہ ویدہ" پر عمل کیا جائے، اُن کے لئے وہی اچھی باتیں پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے، اور اُن کے لئے اُنہی بُری چیزوں کو ناپسندیدہ سمجھے جن کو اپنے لئے ناپسند کرتا ہے، وغیرہ۔

۱۹۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ جَرِيْرٍ؛ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلٰى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ." (ص:۵۵ سطر:۱،۲)

قوله: "عَنْ جَرِيْرٍ" (ص:۵۵ سطر:۱)

بعض روایات میں ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چالیس دن پہلے مشرف بہ اسلام ہوئے، اور بعض میں ہے کہ رمضان ۱۰ھ میں مسلمان ہوئے۔[1]

قوله: "بَايَعْتُ" (ص:۵۵ سطر:۱)

احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مختلف قسم کی بیعتیں کی ہیں:-

۱- بہت سوں نے تو بیعتِ اسلام کی۔

۲- صلح حدیبیہ میں جو بیعتِ رضوان ہوئی وہ بیعتِ قتال تھی کہ إمّا الفتح وإمّا الموت۔

۳- ایک بیعت وہ ہے جو خواتین سے لی گئی، "يُبَايِعْنَكَ عَلٰى أَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ .... الخ"[2] یہ خواتین مؤمنات تھیں لیکن اس کے باوجود شرک و کفر سے اور اعمالِ سیئہ سے بچنے پر بیعت لی گئی۔

۴- حدیثِ باب میں حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے إقامۃ صلوٰۃ اور إیتاءِ زکوٰۃ اور النصح لکل مسلم پر بیعت لی گئی۔

---

(۱) ان کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: مسند أحمد بن حنبل ج:۳۱ ص:۴۸۹-۵۲۴ وسیر أعلام النبلاء ج:۲ ص:۵۳۰ وأسد الغابة ج:۱ ص:۳۳۳ وشذرات الذهب ج:۱ ص:۵۷، ۵۸۔

(۲) الممتحنة آیت:۱۲۔

۵- ایک بیعتِ خلافت ہے، جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے خلفاء کے ہاتھ پر ہوئی۔

سوال:- صوفیاء کے ہاں جو بیعت ہوتی ہے وہ کون سی ہے؟

جواب:- یہ شریعت پر پابندی سے عمل کرنے کی بیعت ہوتی ہے، اور یہ وہ بیعت ہے جو مذکورہ بالا خواتین نے اور حضرت جریرؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کی ہے، یہ بیعت سنت ہے، واجب نہیں، کیونکہ اس کا حکمِ عام نہیں دیا گیا۔ شریعت کا اِتباع واجب ہے، جو بیعت کے بغیر بزرگوں اور علمائے کرام سے ہدایات لیتے رہنے سے بھی ہوسکتا ہے، البتہ ان کے ہاتھ پر بیعت ہونے میں برکت ہوتی ہے، اور قرآن وسنت کی ہدایات پر عمل آسان ہوجاتا ہے، مُرید اپنی دینی ذمہ داری کو زیادہ قوت کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔

۱۹۹ -" حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ وَيَعْقُوبُ الدَّوْرَقِيُّ، قَالاَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ بَايَعْتُ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَلَقَّنَنِي فِيمَا اسْتَطَعْتُ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. قَالَ يَعْقُوبُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ." (ص:۵۵ سطر:۲،۳)

قوله: "هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ" (ص:۵۵ سطر:۲)

یہ ھشیم ثقہ ہیں، مگر مدلّس ہیں اور مدلّس کا عنعنہ قبول نہیں ہوتا، لہٰذا سند میں علّت آگئی، اس کا جواب خود امامِ مسلمؒ کے صنیع سے آرہا ہے۔

قوله: "فِيمَا اسْتَطَعْتُ" (ص:۵۵ سطر:۳)

بصيغة المخاطب أى فيما استطعتَ أو بصيغة المتكلّم أى فيما استطعتُ دونوں احتمال ہیں۔

پہلی صورت میں معنی ہوں گے کہ سمع و طاعت کی بیعت اس حد تک کرو جتنی تمہارے اندر استطاعت ہو۔

دوسری صورت میں معنی ہوں گے کہ بیعت میں یوں کہو کہ میں سمع و طاعت پر بیعت کرتا ہوں فیما استطعتُ۔

قوله: "قَالَ يَعْقُوبُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ" (ص:۵۵ سطر:۲)

یہ اُس علّت کا جواب ہے کہ ھُشیم کی سیّار سے تحدیث بھی منقول ہے، صرف عنعنہ ہی نہیں ہے۔

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ النصح لکل مسلم کا بڑا اہتمام فرمایا کرتے تھے، کسی سے سودا کرتے تو اسے کہتے کہ میں نے جو یہ چیز تم سے خریدی ہے یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس ثمن کے مقابلے میں جو میں نے تمہیں دیا ہے۔ ایک مرتبہ اُن کے غلام نے ان کی فرمائش پر ایک گھوڑا خریدا تین سو درہم میں، یہ بائع کے پاس گئے اور کہا: بھائی! تم نے قیمت بہت کم لگائی ہے، پھر خود ہی بڑھاتے بڑھاتے آٹھ سو درہم قیمت اداء کی۔

باب بیان نقصان الإیمان بالمعاصی .... الخ

۲۰۰- " حَدَّثَنِیْ حَرْمَلَةُ بْنُ یَحْیٰی بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عِمْرَانَ التُّجِیْبِیُّ ... (الٰی قوله) ... قَالَ أَبُوْ هُرَیْرَةَ: إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لَا یَزْنِی الزَّانِیْ حِیْنَ یَزْنِیْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا یَسْرِقُ السَّارِقُ حِیْنَ یَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا یَشْرَبُ الْخَمْرَ حِیْنَ یَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ.

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِیْ عَبْدُ الْمَلِکِ بْنُ أَبِیْ بَکْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ؛ أَنَّ أَبَا بَکْرٍ کَانَ یُحَدِّثُهُمْ هٰؤُلَاءِ عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ، ثُمَّ یَقُوْلُ: وَکَانَ أَبُوْ هُرَیْرَةَ یُلْحِقُ مَعَهُنَّ "وَلَا یَنْتَهِبُ نُهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ، یَرْفَعُ النَّاسُ إِلَیْهِ فِیْهَا أَبْصَارَهُمْ حِیْنَ یَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ." (ص:۵۵ سطر:۴تا۶)

قوله: "لَا یَزْنِی الزَّانِیْ حِیْنَ یَزْنِیْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ... الخ" (ص:۵۵ سطر:۵)

آپ کو معلوم ہے کہ جب نفی قید اور مقید کے مجموعہ پر داخل ہو تو وہاں نفی قید کی ہوتی ہے،[1] لہٰذا یہاں مطلب یہ ہے کہ زنا کی حالت میں وہ مؤمن نہیں ہوتا، اسی طرح آدمی سرقہ اور شُربِ خمر کی حالت میں مؤمن نہیں ہوتا۔

قوله: "أَنَّ أَبَا بَکْرٍ کَانَ یُحَدِّثُهُمْ هٰؤُلَاءِ" (ص:۵۵ سطر:۶)

---

(۱) أنظر: نور الأنوار بحث المطلق والمقید وفی صیانة صحیح مسلم (ص:۲۲۷) وهو من الألفاظ النافیة الّتی تطلق فی اللغة علی الشیء عند انتفاء معظم منه، مع وجود أصله ویراد بها نفی کماله، لا نفی أصله، ومن ذلک: (لا عیش ألّا عیش الأخرة ولا عمل ألّا بالنیّة.

هٰؤلاء سے زنا، سرقہ اور شُربِ خمر کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: "ولا یَنْتَھِبُ" (ص:۵۵ سطر:۲) انتھاب زبردستی چھیننا، ڈاکہ ڈالنا۔

قولہ: "ذاتَ شَرَفٍ" (ص:۵۵ سطر:۲) قیمتی چیز، اہمیت والی چیز۔

قولہ: "وَكَانَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ ... الخ" (ص:۵۵ سطر:۲)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چوتھا کلمہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ادراج ہے، لیکن خوب سمجھ لیں کہ یہ چوتھا کلمہ بھی سندِ صحیح کے ساتھ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابونعیم اصفہانی کی مستخرج علی صحیح مسلم میں مرفوعاً منقول ہے۔[1]

قولہ: "فِیْھَا" (ص:۵۵ سطر:۲) أی بسببھا۔

"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن .... الخ" کی شرح میں شارحین نے تاویل کی ہے، کیونکہ یہ واضح طور پر معتزلہ اور خوارج کا مستدل ہے، چنانچہ اس کے جواب میں تیرہ ۱۳ اقوال ذکر کیے گئے ہیں، چند خاص اقوال یہ ہیں:-

۱- امام رازیؒ کے اُستاذ شیخ نجم الدین کُبریٰؒ فرماتے ہیں کہ: "وهو مؤمن" کا مطلب ہے: وهو مؤمن بأنّ الله يراه حال كونه مرتكبا لهٰذه المعصية۔ یعنی زنا کی حالت میں مؤمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت اسے یہ اِستحضارِ کامل نہیں رہتا کہ اللہ اُس کو دیکھ رہا ہے، اور ہر وقت بأنّ الله يراه کا اِستحضار نفسِ ایمان کے لئے شرط بھی نہیں، اگرچہ اعتقاد ضروری ہے، جیسے نیند کی حالت میں سونے والے کو اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا اِستحضار نہیں ہوتا اگرچہ اس کا عقیدہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ دیکھ رہا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ عدمِ اِستحضار سے نفسِ ایمان کی نفی لازم نہیں آتی۔ اگر اِستحضارِ کامل ہو تو آدمی زنا کر ہی نہیں سکتا، جیسے باپ کے سامنے، اُستاذ کے سامنے بیٹا اور شاگرد کتنا ہی چاہیں کہ وہ یہ حرکت کرلیں ہرگز قادر نہیں ہوں گے۔[2]

۲- علامہ شعرانی نے شیخ اکبرؒ کا قول ایک حدیث کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اُس وقت واقعی ایمان دِل سے نکل جاتا ہے، لیکن ایمان دِل سے نکل کر اُس پر سایہ فگن ہوجاتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل نہ ہو، پھر جب یہ آدمی معصیت سے الگ ہوجاتا ہے تو ایمان واپس آجاتا

(۱) المسند المستخرج على صحيح مسلم ج:۱ ص:۱۴۷۔

(۲) اليواقيت والجواهر للشعراني ج:۲ ص:۱۱۳، المبحث الرابع والخمسون في بيان أنّ الفسق بارتكاب الكبائر الاسلامية لا يزيل الايمان.

ہے۔ علامہ شعرانی نے اس روایت کی سند ذکر نہیں کی، اگر سند صحیح ہے تو پھر کسی اور تاویل کی ضرورت نہیں۔[1]

۳- علامہ قرطبی و نووی رحمہما اللہ نے فرمایا[2] کہ "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن" کا مطلب ہے کہ حالتِ زنا میں وہ کامل مؤمن نہیں ہوتا، یعنی ایمانِ مُنجی مِن دُخول النّار نہیں رکھتا۔

۲۰۴- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: انا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: انا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ .. (الیٰ قوله)...وَزَادَ "وَلَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِيْنَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَإِيَّاكُمْ إِيَّاكُمْ."

(ص:۵۶ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "وَلَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِيْنَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (ص:۵۶ سطر:۸)

غلول بھی اگرچہ سرقہ ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ غلول کہتے ہیں سرقة من المَغنَم کو، اور سرقہ کا ذکر پیچھے آچکا ہے، پھر اس کو بطورِ خاص اس لئے ذکر کیا کہ اس میں چوری کرنا آسان

---

(۱) الیواقیت والجواھر ج:۲ ص:۱۱۴۔ شیخ اکبرؒ نے اپنی کتاب الفتوحات المکیۃ ج:۵ ص:۱۶۸، الباب الثامن والستون فی اسرار الطھارۃ (ف:۱۷۶) میں یہ روایت ذکر کی ہے، لیکن انہوں نے بھی اس کی سند بیان نہیں فرمائی، روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان العبد اذا زنی خرج عنه الایمان حتّی صار علیه کالظلة فاذا اقلع رجع الیه الایمان۔" لیکن حاکم نیشاپوری "مستدرک علی الصحیحین" کتاب الایمان (ج:۱ ص:۷۲، رقم الحدیث: ۵۶) میں اسے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین، فقد احتجا برواته، وله شاھد علی شرط مسلم۔" نیز یہ روایت جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب لا یزنی الزانی وھو مؤمن (ج:۲ ص:۸۷)، اور سنن أبی داؤد، کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الایمان ونقصانه، (رقم الحدیث: ۴۶۷۶) کے تحت بھی مذکور ہے۔ اور کشف الخفاء (رقم الحدیث: ۲۴۳) میں علامہ عجلونی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "رواہ أبو داؤد وحاکم عن أبی ھریرة ویشھد له ما فی الصحیحین من قوله صلی الله علیه وسلم: لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ الحدیث۔ نیز معجم الأوسط للطبرانی، مسند أبی ھریرة (رقم الحدیث: ۵۳۸) کے تحت اس کے ہم معنی ایک حدیث مذکور ہے، اور اُسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد، کتاب الایمان، باب فی قوله صلی الله علیه وسلم "لا یزنی الزانی .... الخ" کے اندر نقل کیا ہے۔

(۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۳۵ وشرح النووی ج:۱ ص:۵۵۔

ہوتا ہے، کیونکہ مالِ غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس کا کوئی شخص انفرادی طور پر مالک نہیں ہوتا کہ وہ اس کی حفاظت کرے۔

دوسری وجہ جس کی طرف حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے اپنی وفات سے ایک دو روز پہلے احقر کو توجہ دلائی، یہ ہے کہ غنیمت میں سے اگر کوئی چوری کرے تو اس کی توبہ نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ بہت سے غانمین کی مشترک ملکیت ہوتی ہے، جب غانمین تقسیمِ غنیمت کے بعد اپنے اپنے وطن کو واپس چلے جائیں تو اب اُن سے فرداً فرداً معافی مانگنا یا وہ چوری کی ہوئی چیز یا اس کی قیمت سب میں تقسیم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ والد صاحبؒ نے فرمایا کہ دینی مدارس کا چندہ بھی اسی کے حکم میں ہے، اس میں بے شمار لوگوں کا چندہ ہے اور بے شمار لوگوں کا حق ہے طلبہ، اساتذہ و ملازمین کا، اسی لئے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ مدارس کا پیسہ بہت خطرناک ہے (اللہ تعالیٰ بے احتیاطی سے محفوظ رکھے، آمین)۔

صحیح مسلم، کتاب الایمان ہی میں آگے یہ واقعہ آئے گا[1] کہ غزوۂ خیبر کے بعد ایک وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے پڑاؤ ڈالا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام رفاعۃ بن زید آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کجاوہ سواری سے اُتار رہا تھا کہ کہیں سے تیر آکر لگا اور وہ جاں بحق ہوگیا، صحابہ کرامؓ نے اُس کی ظاہری حالت دیکھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "**هنيئاً له الشهادة يا رسول الله**" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**كلا! والذي نفسُ محمد بيده! إنّ الشملة لتلتهب عليه ناراً أخذها من الغنائم يوم خيبر لم تصبها المقاسم**" یہ سن کر صحابہ کرامؓ گھبرا گئے، تھوڑی دیر بعد ایک صحابیؓ جوتی کا ایک یا دو تسمے لے کر آئے اور عرض کیا کہ یہ تقسیم سے پہلے میں نے مالِ غنیمت میں سے اُٹھالئے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**شِراك او قال شراكان من نار.**" عام طور سے اس کا مفہوم یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر تم یہ شراک واپس نہ لاتے تو یہ آگ کے تسمے بن جاتے، لیکن حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تم اب اس کو لے کر آئے ہو جبکہ یہ **شراك من النار** بن چکے ہیں، اس لئے کہ اب ان تسموں کی واپسی کی کوئی صورت ممکن نہیں رہی، کیونکہ غنیمت تقسیم ہوچکی اور غانمین

---

(۱) یعنی "باب غلظ تحریم الغلول الخ" میں (ج:۱ ص:۷۵)۔

اپنے اپنے وطن کی طرف روانہ ہو گئے، اب ان قسموں کو یا ان کی قیمت کو سارے غانمین میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا، حالانکہ ان میں سارے غانمین کا حق تھا۔

باب خصالِ المنافق

۲۰۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَيْبَةَ .. (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو ،قَالَ:قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيْهِ خَلَّةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيْهِ خَلَّةٌ مِنْ نِفَاقٍ حَتّٰى يَدَعَهَا: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ،وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ،وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ ."

(ص:۵۶ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قولہ: "أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا" (ص:۵۶ سطر:۱۱)

اس جملہ میں "أربعٌ" موصوف اور "من كن فيه" صفت ہے، صفت موصوف مل مبتداء ہے اور اگلا جملہ "كان منافقًا خالصًا" اس کی خبر ہے۔ تقدیرِ عبارت اس طرح ہے: "من كن فيه اربع خصال كان منافقًا خالصًا."

نفاق یہ نَفَقٌ سے بنا ہے اور نَفَقٌ سرنگ کو کہتے ہیں[1] لیکن اس سے کوئی فعل اُس معنی میں استعمال نہیں ہوتا جس معنی میں یہ قرآن و سنت میں آیا ہے۔ اب نفاق کا لفظ ایک شرعی اصطلاح بن گیا ہے، جس کے مشہور معنی یہ ہیں کہ کوئی اسلام ظاہر کرے اور باطن میں کفر رکھتا ہو۔ چنانچہ منافقین کے کفر کے بارے میں قرآن و حدیث میں کثرت سے نصوص آئی ہیں، مثلاً: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ"[2]۔ دوسری جگہ ہے: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا"[3]۔

نفاق کے لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سرنگ میں آدمی ایک طرف سے داخل ہوتا ہے اور لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ اندر ہے، حالانکہ وہ دوسری طرف سے نکل چکا ہوتا ہے، اسی طرح منافق ظاہراً اسلام میں داخل ہوتا ہے، لوگ مسلمان سمجھتے ہیں حالانکہ وہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہوتا ہے۔

(۱) تاج العروس ج:۷ ص:۹۰۷۔ (۲) البقرة آیت:۸۔
(۳) الحجرات آیت:۱۴۔

لیکن حدیث باب میں اگر یہ مشہور معنی مراد لئے جائیں تو زبردست اشکال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ پھر تو لازم آیا کہ ان چار گناہوں کی وجہ سے آدمی کافر ہوگیا اور دائرۂ اسلام سے خارج ہوگیا، حالانکہ یہ اہلِ سنت والجماعت کا مذہب نہیں بلکہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی دائرۂ اسلام سے نکل جاتا ہے۔

جواب نمبر ا:- نفاق کی دو قسمیں ہیں:-

۱- نفاقِ اعتقادی یعنی ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں کافر۔

۲- نفاقِ عملی یعنی یہ کہ مثلاً ظاہر میں تو وعدہ کر رہا ہے مگر دل میں یہ نیت ہے کہ اس وعدے پر عمل نہیں کرے گا۔

اب نفاق کی تعریف جو دونوں قسموں کو شامل ہو جائے یہ ہوگی کہ: "اظهار خلاف ما يبطن"۔[۱] حاصل یہ کہ اگر باطن میں کفر ہے تو یہ نفاق اعتقادی ہے، اور اگر کفر نہیں تو نفاقِ عملی ہے، پس یہاں حدیث باب میں بھی نفاقِ عملی مراد ہے۔[۲]

جواب نمبر ۲:- یہ عہدِ رسالت کے ساتھ خاص ہے کہ عہدِ رسالت میں جس شخص میں یہ چار چیزیں ہوتی تھیں وہ قسم اوّل کا منافق یعنی حقیقۃً کافر ہوتا تھا۔[۳] مطلب یہ ہے کہ یہ کفر کی علامتیں ہیں عِلّتیں نہیں۔ لیکن ہمارے زمانہ میں یہ چار چیزیں نفاق بمعنی کفر کی علامت بھی نہیں رہیں، کیونکہ افسوس کہ اب یہ مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں، جس طرح ترکِ صلوٰۃ عہدِ رسالت میں کفر کی علامت تھی، اب یہ کفر کی علامت نہیں رہی، اسی طرح یہ چار صفات عہدِ رسالت میں منافق (قسمِ اوّل) کی علامتیں سمجھی جاتی تھیں۔

جواب نمبر ۳:- ایک جواب حافظ ابنِ قیمؒ نے دیا اور بہت ہی اچھا جواب ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ قیمؒ کو اللہ تعالیٰ نے قوتِ بیان ایسی دی ہے کہ قاری کو اپنے ساتھ بہالے جاتے ہیں، مگر علامہ کشمیریؒ نے خوب ارشاد فرمایا، یہ ارشاد میں نے حضرت والد صاحبؒ سے سنا ہے، حضرت کشمیریؒ نے فرمایا کہ: "علمهما أكبر من عقلهما" کیونکہ حضرت ابنِ تیمیہؒ اور حضرت ابنِ قیمؒ نے متعدد مسائل میں دیگر جلیل القدر فقہائے کرام کے مقابلے میں تفردات اختیار کئے

---

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۳۔

(۲) المفہم ج:۱ ص:۲۵۰۔

(۳) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۳ والمفہم ج:۱ ص:۲۵۰ وشرح النووی ج:۲ ص:۵۶۔

ہیں۔ حضرت کشمیریؒ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ علم تو اُن کا زیادہ ہے مگر عقل اللہ تعالیٰ نے جمہور فقہاء کو زیادہ دی ہے، مگر حافظ ابنِ قیمؒ نے حدیثِ باب اور اس کی ہم معنی احادیث کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ خوب ہے، فتح الملھم میں اُسے نقل کیا گیا ہے، اور ناچیز کو بہت پسند ہے، اور وہ جمہور فقہاء کے خلاف بھی نہیں۔

حافظ ابنِ قیمؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں بھی کسی معصیت کے مرتکب کے بارے میں لا یؤمن یا فقد کفر جیسے صیغے آئے ہیں اُن میں تاویلات نہ کی جائیں، بلکہ تم بھی کہو کہ اُس نے کفر کیا ہے بایں طور کہ کفر، شرک، نفاق اور فسق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، ۱-کفر جو مُخرِج من الملّة ہو، ۲-کفر جو مُخرِج مِن الملّة نہ ہو، یعنی یہ بھی ہے تو کفر ہی مگر یہ "کُفرٌ دُونَ کُفرٍ" ہے، شرک اور نفاق اور فسق کے بارے میں بھی کہا جائے گا کہ وہ "شرکٌ دُونَ شرکٍ" ہے، اور "نفاقٌ دُونَ نفاقٍ" ہے، اور "فسقٌ دُونَ فسقٍ" ہے۔[1] اس جواب میں ادب بھی ملحوظ رہتا ہے، اور اس بات کا اظہار بھی ہے کہ یہ جرم اتنا شدید ہے کہ یہ کفر کے قریب ہے اور کفر کا شعبہ ہے۔ اور اس میں یہ حکمت بھی ہے کہ اوّلِ وہلہ میں جب آدمی وعید سنے گا تو اس گناہ کے قریب بھی جانے سے ڈرے گا، اور احادیث میں یہ الفاظ اسی حکمت سے ارشاد فرمائے گئے ہیں۔

جواب نمبر۴:- ان اعمال کو حلال سمجھتا ہو جبکہ اُسے علم ضروری حاصل ہو چکا ہو کہ اسلام نے اُن کو حرام قرار دیا ہے، اس کے باوجود اُن کو حلال سمجھتا ہے تو یہ حقیقۃً کافر ہوگا۔

قولہ: "وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ" (ص:۵۶ سطر:۱۴)

وعدہ خلافی کے حکم میں قدرے تفصیل ہے:-

اگر وعدہ کرتے وقت ہی یہ ارادہ ہو کہ اس کو پورا نہیں کرے گا تو یہ حرام و ناجائز اور نفاقِ عملی ہے۔

اگر وعدہ کرتے وقت تو ایفائے وعد کا ارادہ تھا لیکن بعد میں کوئی عذر پیش آگیا تو ترکِ ایفاء سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن ترکِ ایفاء بلا عذر مکروہِ تنزیہی ہے۔[2]

---

(۱) الصلاۃ وحکم تارکھا، لابن القیم ص:۷۳ ومدارک السالکین ج:۱ ص:۳۳۶۔

(۲) اس سلسلے میں تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فضل الباری ج:۱ ص:۳۳۸۔ وعمدۃ القاری کتاب الایمان ج:۱ ص:۲۲۹۔

قوله: "وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ" (ص:۵۶ سطر:۱۲)

فجور کے لغوی معنی ہیں حد سے تجاوز کرنا اور حق سے اعراض کرنا۔

۲۰۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ .. (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ." (ص:۵۶ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ" (ص:۵۶ سطر:۱۴)

پہلی حدیث میں "اربع" کا ذکر ہے، مگر اس میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یوں کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا تھا، بعد میں چار کا علم دے دیا گیا۔[1]

قوله: "اذا اؤْتُمِنَ خَانَ" (ص:۵۶ سطر:۱۴)

امانت کا تعلق صرف روپے پیسے کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں، مثلاً مشورہ امانت ہے، الیکشن (انتخابات) میں ووٹ امانت ہے، دوسرے کا راز آپ کے پاس امانت ہے، کوئی عہدہ اور منصب آپ نے لیا ہے تو وہ بھی امانت ہے، اسی طرح اور بھی امانت کی متعدد اقسام ہیں۔

باب بيان حال إيمان من قال لأخيهِ المسلم يا كافر

۲۱۲- "حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .... (الیٰ قوله) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا." (ص:۵۷ سطر:۱،۲)

قوله: "إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا" (ص:۵۷ سطر:۱)

ضمیر مؤنث کا مرجع اکفر کا مصدر إكفارة ہے بمعنی تکفیر، یعنی کفر نہیں لوٹتا بلکہ تکفیر لوٹتی ہے، جس کی تکفیر کی گئی اگر وہ واقعی کافر ہے تو یہ تکفیر اُس کی طرف لوٹتی ہے یعنی اُس کا کفر ظاہر ہو جاتا ہے، اور اگر وہ واقعی کافر نہیں تو تکفیر کا یہ جرم قائل کی طرف لوٹتا ہے جو کبھی فسق کی صورت

(۱) دیگر جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۶ وشرح النووی ج:۱ ص:۵۶۔

میں ہوتا ہے اور کبھی کفر کی صورت میں۔ اگر کسی نے مثلاً دوسرے کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گستاخ ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ گستاخ نہیں، تو یہ تکفیر قائل کی طرف بہتان علی المسلم کی صورت میں لوٹے گی جو کہ فسق ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کو مثلاً اس لئے کافر کہا کہ وہ نماز پڑھتا ہے تو اس صورت میں وہ تکفیر قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی کیونکہ اُس نے نماز کو کفر قرار دے دیا۔

کب تکفیر قائل کے فسق کی صورت میں اور کب کفر کی صورت میں لوٹے گی؟ اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اگر تکفیر ما عُلِمَ من الدِّین ضرورۃً کے انکار کو متضمن ہے تو یہ قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی، ورنہ فسق کی صورت میں۔

۲۱۳ — "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ... (الیٰ قولہ)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيْهِ: يَا كَافِرُ. فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ." (ص:۵۷ سطر:۲،۳)

قولہ: "إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ" (ص:۵۷ سطر:۳)

أی ان کان المقول لہٗ کما قال۔ آگے جزاء محذوف ہے ای فقد احسن.

قولہ: "وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ" (ص:۵۷ سطر:۳)

ای وان لم یکن المقول لہٗ کما قال رجعت علیہ تلک الإکْفَارۃُ ای التکفیرُ.

یعنی اُس کا وبال لوٹے گا کبھی کفر کی صورت میں، کبھی فسق کی صورت میں جس کا ضابطہ اُوپر بیان ہوا۔

۲۱۴ — "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعٰى لِغَيْرِ أَبِيْهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ، وَمَنِ ادَّعٰى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللّٰهِ، وَلَيْسَ كَذٰلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ."

(ص:۵۷ سطر:۳،۵)

قولہ: "لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعٰى لِغَيْرِ أَبِيْهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ"

(ص:۵۷ سطر:۳،۵)

مِنْ تاکیدِ نفی کے لئے ہے، یہاں بھی وہی تفصیل ہے، یعنی "کُفْرٌ دُوْنَ کُفْرٍ" مراد ہے، یا "فقد قارب الکفر" یا کفرانِ نعمت مراد ہے۔

قولہ: "اِدَّعٰی لِغَیْرِ اَبِیْهِ وَهُوَ یَعْلَمُهٗ اِلَّا کَفَرَ" (ص:۵۷ سطر:۴)

من ادّعی لغیر أبیه انّه ابوه، یعنی غیر باپ کی طرف باپ ہونے کی جھوٹی نسبت دانستہ کی۔ اس میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ آدمی اپنے نسب کو دوسرے قبیلے اور قوم کی طرف منسوب کرے۔[1]

سوال:- غیرِ اَب کی طرف منسوب کرنا تو گناہِ عملی ہے، مَا عُلِمَ مِنَ الدِّیْنِ ضرورۃً کا انکار نہیں، پھر اس پر کفر کا حکم کیوں لگایا گیا؟

اس کے متعدد جواب ہیں:-

۱- اگر بعد العلم بالتحریم مستحلاً ایسا کرتا ہے تو واقعی کافر ہوجائے گا۔

۲- جس طرح نفاق کی دو قسمیں ہیں، اسی طرح کفر کی بھی دو قسمیں ہیں، ۱-کفرِ اعتقادی، ۲-کفرِ عملی۔ یہاں پر کفرِ عملی مراد ہے، اسی کو حافظ ابنِ قیمؒ نے "کُفْرٌ دُوْنَ کُفْرٍ" کہا ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔

۳- کفر سے مراد کفرانِ نعمت ہے، یعنی اُس نے باپ جیسی عظیم نعمت کا انکار کیا۔

۴- کَفَرَ بمعنی قارب الکفرَ یعنی کفر کے قریب ہوگیا، عربی میں ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ قریب الشیء پر شیء کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے قریب الموت پر میّت کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: "وَمَنِ ادَّعٰی مَا لَیْسَ لَهٗ فَلَیْسَ مِنَّا" (ص:۵۷ سطر:۵)

مثلاً کسی کی تصنیف یا شعر کو یا کسی کے مال کو اپنی طرف منسوب کردیا، غرض کسی بھی ایسی چیز کا دعویٰ کرنا جو مدعی کی نہیں ہے اِس میں داخل ہے۔ بعض لوگ غلط بیانی سے کام لے کر کسی نسب کو اپنی طرف لگالیتے ہیں، حالانکہ وہ نسب اُن کا نہیں ہوتا، مثلاً حائک (جولاہے) عربوں کی اولاد نہیں، اُنہوں نے اپنے آپ کو انصاری کہلوانا شروع کردیا۔ اسی طرح کچھ قصائیوں نے قریشی کہلوانا شروع کردیا، حالانکہ وہ بھی قریش کی اولاد میں نہیں، یہ حرام ہے۔ لیکن دوسری طرف طعن فی النسب بھی حرام ہے، البتہ ہم جو اپنے آپ کو "حنفی" کہتے ہیں تو

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۲۵۴ والسراج الوهاج ج:۱ ص:۲۱۵۔

وہ نسب کے طور پر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہیں، اس لئے "حنفی" کہلاتے ہیں۔

باب بیان حال ایمان من رغب عن ابیه وهو یعلم

۲۱۶-"حَدَّثَنِیْ عَمْرٌو النَّاقِدُ ... (الی قوله) ... قَالَ: نَا هُشَیْمُ بْنُ بَشِیْرٍ، قَالَ: اَنَا خَالِدٌ عَنْ اَبِیْ عُثْمَانَ، قَالَ: لَمَّا ادُّعِیَ زِیَادٌ، لَقِیْتُ اَبَا بَکْرَةَ فَقُلْتُ لَهُ: مَا هٰذَا الَّذِیْ صَنَعْتُمْ؟ اِنِّیْ سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ اَبِیْ وَقَّاصٍ یَقُوْلُ: سَمِعَ اُذُنَایَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ یَقُوْلُ: مَنِ ادَّعٰی اَبًا فِی الْاِسْلَامِ غَیْرَ اَبِیْهِ، یَعْلَمُ اَنَّهُ غَیْرُ اَبِیْهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَیْهِ حَرَامٌ .

فَقَالَ: "اَبُوْ بَکْرَةَ: وَاَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔"

(ص:۵۷ سطر:۷ تا ۹)

قولہ: "لَمَّا ادُّعِیَ زِیَادٌ، لَقِیْتُ اَبَا بَکْرَةَ" (ص:۵۷ سطر:۷)

حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ اور زیاد دونوں ماں شریک بھائی ہیں، دونوں سُمَیَّۃ نامی خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے، سُمَیَّۃ حارث بن کلدۃ طبیب کی باندی تھی، اسی کے پاس سُمَیَّۃ کے بطن سے حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ جو صحابی ہیں، پیدا ہوئے۔

زیاد صحابی نہیں ہیں، زیاد کے باپ کا شروع میں لوگوں کو علم نہ تھا۔ علامہ نوویؒ کے بیان کے مطابق اسے کوئی "زیاد بن عبید ثقفی" کہتا اور کوئی "زیاد بن ابیه" اور کوئی "زیاد بن اُمّه" کہتا تھا، وجہ یہ تھی کہ زمانۂ جاہلیت میں متعدد قسم کے انکحہ ہوتے تھے کہ کچھ دن کے لئے اس سے نکاح کرلیا اور کچھ دن کے لئے دوسرے سے، اسلام نے انکحۂ جاہلیت کو باطل قرار دے دیا لیکن انکحۂ جاہلیت سے جو بچے پیدا ہو چکے تھے دورِ جاہلیت میں بھی وہ ثابت النسب کہلاتے تھے، اسلام نے بھی دورِ جاہلیت کے ایسے نکاح سے پیدا ہونے والے بچوں کو ثابت النسب قرار دیا۔

ایک نکاحِ جاہلی کا طریقہ یہ تھا کہ کسی باندی سے اُس کا مالک بھی مباشرت کرتا تھا اور اور نکاحِ جاہلی کی بناء پر دوسرے لوگ بھی، پھر ایسی باندی کے بچوں کے ثبوتِ نسب کا طریقہ، جس سے متعدد مردوں نے نکاحِ جاہلی کی بناء پر مباشرت کی ہو، یہ تھا کہ وہ باندی مباشرت

کرنے والے جس مرد کو متعین کر دیتی تھی وہی اُس بچہ کا باپ مانا جاتا تھا، اور بچہ اسی کی طرف منسوب ہوتا تھا۔ جب اسلام آیا تو اسلام نے اُن کو ثابت النسب قرار دیا، لیکن آئندہ کے لئے ثبوتِ نسب کے قوانین وضع کر دیئے اور قاعدہ یہ مقرر کر دیا کہ "الولد للفراش وللعاھر الحجر"۔[1]

ابوسفیانؓ نے بھی سُمَیّہ سے نکاحِ جاہلیت کیا تھا، جب سُمَیّہ کے بطن سے زیاد پیدا ہوا تو سمیہ نے اُس کو ابوسفیانؓ کی طرف منسوب کیا اور ابوسفیانؓ نے بھی مشرف بہ اسلام ہونے سے پہلے زمانۂ جاہلیت ہی میں اقرار کیا کہ یہ اُن کا بچہ ہے، اور کچھ لوگوں کو خفیہ طور پر اس کا گواہ بھی بنایا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

ابوسفیانؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھی والد ہیں، جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دورِ حکومت آیا اُس وقت تک زیاد کے ابوسفیانؓ کا بیٹے ہونے کی بات مخفی تھی، زیاد بڑا ذہین، مدبر، منتظم اور شجاع تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھی تھا، اُن کے دورِ خلافت میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو اُس نے گواہوں کو بھیجا کہ جاؤ! حضرت معاویہؓ کو بتاؤ کہ زیاد تمہارا باپ شریک بھائی ہے، گواہوں کی تعداد دس تھی، جن میں حافظ ابنِ حجرؒ کے بیان کے مطابق ایک جلیل القدر صحابی حضرت مالک بن ربیعہ سلولی رضی اللہ عنہ بھی تھے جو بیعتِ رضوان میں شریک رہ چکے تھے۔[2]

اب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لئے یہ مسئلہ بن گیا، ظاہر ہے بھائی بنانے میں عار بھی تھی اور بدنامی بھی ہو سکتی تھی، لیکن جب یہ مسئلہ دس گواہوں کے ذریعہ مبرہن ہو کر آیا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے انہیں اپنا بھائی بنالیا اور الحاقِ نسب کر دیا۔ جن لوگوں کو یہ صورتحال معلوم نہ تھی اُن کو حیرانی ہوئی اور انہوں نے اعتراض بھی کیا،[3] چنانچہ ان معترضین میں یہ

(۱) صحیح البخاری میں یہ حدیث ۶ جگہ، صحیح مسلم میں دو جگہ اور دیگر متعدد کتبِ حدیث میں بھی آئی ہے۔

(۲) الاصابۃ ج:۱ ص:۵۲۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: الاصابۃ ج:۱ ص:۵۲۳ وتاریخ ابن خلدون ج:۳ ص:۱۴، ۱۵ والاستیعاب ج:۲ ص:۵۲۳-۵۳۰۔

ابوعثمانؓ بھی تھے جن کا ذکر یہاں حدیثِ باب میں ہے۔

یاد رہے کہ زیاد ماں شریک بھائی ہیں ابوبکرہؓ کے، اور باپ شریک بھائی ہیں حضرت معاویہؓ کے۔ چنانچہ ابوعثمان ابوبکرہؓ سے ملے وہ سمجھتے تھے کہ شاید ابوبکرہؓ خود بھی اِس اِلحاقِ نسب پر راضی ہیں اسی لئے انہوں نے حضرت ابوبکرہ سے بطورِ اعتراض کے یہ سوال کیا کہ: "ما هذا الذي صنعتم"؟ اِس مکالمہ سے ابوبکرہؓ کا موقف واضح نہیں ہوتا لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں یہ بھی استلحاق سے ناراض تھے اور ناراضگی کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ "لا واللهِ! ما علمتُ سُمَيَّةَ رأت ابا سفيانَ قطُّ"۔[1]

اگرچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے استلحاق کے بعد زیاد کا نسب حضرت ابوسفیانؓ سے ثابت ہوگیا تھا، لیکن اُس نے مزید توثّق اور تائید کے لئے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو خط لکھا جس کے شروع میں لکھا: "مِن زياد بن أبي سفيان الى أُمّهِ عائشة رضي الله عنها" مقصد یہ تھا کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جواب میں "الى زياد بن أبي سفيان" لکھ دیں گی تو نسب کا ثبوت مؤکد ہوجائے گا، اور لوگوں کو شبہ اور اعتراض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اُس وقت تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کے نسب کی تصدیق نہ ہوئی تھی اس لئے اُنہوں نے جواب میں لکھا: "من عائشة أُمّ المؤمنين الى ابنها زياد"۔ لیکن بعد میں جب حقیقتِ حال واضح ہوگئی تو زیاد کے نام ایک خط میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لکھا: "من عائشة أُمّ المؤمنين الى زياد بن أبي سفيان" جب زیاد کے پاس یہ خط پہنچا تو اُس نے خوش ہوکر یہ خط مجمعِ عام میں سنایا۔[2]

خلاصہ یہ کہ جو حضرات شروع میں اِس اِستلحاق پر اعتراض فرما رہے تھے اُن کا اعتراض یہ نہیں تھا کہ زیاد ولد الزنا ہے لہٰذا اس کا ابوسفیانؓ سے نسب ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ ابوسفیانؓ نے کبھی سُمَیّہ سے مباشرت یا نکاحِ جاہلی کیا ہی نہیں تھا۔

اس واقعہ کو سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے اپنی کتاب "خلافت وملوکیت" میں لکھا اور ان کا اصل موضوع یہ تھا کہ اسلام میں شروع میں خلافت تھی، بعد میں یہ خلافت رفتہ رفتہ

---

(۱) الاستيعاب لابن عبدالبر، تحت الاصابة ج:۱ ص:۵۵۰، (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) تاريخ ابن خلدون ج:۳ ص:۱۶ وطبقات ابن سعد ج:۷ ص:۹۹،۱۰۰۔

ملوکیت میں تبدیل ہوتی چلی گئی، اور اس کی ابتداء ثابت کی حضرت عثمانِ غنی رضی اللہ عنہ سے کہ اُن کے دور میں اصل تو خلافت ہی تھی لیکن کچھ کچھ ملوکیت کے آثار بھی آنے لگے تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں اس ملوکیت کو فروغ ملا۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم نے تاریخی واقعات سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے متعدد مواقع پر شریعت کے خلاف عمل کیا۔ اُن کی کتاب سے زیاد کے واقعہ کا حاصل یہ سامنے آتا ہے کہ حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے سمیہ سے نکاحِ جاہلی نہیں بلکہ زنا کا اِرتکاب کیا تھا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی اَغراض کے لئے اور زیاد کو اپنا موافق بنانے کے لئے شریعت کے مسلّمہ قاعدے "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی خلاف ورزی کی تھی، اس مقصد کے لئے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے والدِ ماجد ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے زِنا پر گواہیاں لیں، اور اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ زیاد، ابوسفیانؓ ہی کا ولد الحرام ہے، اور اسی بنیاد پر اُسے اپنا بھائی اور اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا، حالانکہ شریعت میں زِنا سے کوئی نسب ثابت نہیں ہوتا، حدیث مرفوع ہے کہ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔[1]

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ہمارے برادرِ عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کو، اور ان کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطاء فرمائے کہ انہوں نے "خلافت وملوکیت" کا خالص علمی و اصلاحی سنجیدہ طریقے سے اپنی کتاب "حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق" میں جواب دیا۔[2]

جب یہ کتاب منظرِ عام پر آئی تو سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کے بہت سے معتقدین نے اعتراف کیا کہ سیّد مودودی صاحب سے غلطی ہوئی ہے۔ اُسی زمانے میں ہمارے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "مقامِ صحابہ" کے نام سے کتاب لکھی، جس میں فرمایا کہ: اُصولی بات یہ ہے کہ تاریخی روایات سے کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ عقیدہ کا ثبوت تو قرآن اور احادیثِ متواترہ ہی سے ہوسکتا ہے، اور صحابہؓ کا عدول ہونا (الصحابة كلهم عدول) ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ سیّد مودودی صاحب مرحوم کو جو ٹھوکر لگی وہ اس سے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ کے بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کے لئے تاریخی روایات کو اپنی بنیاد بنایا، حالانکہ

(۱) ملاحظہ فرمایئے: خلافت وملوکیت ص:۱۷۵۔

(۲) ملاحظہ فرمایئے: حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق ص:۳۶-۵۲، اور ص:۲۰۱-۲۰۶۔

صحابہ کرامؓ کے بارے میں جو بات عقیدہ کے درجہ کی ہے وہ قرآن وحدیث سے ثابت ہوگی نہ کہ تاریخ و قیاس سے۔ جو تاریخی روایات قرآنِ کریم یا سنتِ متواترہ کے خلاف ہیں یعنی "الصحابۃ کُلُّھم عدول" کے عقیدے کے خلاف ہیں، انہیں یقیناً جھوٹا قرار دیا جائے گا۔[۱]

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
سِبابُ المسلم فسوقٌ وقِتالُہٗ کفر

۲۱۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارِ بْنِ الرَّيَّانِ .. (الی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ. وَقِتَالُهُ كُفْرٌ." (ص:۵۸ سطر:۱،۲)

قولہ: "سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ" (ص:۵۸ سطر:۲)

سَبَّ، یَسُبُّ کا مصدر "سبًا و سبابٌ" آتا ہے،[۲] بمعنیٰ گالم گلوچ کرنا۔

پہلے ایمان کے شعبوں کا بیان ہوا تھا، اب پچھلے کئی باب سے کفر کے شعبوں کا بیان چل رہا ہے، فسوق کے لغوی معنیٰ ہیں "خروج"۔[۳] اور شرعی اصطلاح میں "خروج عن طاعۃ اللہ ورسولہ" کو کہا جاتا ہے۔[۴]

یہاں حدیث میں متقی اور صالح کی قید نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کسی بھی مسلمان سے گالم گلوچ جائز نہیں۔

باب بیان معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
لا ترجعوا بعدی کُفارًا .... الخ

۲۲۰- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الی قولہ) ... عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ سَمِعَ أَبَا زُرْعَةَ يُحَدِّثُ عَنْ جَدِّهٖ جَرِيْرٍ؛ قَالَ: قَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ

---

(۱) مقامِ صحابہ ص:۱۳، ۱۴۔　(۲) لسان العرب ج:۶ ص:۱۳۷۔
(۳) المعجم الوسیط ج:۲ ص:۶۸۸۔　(۴) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۲۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ :اِسْتَنْصِتِ النَّاسَ .ثُمَّ قَالَ:لَا تَرْجِعُوْا بَعْدِيْ كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ." (ص:۵۸ سطر:۴،۵)

قولہ:"اِسْتَنْصِتِ النَّاسَ" (ص:۵۸ سطر:۵)

لوگوں کو خاموش کرو، واضح ہو کہ انصات کے لئے استماع لازم نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ آدمی خاموش ہو مگر وہ کسی کی بات کو کان لگا کر سن نہ رہا ہو۔ اسی طرح استماع کے لئے انصات لازم نہیں، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کان لگا کر آدمی سن بھی رہا ہو اور تھوڑا تھوڑا بول بھی رہا ہو۔[1] لہٰذا حنفیہ کا یہ اُصول غلط نہیں کہ جہری نمازوں میں مقتدی کو استماع کرنا چاہئے اور سری نمازوں میں انصات کرنا چاہئے۔ قرآنِ مجید میں دونوں کا حکم دیا گیا ہے:"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"۔[2]

قولہ:"لَا تَرْجِعُوْا بَعْدِيْ كُفَّارًا" (ص:۵۸ سطر:۵)

میرے بعد لوٹ کر کافر نہ ہوجاؤ کہ تم میں سے بعض بعض کی گردنیں مارنے لگیں۔

قولہ:"يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ" (ص:۵۸ سطر:۵)

اگر یہ پچھلے لفظ کفارًا کی تفسیر ہو تو پھر سوال ہوگا کہ قتال گناہِ عملی ہے، اعتقادی نہیں، پھر اس سے لوگ کیسے کافر ہوجائیں گے؟

جواب:- کفر سے مراد "كُفْرٌ دُوْنَ كُفْرٍ" ہے، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ "یضرب بعضکم" نتیجہ ہو کافر ہوجانے کا، یعنی میرے بعد مرتد نہ ہوجانا کہ اس کے نتیجے میں پھر ماضی کی طرح ایک دوسرے کی گردنیں مارنا شروع کردو۔[3]

تنبیہ:- ایمان کا مدار اگرچہ تصدیقِ قلب پر ہے، لیکن کسی کے بعض اعمال، افعال اور اقوال ایسے ہوسکتے ہیں جن کی بنیاد پر اُسے کافر کہا جائے، مثلاً کوئی شخص زبان سے "لا الٰہ الا اللہ" کا صریح طور پر انکار کرے اگرچہ تصدیقِ قلبی موجود ہو، لیکن چونکہ قلب کا حال ہمیں معلوم

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۴۵۔ (۲) الأعراف آیت:۲۰۴۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۵۸، وقد ذکر النووی اجوبۃ أخری أیضًا۔

نہیں اس لئے اُسے کافر کہا جائے گا۔ اسی طرح کوئی شخص سجودِ صنم کرتا ہے تو اُسے بھی کافر کہیں گے کیونکہ اُس کا یہ عمل کفر کی صراحت کرتا ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے احدی الروایتین میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر کہا ہے (اگرچہ دوسرے ائمہ نے اس میں اختلاف کیا ہے) کیونکہ عہدِ رسالت میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر سمجھا جاتا تھا (کیونکہ اُس وقت ترکِ صلاۃ صرف کافر ہی کرتا تھا)۔

۲۲۲ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ .. (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ: وَيْحَكُمْ (أَوْ قَالَ:) وَيْلَكُمْ لَا تَرْجِعُوْا بَعْدِيْ كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ۔"

(ص۵۸ سطر:۶، ۷)

قوله: "وَيْحَكُمْ (أَوْ قَالَ:) وَيْلَكُمْ" (ص۵۸ سطر:۷)

یہ کبھی ہلاکت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی اُس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہوگیا ہو اور اُسے بچانے کے لئے خبردار کرنا مقصود ہو، اور کبھی کسی کی حالت پر رحم یا تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے،[1] یہاں ترحم یا تعجب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

باب اطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب و النياحة

۲۲۴ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ: الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ۔"

(ص:۵۸ سطر:۹، ۱۰)

قوله: "اثْنَتَانِ" (ص:۵۸ سطر:۹) ای خصلتان اثنتان۔

قوله: "الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ" (ص:۵۸ سطر:۱۰)

یہ حرام ہے اور شعبة من الكفر ہے، جس طرح اپنا جھوٹا نسب بیان کرنا حرام ہے، اسی طرح طعن فی النسب یعنی دوسرے کے نسب پر طعنہ زنی بھی حرام ہے۔

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۲۵۔

قوله: "وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ" (ص:۵۸ سطر:۱۰)

یہاں بھی "بھم کفر" میں وہی تأویلات ہوں گی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہیں، یعنی "کفرٌ دُونَ کفرٍ" مراد ہے۔ یا یہ حدیث مستحل بعد العلم بالتحریم پر محمول ہے۔

باب تسمية العبد الأبق كافرًا

۲۲۵- "حَدَّثَنِيْ عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيْلُ (يَعْنِي ابْنَ عُلَيَّةَ) عَنْ مَنْصُوْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيْرٍ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُوْلُ: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيْهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتّٰى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ.

قَالَ مَنْصُوْرٌ: قَدْ وَاللّٰهِ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلٰكِنِّيْ أَكْرَهُ أَنْ يُرْوٰى عَنِّيْ هَا هُنَا بِالْبَصْرَةِ." (ص:۵۸ سطر:۱۰،۱۱)

قوله: "أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيْهِ فَقَدْ كَفَرَ" (ص:۵۸ سطر:۱۱)

"ابــــق" میں باء کا فتحہ بھی جائز ہے کسرہ بھی، لیکن فتحہ زیادہ فصیح ہے،[۱] یہاں بھی وہی تفصیل ہوگی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہے، یعنی کفرانِ نعمت یا کفرٌ دُونَ کفرٍ، یا استحلال بعد العلم بالتحریم مراد ہے۔

قوله: "قَالَ مَنْصُوْرٌ: قَدْ وَاللّٰهِ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلٰكِنِّيْ أَكْرَهُ أَنْ يُرْوٰى عَنِّيْ هَا هُنَا بِالْبَصْرَةِ" (ص:۵۸ سطر:۱۱)

منصور کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث (عام لوگوں کے سامنے تو) مرفوعاً نہیں سنائی بلکہ موقوفاً علی جریر روایت کی ہے مگر درحقیقت یہ حدیث مرفوع ہے یعنی جریر نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے خوارج اپنے باطل مذہب کی تائید کا دعویٰ کر سکتے تھے حالانکہ اس کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہیں، اس لئے منصور نے اس کو بصرہ میں مرفوعاً بیان کرنا پسند نہیں فرمایا، کیونکہ بصرہ خوارج کا گڑھ تھا۔ وہ اس سے ناجائز فائدہ اُٹھا کر اپنے حق میں استعمال کر سکتے تھے۔[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ جب اور جہاں صحیح روایت کا بیان کرنا دینی مصلحت کے خلاف

(۱) نووی ج:۱ ص:۵۹۔ (۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۲۸۔

ہو مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ بعض سامعین اس حدیث کا مطلب غلط سمجھ بیٹھیں گے یا دوسروں کو گمراہ کرنے کے لیئے غلط مطلب بتائیں گے تو وہاں ایسی حدیث بیان نہ کرنا چاہیئے۔ راوی کی اس احتیاط کا حاصل بھی وہی ہے جو امامِ مسلمؒ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں بہت اہتمام سے بیان فرمایا ہے کہ ہر حدیثِ صحیح کو ہر جگہ بیان کرنا مناسب نہیں ہوتا، موقع محل دیکھ کر بیان کرنی چاہیئے۔

۲۲۶- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ .... (الیٰ قوله)... عَنْ جَرِيْرٍ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ." (ص:۵۸ سطر:۱۲)

قوله: "فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ" (ص:۵۸ سطر:۱۲)

ذمّہ سے مراد ضمانت، حمایت، حفاظت اور امان ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ غلام فرار ہونے سے پہلے اپنے مالک کی سزا و قید سے شرعاً محفوظ و مامون تھا مگر اب بھگوڑا ہونے کی وجہ سے محفوظ و مامون نہ رہا۔[1]

۲۲۷- "حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ يَحْيَىٰ ... (الیٰ قوله)... عَنِ الشَّعْبِيِّ؛ قَالَ: كَانَ جَرِيْرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ." (ص:۵۸ سطر:۱۲،۱۳)

قوله: "لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ" (ص:۵۸ سطر:۱۳)

یہاں صحتِ صلوٰۃ کی نفی نہیں، قبولیت کی نفی ہے، جس کا حاصل یہ کہ نماز تو ادا ہو جائے گی یعنی ذمہ سے فرض ساقط ہو جائے گا، مگر ثواب نہ ملے گا (فتح الملہم)۔[2]

باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء

۲۲۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ يَحْيَىٰ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ؛ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ فِيْ إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَدْرُوْنَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوْا: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِيْ مُؤْمِنٌ بِيْ وَكَافِرٌ. فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللّٰهِ وَرَحْمَتِهِ، فَذٰلِكَ

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۴۹۔ (۲) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۰۔

مُؤْمِنٌ بِيْ وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا، فَذٰلِكَ كَافِرٌ بِيْ مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ." (ص:۵۹ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "فِيْ إِثْرِ سَمَآءٍ" (ص:۵۹ سطر ۲)

اِثْرٌ اور اَثَر ہم معنی الفاظ ہیں، "بَعْد" کے معنی میں اور "سماء" ہر اُوپر والی چیز کو کہتے ہیں، بادل کو بھی کہتے ہیں، مگر یہاں بارش مراد ہے،[۱] اور فی اثر سماء کا مطلب ہے: "بعد مطر"۔

قوله: "مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا" (ص:۵۹ سطر:۳)

نـــاء يـنــوء نـوئـا طلوع اور غروب دونوں معنی میں مستعمل ہے، (اضداد میں سے ہے)۔[۲] "كــذا وكــذا" یہ ستاروں کے ناموں سے کنایہ ہے۔ کل اٹھائیس ستارے ہیں جو منازلِ قمر کہے جاتے ہیں، جب ان میں سے ایک ستارہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے تو اُسی وقت ایک ستارہ مغرب میں غروب ہوتا ہے یہاں تک کہ سال بھر میں ان کا یہ عمل مکمل ہوجاتا ہے، ہر ستارے کے حصے میں تقریباً تیرہ دن آتے ہیں (فتح الملهم ج:۲ ص:۵۲)۔ زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بارش ان ستاروں کے طلوع وغروب سے ہوتی ہے، اسے وہ بارش کے لئے علّت اور مؤثرِ حقیقی مانتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ کفر ہے، کیونکہ "ما علم من الدين ضرورةً" کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص علّت اور مؤثرِ حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی کو مانتا ہو مگر بطورِ علامت یا سبب کے کسی ظاہری علامت یا سبب کی طرف نسبت کردے تو یہ کفر نہیں۔ مثلاً: آج کل محکمۂ موسمیات والے کہتے ہیں کہ فلاں علاقہ میں ہوا کے دباؤ میں کمی کی وجہ سے بارش ہوئی یا ہونے کا امکان ہے۔ یہ بھی اسی میں داخل ہے۔ یہی حکم دواؤں کے بارے میں ہے کہ ان کو شفاء کے لئے علت (مؤثرِ حقیقی) ماننا کفر ہے، سبب کے درجے میں ماننا کفر نہیں۔

۲۳۰ – "حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِيُّ ... (الٰی قوله)... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَرَكَةٍ إِلَّا أَصْبَحَ فَرِيْقٌ مِنَ النَّاسِ بِهَا كَافِرِيْنَ يُنْزِلُ اللّٰهُ الْغَيْثَ فَيَقُوْلُوْنَ:

---

(۱) صيانة صحيح مسلم ص:۲۵۰۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۸۰۵۔

الكَوْكَبُ كَذَا وَكَذَا ... الحديث." (ص:۵۹ سطر:۶،۵)

قوله: "مِنْ بَرَكَةٍ" (ص:۵۹ سطر:۶) یعنی بارش۔

۲۳۱ - "حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ ... (الیٰ قوله)... حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ. قَالَ: مُطِرَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ شَاكِرٌ وَمِنْهُمْ كَافِرٌ. قَالُوْا هٰذِهِ رَحْمَةُ اللّٰهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَقَدْ صَدَقَ نَوْءُ كَذَا وَكَذَا. قَالَ فَنَزَلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ: فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ (حَتّٰى بَلَغَ) وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ."
(ص:۵۹ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "لَقَدْ صَدَقَ" (ص:۵۹ سطر:۹) سچ کر دکھایا، یعنی اثر کیا۔

قوله: "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ .... الخ" (ص:۵۹ سطر:۹)

ای تجعلون شکرَ رزقکم أنکم تکذّبون. یعنی نعمت کا شکر تم یہ ادا کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی تکذیب کرنے لگے ہو۔[1]

باب الدليل على انَّ حُبَّ الأنصار وعليٍّ من الإيمان الخ

۲۳۲ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى... (الیٰ قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ جَبْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ." (ص:۵۹ سطر:۹، ۱۰)

قوله: "آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ"
(ص:۵۹ سطر:۱۰)

صحیح بخاری میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "آية الايمان حبُّ الأنصار وآية النفاق بغض الأنصار"۔[2]

یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دِل میں ایمان نہ رکھتا ہو لیکن انصار سے محبت

---

(۱) تهذيب اللغة ج:۸ ص:۴۳۰۔

(۲) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حُبُّ الأنصار ج:۱ ص:۷۔

رکھتا ہو تو کیا وہ شخص مؤمن ہو جائے گا؟ اسی طرح اگر ایک شخص مؤمن ہے مگر کسی انصاری سے جھگڑا ہو گیا اور دشمنی ہو گئی تو کیا وہ شخص کافر ہو جائے گا؟

اس کا ایک مختصر جواب تو یہ ہے کہ یہاں "اٰیۃ" یعنی علامت فرمایا ہے، کہ انصار سے بغض منافق کی علامت ہے، اور انصار سے محبت مؤمن ہونے کی علامت، حُبّ اور بُغض کو ایمان یا نفاق کی علت نہیں فرمایا گیا، اور آپ کو معلوم ہے کہ کبھی علامت کا ذو العلامۃ سے تخلُّف بھی ہو جاتا ہے، فلا اِشکال فیہ۔

دوسرا جواب جو اصل جواب ہے، یہ ہے کہ یہاں حکم کا مدار انصار کے مادّۂ اشتقاق "نُصرت" پر ہے، یعنی کوئی شخص انصار سے بغض اُن کی نصرت للرسول وَالدِّین کی وجہ سے رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ جو شخص انصار سے محض اس وجہ سے بغض رکھتا ہو کہ اُنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، تو وہ منافق نہیں تو اور کیا ہوگا؟ یقیناً وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہوگا۔ اسی طرح انصار سے محض اس وجہ سے محبت کرنا کہ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، یہ مؤمن ہونے کی علامت ہے، کیونکہ کوئی کافر محض اس وجہ سے ان سے محبت نہیں کرتا۔ اس جواب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہاں جمع کا صیغہ "انصار" استعمال ہوا ہے واحد کا صیغہ نہیں، معلوم ہوا کہ یہ حکم اُس شخص کے لئے ہے جو تمام انصار سے محبت (یا بغض) رکھتا ہو، کیونکہ تمام انصار سے محبت یا بغض رکھنا اُن کی نصرتِ دین ہی کی وجہ سے ہوگا، کسی ایک یا دو انصاریوں سے محبت یا بغض کا ہو جانا کسی اور وجہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۳۵ - " حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ، قَالَ: نَا يَعْقُوْبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْقَارِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُبْغِضُ الْأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ. " (ص:۶۰ سطر:۳،۴)

قولہ: "الْقَارِيَّ" (ص:۶۰ سطر:۳)

بتشدید الیاء، قبیلہ قارہ کی طرف منسوب ہے (نووی)۔

۲۳۷ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ... (الی قولہ)... عَنْ زِرٍّ، قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ: وَالَّذِيْ فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، إِنَّهُ لَعَهْدُ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ: أَنْ لَا يُحِبَّنِيْ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضَنِيْ إِلَّا مُنَافِقٌ. " (ص:۶۰ سطر:۵ تا ۷)

قولہ: "وَالَّذِیْ فَلَقَ الْحَبَّةَ" (ص:۶۰ سطر:۶)

"الحبّة" بیج اور دانہ، یعنی قسم ہے اُس ذات کی جس نے بیج کو پھاڑ کر اُس سے کونپل اور پودے اُگائے، اس قسم میں ایسے افعال ذکر کیے جو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ خاص ہیں اور ان سے انسان بالکل عاجز ہے۔

قولہ: "وَبَرَأَ" (ص:۶۰ سطر:۶) پیدا کیا۔

قولہ: "النَّسَمَةَ" (ص:۶۰ سطر:۶) جاندار۔

قولہ: "أَنْ لَا يُحِبَّنِيْ إِلَّا مُؤْمِنٌ" (ص:۶۰ سطر:۷)

بظاہر تو یہ حدیث مشکل ہے، اور شیعہ اس کی بناء پر کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سب سے زیادہ محبت رکھنے والے ہیں۔

جواب:- اوّلاً تو ان کا محبت کا دعویٰ ہی ناقابلِ تسلیم ہے، کیونکہ یہ لوگ بہت سی ایسی باتوں کے قائل ہیں اور ایسے اعمال کو اپنے مذہب کا حصہ بنائے ہوئے ہیں جو تعلیمات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سراسر خلاف ہیں، اور جو اپنے محبوب کی تعلیمات و نظریات کا مخالف ہو وہ اس کا محب کیسے ہوسکتا ہے؟

اور ثانیاً اصل جواب یہ ہے کہ اُن کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اگر محبت ہے تو وہ ایسی طبعی محبت ہے جو شریعت کے مطابق نہیں، مثلاً ایسی محبت کرنا کہ اُلوہیتِ علیؓ کا دعویٰ کرنے لگیں، یا شریعت کے خلاف کوئی اور عمل یا قول کرنے لگیں۔ خلاصہ یہ کہ یہاں محبت سے مراد ایسی محبت ہے، جو شرعی حدود میں ہو، اور جو محبت شرعی حدود سے باہر ہو وہ شریعت کی اصطلاح میں محبت ہی نہیں۔

قولہ: "وَلَا يُبْغِضَنِيْ إِلَّا مُنَافِقٌ" (ص:۶۰ سطر:۷)

اس سے شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نفاق پر استدلال کرتے ہیں (العیاذ باللہ)۔

جواب:- یہ ہے کہ حضرت علی و حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جو باہمی جنگِ صفین ہوئی وہ بغض کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک شرعی مسئلہ میں اجتہادی اختلاف کی بنیاد پر تھی، جس کے متعدد دلائل اور قرائن ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کل کو حضرت معاویہؓ سے ہمارا مقابلہ ہے، اگر ہمارا کوئی آدمی مارا گیا تو وہ شہید ہوگا یا نہیں؟ فرمایا: شہید ہوگا۔ پھر پوچھا گیا کہ: اگر حضرت معاویہؓ کے آدمی مارے گئے

تو؟ فرمایا: وہ بھی شہید ہوں گے۔ یہی سوال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے بھی کیا گیا، انہوں نے بھی اس کا وہی جواب دیا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دیا تھا۔[1] اور اسی قسم کے سوال وجواب جنگِ جمل میں بھی ہوئے تھے۔

اور مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جنگِ صفین کے زمانے میں خبر ملی کہ رُومی عیسائی بادشاہ ''قیصر'' شام پر حملہ کرنے کا ارادہ کر رہا ہے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اُسے خط لکھا کہ:

> ''تیرے جس ارادے کی خبر مجھے ملی ہے، واللہ اگر تو نے اُس پر عمل کیا تو میں اپنے ساتھی (علی رضی اللہ عنہ) سے صلح کرلوں گا، اور ان کے سب سے اگلے دستے میں شامل ہوکر تیری طرف آؤں گا، اور بدبودار[2] قسطنطنیہ (استنبول) کو سیاہ کوئلہ بنا کر رکھ دوں گا، اور تجھے بادشاہت سے گاجر کی طرح اُکھاڑ کر ایسا کسان بنا ڈالوں گا جو خنزیروں کو چراتا پھرے۔''

یہ واقعہ عربی لغت کی مشہور کتاب ''القاموس'' کی شرح ''تاج العروس'' میں لفظ ''اصطفلین'' کے تحت منقول ہے۔[3]

باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات .... الخ

۲۳۸- '' حدثنا محمد بن رمح بن المهاجر المصري ... (الى قوله)

---

(۱) مقدمة ابن خلدون ص:۳۸۵، فصل:۳۰۔

(۲) یہ لفظ ''البخراء'' کا ترجمہ ہے، اس لفظ کے ایک معنی خوشبودار بھی ہوسکتے ہیں اور لسان العرب میں ''البخراء'' کے بجائے ''الحمراء'' کا لفظ ہے، بمعنی سرخ۔

(۳) تاج العروس ج ۷ ص:۲۰۸، نیز ملاحظہ فرمایئے: الفائق ج:۱ ص:۲۰۲ ولسان العرب ج:۱ ص:۱۱۶ تحت الكلمة ''ارس'' وج:۱ ص:۱۵۳ تحت الكلمة ''اصطفل'' والغريب للخطابي ج:۲ ص:۵۳۵، ونصهٗ كما في الغريب للخطابي: وقال أبو سليمان في حديث معاوية أنّه لما بلغه خبر صاحب الروم وأنه يريد أن يغزو بلاد الشام أيام فتنة الصِفّين كتب اليه يحلف بالله لان تممت على ما بلغني لأصلح صاحبي ولأكونن مقدمته اليك فلأجعلن قسطنطينية البخراء حممةً سوداء ولانتزعنك من الملك انتزاع الاصطفلينة ولأردنك اريسا من الأرارسة ترعى الدوابل قال أبو عمرو الأصطفلين الجزر لغة شامية والواحدة أصطفلينة.

... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: یَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ! تَصَدَّقْنَ وَأَکْثِرْنَ الاِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّیْ رَأَیْتُکُنَّ أَکْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ، جَزْلَةٌ: وَمَا لَنَا یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَکْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تُکْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَکْفُرْنَ الْعَشِیْرَ، وَمَا رَأَیْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِیْنٍ أَغْلَبَ لِذِیْ لُبٍّ مِنْکُنَّ. قَالَتْ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّیْنِ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَیْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهٰذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمْکُثُ اللَّیَالِیَ مَا تُصَلِّیْ وَتُفْطِرُ فِیْ رَمَضَانَ، فَهٰذَا نُقْصَانُ الدِّیْنِ." (ص:۶۰ سطر:۱۰تا۱۰)

قولہ: "رَأَیْتُکُنَّ" (ص:۶۰ سطر:۸) معراج میں یا صلاۃ کسوف شمس کے وقت۔

قولہ: "جَزْلَةٌ" (ص:۶۰ سطر:۸) عاقلہ عورت۔

قولہ: - "وَمَا لَنَا" (ص:۶۰ سطر:۸) أي ما حدث لنا، کیا سبب پیش آیا؟

قولہ: "تُکْثِرْنَ اللَّعْنَ" (ص:۶۰ سطر:۸)

معلوم ہوا کہ عورتوں کی یہ عادت کثرت سے لعن طعن کرنے کی بہت پرانی ہے۔

قولہ: "الْعَشِیْرَ" (ص:۶۰ سطر:۹) عشرت کا یعنی زندگی کا ساتھی، یعنی شوہر۔

قولہ: "لِذِیْ لُبٍّ" (ص:۶۰ سطر:۹)

خالص عقل والا۔ لُبّ خالص عقل کو کہتے ہیں[1] معنی یہ ہیں کہ خالص عقل والے پر تم سے زیادہ غالب آنے والا میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ناقص العقل والدّین ہونے کے باوجود بڑے بڑے عقلمند آدمی ان کے فتنے میں مبتلا ہوجاتے ہیں، مشاہدہ اور واقعات اس پر شاہد ہیں۔

سوال:- یہ تو مردوں کا قصور ہے کہ وہ عورتوں کے فتنہ میں آجاتے ہیں، اس کی وجہ سے عورت کیوں جہنم میں جاتی ہے؟

جواب:- جہنم کی وجہ ناقصات العقل والدّین ہونا یا مردوں کا ان کے فتنے میں مبتلا ہوجانا نہیں کیونکہ یہ وصف عورتوں کا اختیاری نہیں بلکہ وجہ وہ ہے جو اسی حدیث میں پہلے بتلادی تھی یعنی کثرتِ لعنت اور شوہر کی ناشکری، اور اب یہ بات یعنی عاقل مردوں پر غالب آجانا دو

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۴۷۰، اللب: العقل الخالص من الشوائب.

وجہ سے ارشاد فرمائی، ایک تو یہ کہ مردوں کو نصیحت کرنا مقصود ہے کہ دیکھو! عورتوں کے معاملہ میں احتیاط کرنا، ان کے فتنہ میں مبتلا نہ ہونا۔ دوسرے عورتوں کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم ایسے کام اختیار نہ کرو جن کی وجہ سے مرد فتنہ میں مبتلا ہو جائیں۔ حاصل یہ کہ مرد بھی احتیاط سے کام لیں، عورتیں بھی۔

قولہ:" قَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّيْنِ؟" (ص:۶۰ سطر:۹)

یہ سوال خود کم عقلی کی دلیل ہے، کیونکہ اِکثارِ لعن و کفرانِ عشیر بھی تو عقل اور دین کی کمی ہی کی وجہ سے ہے، لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں بھی فرما سکتے تھے کہ اس کا جواب میرے پہلے جملے میں آ چکا ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، آپ نے اُن کی آسانی کے لئے زیادہ واضح دلیل ارشاد فرمائی کہ عقل کی کمی کی دلیل تو یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیا گیا ہے، چنانچہ قرآنِ مجید میں ہے:"فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدٰهُمَا الْأُخْرٰى." [1] اور دین کی کمی یہ ہے کہ عورتیں کئی شب و روز اس طرح گزارتی ہیں کہ نفاس و ماہواری کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتیں اور رمضان میں روزہ نہیں رکھتیں۔ اور یہ کمی اس طرح ہے کہ نماز کی تو قضا ہی نہیں لہٰذا ان دنوں کی نماز کے ثواب سے محروم ہیں، اور رمضان کے روزوں کی قضاء اگرچہ کرتی ہیں مگر رمضان کی فضیلت سے محروم ہیں۔

تنبیہ:- مردوں کی عادت ہوگئی ہے کہ وہ عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہتے رہتے ہیں اور مقصود اُن کو ملامت کرنا، نیچا دکھانا اور تمسخر اُڑانا ہوتا ہے۔ یاد رکھئے! اس نیت سے یہ کہنا ناجائز اور حرام ہے، اور ایذائے مسلم میں داخل ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو ملامت کے طور پر نہیں بلکہ اس لئے فرمایا تھا کہ وہ عقل کی کمی کی تلافی اس طرح کریں کہ اپنی عقل پر زیادہ بھروسہ نہ کریں بلکہ اپنے خیر خواہ مردوں سے مشورہ بھی کر لیا کریں، اور دین کے جو اعمال ان کے کم ہوگئے ہیں اُن کی تلافی دوسرے اعمال مثلاً صدقے وغیرہ سے کریں، چنانچہ اسی حدیث کے شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ اور کثرتِ استغفار کی تلقین فرمائی۔ اور یہ مقصود تھا کہ لعن طعن اور شوہر کی ناشکری کے گناہ سے بچنے کی کوشش کریں اور

(۱) البقرة آیت:۲۸۲۔

مردوں کو فتنہ میں مبتلا کرنے سے اجتناب کریں، اور مردوں کو تنبیہ کرنی بھی مقصود تھا کہ وہ اپنی عقل کا صحیح استعمال کریں اور فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔ ناقصات العقل والدین ہونا اُن کے اپنے اختیار میں نہیں ہے اور ملامت اُمورِ غیر اختیاریہ میں نہیں ہوا کرتی۔

سوال:- صوم و صلوٰۃ کا ترک نقصانِ دین کی علامت کیسے بن سکتا ہے، حالانکہ اُن کا چھوڑنا تو عذرِ شرعی بلکہ حکمِ شرعی کی وجہ سے ہے، اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ جب بیمار عذر کی وجہ سے کوئی نیک کام ترک کرتا ہے حالانکہ پہلے اس کا معمول وہ عمل کرنے کا تھا تو اس کو عمل نہ کرنے کے باوجود اُس عمل کا ثواب ملتا ہے، لہٰذا یہاں ان عورتوں کو بھی اس شرعی عذر کی وجہ سے ترکِ صوم و صلوٰۃ کے باوجود ثواب ملنا چاہئے، تو نقصان فی الدین نہ ہوا۔

جواب:- بیمار اور حائضہ کے درمیان فرق ہے، بیمار نے اُس نیک عمل کی نیت کر رکھی تھی، بیماری کی وجہ سے وہ عمل نہ کرسکا، تو نیت کی وجہ سے اُسے ثواب ملے گا، جبکہ حائضہ کی نیت ہی نہیں تھی۔[1] البتہ حائضہ عورت نے چونکہ ترکِ صوم و صلوٰۃ بھی شرعی حکم کی وجہ سے کیا ہے تو اس حکم کی تعمیل کی وجہ سے اگر چہ ترکِ صوم و صلوٰۃ کا ثواب تو ملے گا لیکن ترک کا ثواب ادائے صلوٰۃ و صوم سے کم ہے،[2] اس لئے ناقصات الدین ہونا درست ہوا۔

باب اطلاق اسم الكفر علٰى من ترك الصلوٰة

۲٤۰- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ ... (الٰى قوله) ... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ، اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِيْ يَقُوْلُ: يَا وَيْلَهُ. (وَفِيْ رِوَايَةِ أَبِيْ كُرَيْبٍ يَا وَيْلِيْ) أُمِرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُوْدِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَأُمِرْتُ بِالسُّجُوْدِ فَأَبَيْتُ فَلِيَ النَّارُ." (ص:٦١ سطر:١ تا ٣)

قوله: "إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ" (ص:٦١ سطر:١،٢) أي اٰية السجدة.

قوله: "يَا وَيْلِيْ" (ص:٦١ سطر:٢)

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۶۰، ۶۱۔

(۲) فتح الباری، باب ترک الحائض الصوم ج:۱ ص:۴۰۷۔

بفتح اللام، آخر میں الف ندبہ کا ہے، اور اسے بکسر اللام بھی پڑھا گیا ہے،[1] یعنی ہائے میری ہلاکت۔

۲٤۲ – "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُوْلُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ." (ص:۶۱ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ"

(ص:۶۱ سطر:۵)

یعنی ترکِ صلوٰۃ آدمی اور کفر و شرک کے درمیان ہے۔ یہاں "ترکَ الصلوٰۃ" اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ الفاظ کے اعتبار سے اس کی ترکیب بظاہر مشکل نظر آتی ہے، اگر لفظِ "ترک" اس میں نہ ہوتا، اور ارشاد یوں ہوتا: "ان بین الرجل وبین الشرک والکفر الصلوٰۃ" تو ترکیب اس طرح ہوتی کہ: "ان الصلوٰۃ حائلۃ بین الرجل وبین الکفر والشرک" یعنی آدمی اور کفر کے درمیان نماز حائل ہے جو اس آدمی کو کفر سے بچائے رکھتی ہے۔ اس صورت میں تو کوئی اِشکال نہیں تھا، لیکن حدیث کا لفظ "ترک الصلوٰۃ" قدرے مشکل نظر آتا ہے، اسی لئے شارحین نے اس حدیث کی مختلف ترکیبیں کی ہیں، سب سے راجح یہ معلوم ہوتی ہے کہ: "ان ترکَ الصلوٰۃ واسطۃ بین الرجل والشرک والکفرِ" یعنی ترکِ صلوٰۃ کا جرم آدمی اور کفر و شرک کے درمیان واسطہ یعنی ذریعہ بن جاتا ہے، اس واسطے کے ذریعہ اور اس کے وبال کی وجہ سے کسی بھی وقت وہ کفر میں داخل ہوسکتا ہے، کیونکہ اس خطرناک عادت کے باعث اس کا ایمان کمزور ہوجاتا ہے، اور وہ کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے، واللہ أعلم۔

باب بیان کون الإیمان باللّٰہ تعالیٰ أفضل الأعمال

۲٤٤ – "حَدَّثَنَا مَنْصُوْرُ بْنُ أَبِي مُزَاحِمٍ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُوْرٌ. وَفِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ." (ص:۶۲ سطر:۱تا۲)

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۶۱ وأیضًا فی صیانۃ صحیح مسلم ص:۲۶۰۔

قولہ: "إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ" (ص:۶۲ سطر:۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایمان ہر اعتبار سے سب سے افضل ہے، تفصیل ان شاء اللہ اگلی حدیث کے تحت بیان ہوگی۔

۲٤٦ — "حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيْعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الْإِيْمَانُ بِاللّٰهِ، وَالْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِهِ. قَالَ: قُلْتُ: أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا، وَأَكْثَرُهَا ثَمَنًا. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: تُعِيْنُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ ضَعُفْتُ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ؟ قَالَ: تَكُفُّ شَرَّكَ عَنِ النَّاسِ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلٰى نَفْسِكَ." (ص:۶۲ سطر:۳ تا ۶)

قولہ: "أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟" (ص:۶۲ سطر:۵) یعنی اعتاق أيّ الرقاب أفضل؟

قولہ: "أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا" (ص:۶۲ سطر:۵)

جو مالکوں کے نزدیک نفیس ترین ہو، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ."

قولہ: "تُعِيْنُ صَانِعًا" (ص:۶۲ سطر:۵)

ہنرمندوں کی مدد کرو، مدد کے بہت سے طریقے ہوسکتے ہیں، بعضوں کو جسمانی مدد کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں کو مال کی اور بعضوں کو سفارش یا مشورے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس حدیث سے صنعت اور "ہنر" کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے اور اس کے لئے کسی ہنرمند کی مدد کرنے کی فضیلت بھی ظاہر ہے، پاکستان میں بعض ایسے انجینئر اور سائنسدان ہیں کہ جو صرف مالی معاونت نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ایجادات سامنے نہ لاسکے، وہ اب غیر مسلم ممالک کی خدمت کر رہے ہیں۔

قولہ: "تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ" (ص:۶۲ سطر:۵)

اخرق، غیر ہنرمند، اس کا مؤنث خرقاء ہے۔

قولہ: "تَكُفُّ شَرَّكَ عَنِ النَّاسِ" (ص:۶۲ سطر:۶)

"الناس" اپنے عموم پر ہے، ذمی اور مستامن بھی اس میں شامل ہیں، البتہ حربی جب

حالتِ جنگ میں ہو، اس میں شامل نہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ "کفّ الشر" بھی انسان کے فعل اور کسب میں داخل ہے، چنانچہ اس پر ثواب بھی ملتا ہے، البتہ اس کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا، قالہ القرطبی، (کذا فی فتح الملھم)۔[1]

۲۴۸-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ .. (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ؛ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لِوَقْتِهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ. فَمَا تَرَكْتُ أَسْتَزِيْدُهُ إِلَّا إِرْعَاءً عَلَيْهِ." (ص:۶۲ سطر:۷،۹)

قوله: "أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ لِوَقْتِهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" (ص:۶۲ سطر:۸،۹)

سوال:- احادیث میں "ایّ الاعمال افضل" کے جواب میں مختلف اعمال کو ذکر فرمایا گیا ہے، پیچھے ایک حدیث میں اطعام الطعام و قراءۃ السلام کو افضل الاعمال فرمایا گیا تھا، اس کے بعد ایک حدیث میں "المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کو افضل المسلمین فرمایا گیا، یہاں ایمان کو افضل فرمایا گیا، اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت میں "الصلوٰۃ لوقتھا" کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر یہ تعارض ہے۔

جواب نمبر ۱:-[2] سائلین کے حالات کے اعتبار سے یا وقت کے تقاضوں کے اختلاف کے باعث جوابات مختلف دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۲:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مختلف حیثیتوں سے مختلف اعمال کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، مثلاً: کھانا کھلانے اور قراءۃ السلام کی افضلیت اس اعتبار سے ہے کہ اس سے لوگوں میں بھائی چارہ اور محبت پیدا ہوتی ہے، اور اطعام الطعام کو تو تمام ادیان و مذاہب میں پسند کیا جاتا ہے، جو بالآخر باہمی محبت کا سبب بنتا ہے۔

---

(۱) ج:۲ ص:۹۰۔

(۲) ان جوابات کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

اور "من سلم المسلمون من لسانه ویده" کے عمل کو اس حیثیت سے افضل قرار دیا گیا کہ یہ معاشرے میں امن وامان پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اور ایمان، جہاد اور حجِ مبرور کو اس حیثیت سے افضل الاعمال فرمایا گیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، عہدِ رسالت میں مشکل ترین کام ایمان لانا تھا، کیونکہ ایمان لانے سے آدمی کے اپنے رشتہ دار اُس کے سخت ترین دشمن ہوجاتے تھے، وہ اپنی برادری سے کٹ جاتا تھا، اپنے آباء و اجداد کے دین کو چھوڑنا پڑتا تھا، جب آدمی کا اپنے ایک پیر یا اُستاذ کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا بہت مشکل ہوتا ہے تو اپنے آبائی دین کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا تو بہت ہی مشکل تھا، ایمان کے بعد مشکل ترین کام جہاد اور اس کے بعد مشکل ترین عمل حجِ مبرور ہے، اس لئے اُن کو افضل فرمایا گیا۔

اسی باب کی آگے کی حدیث میں "الصلوٰۃ لوقتها" پھر "برّ الوالدین" کو اور تیسرے نمبر پر "جہـــــاد" کو افضل الاعمال قرار دینا اِس حیثیت سے ہے کہ ان تینوں میں قدرِ مشترک تـذلُّل، تواضع اور انکساری ہے۔ نماز میں غایت درجہ کا تـذلُّل ہوتا ہے کہ آدمی اپنا اعلیٰ ترین حصہ یعنی چہرہ اور پیشانی اللہ تعالیٰ کے سامنے زمین پر ٹیک دیتا ہے۔ اور "برُّ الوالدین" میں والدین کے سامنے تذلُّل اختیار کرنا پڑتا ہے، سورۂ بنی اسرائیل میں ارشادِ ربانی ہے: "وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا. وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ .... الخ"[1] کہ والدین کے سامنے اپنے بازو انکساری سے جھکائے رکھو۔ اور جہاد میں امیر کی اطاعت میں تذلُّل ہوتا ہے کہ بلا چوں و چرا حکم ماننا پڑتا ہے۔

مختلف حیثیات کے اعتبار سے مختلف اعمال کے افضل ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے دارالعلوم کراچی میں کسی طالبِ علم کو پورے تین ماہ تک کوئی رُخصت اور ناغہ نہ کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، اور کسی طالبِ علم کو امتحان میں پہلی یا دوسری یا تیسری پوزیشن حاصل کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، دونوں کو انعام ملتا ہے مگر حیثیت مختلف ہے، اسی طرح مختلف اعمال مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے دوسرے اعمال سے افضل ہیں۔

(۱) الاسراء آیت: ۲۳، ۲۴۔

باب بيان كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعدهٗ

۲۵۳ - "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللّٰهِ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ لِلّٰهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ. قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ ذٰلِكَ لَعَظِيْمٌ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيْلَةَ جَارِكَ." (ص:۶۳ سطر ۲،۱)

قوله: "أَنْ تَجْعَلَ لِلّٰهِ نِدًّا" (ص:۶۳ سطر:۱،۲) "الند" بکسر النون مثل کو کہتے ہیں (نووی)۔[1]

قوله: "ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ" (ص:۶۳ سطر:۲،۳)

ولد کا اطلاق لڑکے اور لڑکی دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا اُردو میں اس کا صحیح ترجمہ "بچہ" ہے، ولد کے قتل کو اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ متعدد جرائم کا مجموعہ ہے، مثلاً:-

۱- نفسِ معصومہ کا قتل جو بذاتِ خود کبیرہ گناہ ہے۔

۲- یہ ایسے نفسِ معصومہ پر ظلم ہے جو اپنی اولاد میں سے ہے، جو شفقت اور توجہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

۳- قتل کی بنیاد بخل اور خودغرضی ہے کہ اس بات کو برداشت نہیں کرتا کہ وہ باپ کے ساتھ کھانے میں شریک ہو۔

۴- اللہ رب العزت کی اس صفتِ رزاقیت کا دھیان نہ رکھنا کہ اُس نے ہر جاندار کو رزق دینے کا وعدہ کر رکھا ہے۔

ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت

آج کل ضبطِ ولادت کی حکومتی سطح پر حوصلہ افزائی کی جاتی ہے اور اس مقصد کے لئے ایک خطیر سرمایہ خرچ کیا جاتا ہے۔ اہلِ حق اور علمائے کرام ہمیشہ سے اس مہم کی حوصلہ شکنی کرتے

(۱) ج ۲ ص:۶۳۔

آئے ہیں، اس لئے کہ ضبطِ ولادت مہم کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اہلِ مغرب اور دشمنانِ اسلام نے مسلمانوں کو ڈرایا کہ اگر آبادی بڑھ گئی تو ان کے لئے اسبابِ معاش مہیا کرنا تمہارے لئے مشکل ہوجائے گا، دراصل وہ اِس مہم کے ذریعہ مسلمانوں کے خلاف یہ سازش کر رہے ہیں کہ کسی طرح دُنیا کے اندر مسلمانوں کی تعداد کم سے کم ہوتا کہ مسلمانوں کی افرادی قوت کم ہوجائے اور وہ مغرب کے مظالم سے ٹکرانے کے بجائے اس کی غلامی کا قلادہ گردن میں ڈالنے پر مجبور ہوجائیں۔ ضبطِ ولادت کی تحریک کے متعدد نقصانات ہیں، چند ایک درج ذیل ہیں:-

۱- آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "انی مکاثر بکم الأمم" کی عملاً مخالفت ہے۔

۲- توکل علی اللہ کے منافی ہے۔

۳- اِس سے زنا کاری اور بدکاری کا دروازہ کھلتا ہے۔

عہدِ رسالت میں اس عمل کی نظیر "عـزل" ہے جس کا شرعی حکم یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے جائز، اور بغیر عذر کے مکروہ تنزیہی ہے، یہی حکم ضبطِ ولادت کی دوسری تدابیر کا ہے، بشرطیکہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کی رزّاقیت کے خلاف نہ ہو، البتہ آپریشن کے ذریعہ بچہ دانی ہی کو نکلوا دینا شدید عذر کے بغیر جائز نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہمارے حضرتِ والدِ ماجد رحمہ اللہ کی کتاب "ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت" میں دیکھی جائے۔

قولہ: "اَنْ تُزَانِيَ حَلِيْلَةَ جَارِكَ" (ص:۶۳ سطر:۴)

تزانی بابِ مفاعلہ سے ہے، مـزانـاۃ کا مطلب ہے زنا کے لئے دوستی اور تعلق قائم کرنا۔ "مـزانـاۃ بـحلیلـۃ الجـار" کو بھی اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ بھی متعدد جرائم کا مجموعہ ہے:-

۱- زنا خود گناہِ کبیرہ ہے۔

۲- منکوحہ عورت سے زنا میں شوہر کی شدید حق تلفی ہے۔

۳- شوہر بھی وہ جو تمہارا پڑوسی ہے اور تمہارے حسنِ سلوک اور خیر خواہی کا زیادہ مستحق ہے۔

۴- عورت کو اپنی طرف راغب کیا اور اُس سے دوستی قائم کی جس کے نتیجہ میں عورت کی توجہ خاوند سے ہٹ گئی، جس کی وجہ سے اُن کی ازدواجی زندگی برباد ہوجائے گی۔

باب الكبائر وأكبرها

۲۵۵–"حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُكَيْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّاقِدُ ... (الٰی قوله) ... عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، فَقَالَ: أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ؟ (ثَلَاثًا) اَلْإِشْرَاكُ بِاللّٰهِ، وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ، وَشَهَادَةُ الزُّوْرِ، (أَوْ قَوْلُ الزُّوْرِ). وَكَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مُتَّكِيًا فَجَلَسَ، فَمَازَالَ يُكَرِّرُهَا حَتّٰى قُلْنَا: لَيْتَهُ سَكَتَ." (ص:۶۴ سطر:۱،۲)

قوله: "وَشَهَادَةُ الزُّوْرِ" (ص:۶۴ سطر:۲)

شهادة الزور اتنا بڑا گناہ ہے کہ اس سے عدلیہ کا سارا نظام بے کار ہو جاتا ہے، اور انصاف کے بجائے ظلم اور ناانصافی عوام کا مقدر بن جاتے ہیں۔

۲۵۸–"حَدَّثَنِي هَارُوْنُ بْنُ سَعِيْدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: اجْتَنِبُوْا السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ. قِيْلَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشِّرْكُ بِاللّٰهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ." (ص:۶۴ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ" (ص:۶۴ سطر:۷) جمع الموبقة بمعنى مُهلِكة.

قوله: "وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ" (ص:۶۴ سطر:۷)

"زحف" سُرین کے بل چلنا، پھر اسے لشکر کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا، کیونکہ جس طرح سُرین کے بل چلنے والا آہستہ چلتا ہے، اسی طرح بڑا لشکر بھی آہستہ چلتا ہے، اور لشکر ذریعہ ہوتا ہے جنگ کا، اس لئے زحف جنگ کو بھی کہتے ہیں اور یہاں جنگ ہی مراد ہے۔[1]

قوله: "الْغَافِلَاتِ" (ص:۶۴ سطر:۸) بھولی بھالی۔

۲۵۹–"حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ .. (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو

---

(۱) الفائق ج:۲ ص:۳۸ والصحاح للجوهری ج:۳ ص:۱۵۲۲ تحت مادة "زبق" ومجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۴۴۲۔

بْنِ الْعَاصِ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ. قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ، فَيَسُبُّ أُمَّهُ." (ص:۶۴ سطر:۸،۹)

قولہ: "هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ" (ص:۶۴ سطر:۹)

شتم اور سب دونوں کے معنی ہیں "گالی دینا" (فتح الملھم عن الغزالی)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر آدمی خود تو اپنے والدین کو گالیاں نہیں دیتا، لیکن دوسرے کے والدین کو دیتا ہے، اس کے نتیجے میں دوسرا اس کے والدین کو گالیاں دینے لگتا ہے، اس طرح یہ آدمی سبب بنا اپنے والدین کو گالی دلوانے کا، پس گویا اُس نے خود اپنے والدین کو گالیاں دیں۔ اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس طرح گناہ کرنا حرام ہے، اسی طرح گناہ کا دانستہ سبب بننا بھی حرام ہے، اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہلِ باطل کے بڑوں کو گالیاں دینا دُرست نہیں، قرآنِ مجید میں ہے: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ." [1] اس میں مشرکین کے بتوں کو بھی گالی دینے سے اسی لئے منع فرمایا گیا ہے۔

باب تحریم الکبر وبیانہ

۲۶۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الٰی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ. قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُوْنَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: إِنَّ اللّٰهَ جَمِيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ."

(ص:۶۵ سطر:۱تا۳)

قولہ: "مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ" (ص:۶۵ سطر:۲)

اگر یہ شخص مؤمن ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اُسے جنت میں دُخولِ اوّلی نصیب نہیں ہوگا۔

قولہ: "بَطَرُ الْحَقِّ" بموحدۃ ومھملۃ مفتوحتین. (ص:۶۵ سطر:۳)

حق جاننے کے باوجود حق بات کو ٹھکرا دینا، [2] یہ تکبر کی علامت اور نتیجہ ہے۔

(۱) الأنعام آیت:۱۰۸۔ (۲) النہایۃ ج:۱ ص:۱۳۵۔

قوله: "غَمْطُ النَّاسِ" (ص:۶۵ سطر:۳)

یعنی لوگوں کو حقیر سمجھنا۔[1] حقیقت تکبر کی یہی ہے کہ دوسرے کو حقیر سمجھے۔ چنانچہ کسی کافر، مشرک اور کتے کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

سوال:- قرآنِ مجید میں تو ہے: "وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ"[2]۔ حالانکہ ابھی کہا گیا کہ کسی مشرک کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

جواب:- مشرک کو حقیر سمجھنا اس وقت کبر ہے جبکہ مؤمن یہ سمجھے کہ میں مآل اور انجام کے اعتبار سے بھی مشرک سے افضل ہوں، حالانکہ مآل اور انجام کا کسی کو علم نہیں، ممکن ہے معاملہ برعکس ہو جائے کہ کسی مشرک کا خاتمہ ایمان پر ہو اور مؤمن کا خاتمہ شرک پر، اور قرآنِ مجید میں جو فرمایا گیا ہے کہ عبدٌ مؤمن بہتر ہے عبدٌ مشرک سے یہ مآل اور انجام کے اعتبار سے ہے، البتہ نفسِ کفر و شرک کو ہر حال میں نفسِ ایمان سے حقیر ہی سمجھنا ضروری ہے نہ کہ کافر اور مشرک کو اپنے سے حقیر سمجھنا۔

۲۶۲- "حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ التَّمِيمِيُّ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءَ." (ص:۶۵ سطر:۳،۴)

قوله: "لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ" (ص:۶۵ سطر:۴)

اگر مؤمن عاصی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نار الخلود میں داخل نہ ہوگا جو کفار کے ساتھ خاص ہے، حاصل یہ کہ یہاں "النار" میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد نار الخلود ہے۔

۲۶۳- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... (الیٰ قوله) ..... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ." (ص:۶۵ سطر:۴،۵)

---

(۱) غریب الحدیث لأبی عبید ج:۱ ص:۱۵۷ والفائق ج:۳ ص:۸۲۔

(۲) البقرۃ آیت:۲۲۱۔

قولہ: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ" (ص:۶۵ سطر:۵)

"کبـــر" اتنا بڑا سنگین گناہ ہے کہ اگر تھوڑا سا کبر بھی کسی میں ہو تو جنت میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مرض اس قدر مخفی ہے کہ اکثر صاحبِ مرض کو اس کا احساس نہیں ہوتا کہ وہ تکبر میں مبتلا ہے۔ اسلام نے تواضع اور عزتِ نفس دونوں کا اہتمام کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ ان دونوں کو حدِ اعتدال کے ساتھ جمع کرنا بسا اوقات مشکل ہوجاتا ہے، تواضع حد سے بڑھ جائے تو وہ اِذلالِ نفس ہے، جو ممنوع ہے اور اگر عزتِ نفس حد سے بڑھ جائے تو وہ عجب یا تکبر ہے۔ اس لئے اپنے آپ سے غافل نہ ہونا چاہئے اور اس مرض سے بچنے کے لئے شیخِ کامل سے رجوع کرنا چاہئے۔

باب الدليل على أنّ من مات لا يشرك بالله .... الخ

۲۶۹ - "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الى قوله) ... أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ، أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ نَائِمٌ، عَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَإِذَا هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ، فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ. فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ. قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ ثَلَاثًا. ثُمَّ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ: عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ. قَالَ: فَخَرَجَ أَبُو ذَرٍّ وَهُوَ يَقُولُ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ." (ص:۶۶ سطر:۷تا۱۰)

قولہ: "ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذٰلِكَ" (ص:۶۶ سطر:۹)

اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:-

ایک یہ کہ: "ثم مات علی ذٰلک القول" یعنی مرتے وقت بھی اس کلمے کو پڑھا، لیکن یہ معنی مراد لئے جائیں تو اس حدیث سے اُس مؤمن شخص کے حق میں جنت کی یہ بشارت ثابت نہ ہوگی جس کو مرتے وقت کلمہ پڑھنا نصیب نہ ہوا، جبکہ ایک اور حدیث جو کافی پیچھے گزر چکی ہے اُس کا مضمون یہ ہے کہ: "من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ" اُس سے یہ بشارت ایسے مؤمن

کے لئے بھی ثابت ہے، لہٰذا حدیثِ باب کا دوسرا مطلب جو دیگر احادیث کے زیادہ موافق ہے یہ ہے کہ: "ثم مات علی ایمان ذلک القول" یعنی اس کلمہ پر ایمان کے ساتھ اس کا انتقال ہوا اور اس کے خلاف کوئی عقیدہ اور قول اختیار نہیں کیا، اگرچہ مرتے وقت اُس کی زبان پر یہ کلمہ نہ ہو۔

قولہ: "عَلٰی رَغْمِ اَنْفِ اَبِی ذَرٍّ" (ص:٦٦ سطر:١٠)

یعنی "باوجود ابوذر کی ناک کے خاک آلود ہونے کے۔" یہ جملہ کنایہ ہے رُسوا ہونے سے، مراد یہ ہے کہ اگرچہ ابوذر اس میں اپنی رسوائی سمجھے کہ ایسا شخص جنت میں کیوں داخل ہوگیا، پھر بھی وہ جنت میں جائے گا۔[1] یہاں "علی" بمعنی "مع" ہے۔

باب تحریم قتل الکافر بعد قولہٖ لا الٰہ الّا اللہ

۲۷۰- "حَدَّثَنَا قُتَیْبَۃُ بْنُ سَعِیْدٍ ۔ (الٰی قولہ) ... عَنِ الْمِقْدَادِ بْنِ الْأَسْوَدِ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيْتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ، فَقَاتَلَنِي، فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا، ثُمَّ لَاذَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسْلَمْتُ لِلّٰهِ. أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلْهُ. قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّهُ قَدْ قَطَعَ يَدِي، ثُمَّ قَالَ ذٰلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا، أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلْهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُوْلَ كَلِمَتَهُ الَّتِيْ قَالَ." (ص:٦٧ سطر:١تا٤)

قولہ: "ثُمَّ لَاذَ مِنِّيْ" (ص:٦٧ سطر:٢)

لاذ یلوذ، لوذًا کے معنی ہیں پناہ پکڑنا، ترجمہ ہوگا کہ پھر اُس نے مجھ سے بچنے کے لئے درخت کی پناہ لی۔

قولہ: "أَفَأَقْتُلُهُ؟" (ص:٦٧ سطر:٣)

اس لئے کہ ظاہر سے یہی معلوم ہورہا ہے کہ وہ محض اپنی جان بچانے کے لئے کلمہ

(١) صیانۃ صحیح مسلم ص:٢٢٨۔

پڑھ رہا ہے، دل میں ایمان نہیں، یعنی تقیہ کر رہا ہے۔

قولہ: "لَا تَقْتُلْهُ" (ص:۶۷ سطر:۳)

کیونکہ دِل کا حال تمہیں معلوم نہیں اور تم کسی کے باطن کے مکلّف نہیں، بلکہ ظاہر کے مکلّف ہو۔

قولہ: "فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ" (ص:۶۷ سطر:۴)

وہ تیرے اُس درجہ پر پہنچ جائے گا جہاں تم اس کو قتل کرنے سے پہلے تھے یعنی بے گناہ تھے، تو اب وہ بے گناہ ہوجائے گا کیونکہ قبولِ اسلام کے بعد اس کے پچھلے گناہ معاف ہوگئے، اب اُسے قتل کرنا قتلِ ناحق ہوگا۔

قولہ: "وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُوْلَ كَلِمَتَهُ الَّتِيْ قَالَ" (ص:۶۷ سطر:۴)

"اور تو اُس مقام پر پہنچ جائے گا جہاں وہ اسلام سے پہلے تھا"۔ اور وہ مقامِ کفر ہے۔

پچھلے جملہ میں تو کوئی اِشکال نہیں تھا البتہ اس دوسرے جملہ میں یہ اِشکال ہے کہ اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قتل کے جرم کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، حالانکہ اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہوتا، برخلاف خوارج کے کہ اُن کے نزدیک کافر ہوجاتا ہے۔

لہٰذا اہلِ سنت والجماعۃ نے اس جملہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ بالکلیہ مشابہت بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ بتلانا یہ مقصود ہے کہ کلمۂ اسلام پڑھنے سے پہلے مقتول میں دو خرابیاں تھیں، ایک کفر، دوسری مسلمان سے لڑنا۔ یہاں دوسری خرابی بیان کرنا مقصود ہے کہ تو مسلمان سے لڑنے والا ہوجائے گا۔[1] اس تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قرآن واحادیث کے واضح دلائل سے ثابت ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث میں اور اس جیسی دوسری احادیث اور بعض آیاتِ قرآنیہ میں قاتل کے متعلق الفاظ ایسے کیوں استعمال کیے گئے جن کا ظاہر مراد نہیں؟ اگر ایسے الفاظ استعمال نہ کئے جاتے تو کسی تاویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

جواب یہ ہے کہ ایسے الفاظ قصداً اس مصلحت سے استعمال کئے گئے ہیں کہ اوّل وہلہ

---

(۱) في اكمال المعلم (ج:۱ ص:۳۶۸): قيل معناه: انك مثله قبل أن يقولها في مخالفة الحق وارتكاب الاثم وان اختلفت انواع المخالفة والاثم، فيسمى اثمه كفرًا وشركًا والمك معصيةً وفسقًا.

میں ہی لوگ سن کر ڈر جائیں اور اس گناہ سے بچنے کی پوری کوشش کریں۔

۲۷۱ - " حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَا: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ...... (الیٰ قوله)... وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَفِي حَدِيثِهِ: فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لِأَقْتُلَهُ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ." (ص:۶۷ سطر:۳ تا ۴)

قوله: "فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لِأَقْتُلَهُ" (ص:۶۷ سطر:۴)

یعنی جب میں اس کی طرف مائل ہوا کہ اُسے قتل کروں۔[1]

۲۷۲ - " وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى.... (الیٰ قوله)... أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيَّ، وَكَانَ حَلِيفًا لِبَنِي زُهْرَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ؟ ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ اللَّيْثِ." (ص:۶۷ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيَّ" (ص:۶۷ سطر:۸)

"ابن" کا ہمزہ جب علمین متناسلین کے درمیان آجائے تو کتابت وتلفظ میں ساقط ہوجاتا ہے، البتہ چند مواقع مستثنیٰ ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ "ابن" جب ماقبل کی صفت نہ ہوتو ایسی صورت میں "ابن" کا ہمزہ کتابت سے ساقط نہ ہوگا۔ یہاں یہی صورت ہے، کیونکہ مقداد، عمرو کے بیٹے ہیں اور اسود کے متبنیٰ ہیں، اس لئے بعض دفعہ ان کو مقداد بن عمرو اور بعض دفعہ مقداد بن الاسود کہا جاتا ہے، اور کبھی دونوں کو ذکر کردیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں عمرو اور اسود دونوں کا ذکر ہے، چنانچہ یہاں ابن الاسود میں "ابن" کو منصوب پڑھا جائے گا کیونکہ یہ مقداد کی صفت ہے نہ کہ عمرو کی، اور اسی وجہ سے "ابن" کے ہمزہ کو کتابت میں ساقط بھی نہیں کیا گیا۔[2]

۲۷۳ - " حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ وَهٰذَا حَدِيثُ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ. قَالَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا

---

(۱) وفي الصحاح ج:۶ ص:۲۵۳۸: يقال أهوى إليه السيف أو غيره أي مال إليه، وكذا في النهاية ج:۵ ص:۲۸۵۔

(۲) صيانة صحيح مسلم ص:۲۸۶ والديباج ج:۱ ص:۱۹۷۔

الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلاً. فَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ. فَطَعَنْتُهُ فَوَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ مِنْ ذٰلِكَ. فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَقَتَلْتَهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلاَحِ. قَالَ: أَفَلاَ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ؟ حَتّٰى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لاَ. فَمَازَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتّٰى تَمَنَّيْتُ أَنِّيْ أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ.

قَالَ فَقَالَ سَعْدٌ: وَأَنَا وَاللّٰهِ لاَ أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتّٰى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ. يَعْنِيْ أُسَامَةَ. قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: أَلَمْ يَقُلِ اللّٰهُ "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ"؟ فَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ قَاتَلْنَا حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ. وَأَنْتَ وَأَصْحَابُكَ تُرِيْدُوْنَ أَنْ تُقَاتِلُوْا حَتّٰى تَكُوْنَ فِتْنَةٌ." (ص: ۶۷ سطر: ۹،۱۰ تا ص: ۶۸ سطر: ۳)

قولہ: "فَصَبَّحْنَا" (ص: ۶۸ سطر: ۱)

صبح کے وقت حملہ کیا یعنی شب خون مارا، شب خون عموماً رات کے آخری حصے میں مارا جاتا ہے، جس کے فوراً بعد صبح ہو جاتی ہے۔

قولہ: "الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ" (ص: ۶۸ سطر: ۱)

الحُرقات یہ قبیلہ جہینہ کی شاخ ہے۔

قولہ: "فَوَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ مِنْ ذٰلِكَ" (ص: ۶۸ سطر: ۱)

أي "وقع الخوف في نفسي"، یعنی میرے دل میں خوف ہوا کہ میں نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا ہے۔

قولہ: "أَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَقَتَلْتَهُ؟" (ص: ۶۸ سطر: ۱،۲) یہ استفہام توبیخ ہے۔

قولہ:- "إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلاَحِ" (ص: ۶۸ سطر: ۲)

یہ عذر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا، جیسا کہ اگلے جملے سے واضح ہے۔

قولہ: "أَفَلاَ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ؟" (ص: ۶۸ سطر: ۲)

یعنی اگر مدار دل ہی پر ہے تو تم نے اس کے سینے کو چیر کر دل کیوں نہیں دیکھا؟ اصل عبارت یہ ہے: "أفلا شققت صدره عن قلبه" یہ استفہام تعجیز کا ہے کہ تم اس کے دل کا حال سینہ چیر کر بھی معلوم نہیں کر سکتے تھے کہ اس میں ایمان تھا یا نہیں، لہٰذا تم صرف ظاہر کے

مکلف تھے، باطن کے نہیں۔

قولہ: "أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ" (ص:۶۸ سطر:۲)

کیونکہ اگر آج مسلمان ہوتا تو الاسلام یھدم ما کان قبلہ کے قانون کے تحت یہ گناہ بھی معاف ہو جاتا۔

قولہ: "فَقَالَ سَعْدٌ" (ص:۶۸ سطر:۲)

معلوم ہوا کہ جس مجلس میں یہ حدیث بیان ہوئی اُس میں حضرت سعد بن ابی وقاص بھی موجود تھے۔

قولہ: "حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ" (ص:۶۸ سطر:۳)

"البُطَین" بطن کی تصغیر ہے۔ ذو البُطین چھوٹے سے پیٹ (توند) والا۔ حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔[1] حاصل یہ کہ فاتحِ کسریٰ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تک اُسامہ کسی مسلمان کو قتل نہ کریں گے اُس وقت تک میں بھی کسی مسلمان کو قتل نہ کروں گا۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اب اُسامہ کسی مسلمان کو کیسے قتل کر سکتے تھے؟ پس یہ تعلیق بالمحال ہے۔ حاصل یہ کہ میں کسی مسلمان کو قتل نہیں کروں گا۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے یہ بات اُس وقت فرمائی جب چند جوشیلے لوگ مشاجرات صحابہ (جنگِ جمل و صفین کے زمانے) میں قتال کی تبلیغ کر رہے تھے۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ مشاجراتِ صحابہ کے وقت اُن صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جو قتال سے بالکل الگ رہے۔ مشاجرات کے زمانے میں حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی عملاً ۳ جماعتیں ہو گئی تھیں:-

۱- کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۲- کچھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۳- کچھ ان دونوں سے الگ تھے، یعنی انہوں نے باہمی جنگوں میں بالکل حصہ نہیں لیا، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اس تیسری جماعت میں شامل تھے۔

اللہ تعالیٰ کے عجیب و غریب تکوینی اُمور ہوتے ہیں، مشاجراتِ صحابہ سے پہلے بہت

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۴۷۳۔

زیادہ فتوحات ہوئیں، خصوصاً حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمانِ غنی رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت میں تو فتوحات کا ایک نہ تھمنے والا سیلاب تھا۔ صحابہ کرامؓ جہاد اور انتظامی اُمور میں مصروف تھے، اس وجہ سے علمی مشاغل کم ہونے لگے تھے، مشاجراتِ صحابہ کی وجہ سے بہت سے صحابہ کرامؓ دونوں طرف سے یکسو ہوکر درس و تدریس میں مشغول ہوگئے، اُس زمانے میں علمی کام بہت ہوئے۔

قولہ: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ" (ص:۶۸ سطر:۳)

قاتلوھم کی ضمیرِ مفعول کا مرجع مشرکینِ عرب ہیں، جن کے بارے میں حکم تھا کہ یا تو وہ مقرّرہ مدّت میں سرزمینِ عرب چھوڑ کر کہیں اور چلے جائیں، یا اسلام قبول کرلیں یا پھر اُن سے قتال کیا جائے گا، لیکن مجلس میں موجود جوشیلے صاحب نے اس ضمیر کو مسلمانوں کی طرف لوٹا دیا۔[1]

فائدہ:- حضرت اُسامۃ بن زید رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے شریعت کا یہ حکم معلوم ہوا کہ حالتِ جنگ میں اگرچہ ظنِ غالب یہ ہو کہ مخالف تقیہ کر رہا ہے اور محض جان بچانے کے لئے کلمۂ اسلام پڑھ رہا ہے تو بھی اُس کو قتل کرنا اُس وقت تک جائز نہیں جب تک اس سے کفرِ صریح ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ ہم ظاہر کے مکلّف ہیں۔ یہی حکم اُن تمام فِرَقِ ضالّہ کی تکفیر کا ہوگا جن کا عقیدہ صراحۃً ضروریاتِ دین کے خلاف نہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ یہ عقیدہ تقیہ کے طور پر ہی ظاہر کر رہے ہیں۔

اہلِ تشیُّع پر بعض معاصر علمائے کرام نے تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی وجہ سے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن ساتھ ساتھ اِس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ تقریباً سَو سال سے اہلِ تشیُّع تقیہ کر رہے ہیں اور عوام الناس کے سامنے اِس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآنِ کریم من وعن محفوظ ہے، اس میں کسی قسم کی کوئی تحریف نہیں ہوئی۔ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی بنیاد پر ہمارے زمانے کے شیعہ (اثناعشریہ) پر کفر کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار کرتے ہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار تقیۃً کر رہے ہیں۔

قولہ: "قَدْ قَاتَلْنَا حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ"[2] (ص:۶۸ سطر:۳)

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۱۱۔ (۲) حوالہ بالا۔

ہم نے قتال کیا یہاں تک کہ فتنہ ختم ہوگیا، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہوگیا، مگر تم اور تمہارے ساتھی مسلمانوں سے قتال کا ارادہ رکھتے ہیں تاکہ فتنہ ہو یعنی کفار و مشرکین جو دشمنانِ اسلام ہیں ان کو فائدہ ہو۔

یہاں فتنہ کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ ہو اور اس کو حکیم الاُمت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے[۱] چنانچہ "قَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ" کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکینِ جزیرہ نمائے عرب سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ ختم ہوجائے اور دین پورا کا پورا اللہ کا ہوجائے، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہوجائے۔ حاصل یہ کہ یہ مشرکینِ عرب کے بارے میں ہے۔

۲- فتنہ سے مراد عذاب اور تکلیف ہو، مشرکینِ عرب نومسلموں کو ایذاء دیتے تھے تو حکم دیا کہ قتال کرو اور اتنا کرو کہ یہ مشرکین نومسلموں کو تکلیف نہ پہنچاسکیں۔[۲] حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے قول "تريدون أن تقاتلوا حتّٰى تكون فتنة" (ص:۶۸ سطر:۳،۴) میں فتنہ سے مرادفسادِ عقیدہ اور عذاب دونوں ہوسکتے ہیں، کیونکہ آپس کے قتال سے کفار کو فائدہ اور غلبہ ہوگا، لہٰذا وہ دوبارہ مسلمانوں کو تکلیفیں پہنچانا شروع کردیں گے یا یہ کہ کفار کے غلبہ کی وجہ سے کفر کا فتنہ پھر پھیلتا چلا جائے گا۔

۲۷۵- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خِرَاشٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ، أَنَّهٗ حَدَّثَ: أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلٰى عَسْعَسِ بْنِ سَلَامَةَ، زَمَنَ فِتْنَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: اجْمَعْ لِيْ نَفَرًا مِنْ إِخْوَانِكَ حَتّٰى أُحَدِّثَهُمْ، فَبَعَثَ رَسُوْلًا إِلَيْهِمْ. فَلَمَّا اجْتَمَعُوْا جَاءَ جُنْدَبٌ وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ أَصْفَرُ. فَقَالَ: تَحَدَّثُوْا بِمَا كُنْتُمْ تَحَدَّثُوْنَ بِهٖ. حَتّٰى دَارَ الْحَدِيْثُ. فَلَمَّا دَارَ الْحَدِيْثُ إِلَيْهِ حَسَرَ الْبُرْنُسَ عَنْ رَأْسِهٖ فَقَالَ: إِنِّيْ أَتَيْتُكُمْ وَلَا أُرِيْدُ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ. إِنَّ

---

(۱) بیان القرآن ج:۱ ص:۱۱۲، وفي رُوح المعاني (ج:۲ ص:۷۶): والمراد من (الفتنة) الشرک على ما هو المأثور عن قتادة والسدي وغيرهما وكذا في تفسير القرطبي ج:۲ ص:۳۵۱۔

(۲) تفسیر قاسمی ج:۳ ص:۴۷۷، و تفسير المظهري ج:۹ ص:۲۲۸، وتفسير البغوي ج:۲ ص:۲۲۸۔

رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بَعْثًا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ إِلٰى قَوْمٍ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ، وَإِنَّهُمْ الْتَقَوْا فَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْصِدَ إِلٰى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ، وَإِنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَصَدَ غَفْلَتَهُ. قَالَ: وَكُنَّا نُحَدَّثُ أَنَّهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ. فَلَمَّا رَفَعَ عَلَيْهِ السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، فَقَتَلَهُ. فَجَاءَ الْبَشِيْرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ حَتّٰى أَخْبَرَهُ خَبَرَ الرَّجُلِ كَيْفَ صَنَعَ، فَدَعَاهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: لِمَ قَتَلْتَهُ؟ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِيْنَ، وَقَتَلَ فُلَانًا وَفُلَانًا، وَسَمّٰى لَهُ نَفَرًا. وَإِنِّيْ حَمَلْتُ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رَأَى السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقَتَلْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! اسْتَغْفِرْ لِيْ. قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: فَجَعَلَ لَا يَزِيْدُهُ عَلٰى أَنْ يَقُوْلَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟" (ص ۶۸ سطر: ۱۳۲۷)

قولہ: "أَنَّ جُنْدُبَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلٰى عَسْعَسِ بْنِ سَلَامَةَ، زَمَنَ فِتْنَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ" (ص ۶۸ سطر: ۸)

فتنۂ ابن زبیرؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیش آیا، یزید نے اہلِ شام سے اپنی خلافت کی بیعت لینے کے بعد اہلِ مدینہ سے بیعت لینے کے لئے اپنا آدمی مقرر کیا، لیکن کچھ حضرات راتوں رات مکہ مکرمہ چلے گئے اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ بھی مکہ چلے گئے، پھر یزید نے شام سے لشکر بھیجا تاکہ جبراً بیعت لی جائے، اہلِ مدینہ نے جنگ کی تیاری کرلی، اسی زمانے میں حضرت جندب بن عبداللہ بجلی نے عسعس کے پاس پیغام بھیجا کہ میں تم سے بات کرنا چاہتا ہوں، اور عسعس اس وقت اہلِ مدینہ کے جنگی قائدین میں سے تھے، چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ بجلی نے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ سنایا اور سنانے سے مقصود یہ تھا کہ کسی طرح یہ لوگ مسلمانوں کے باہمی قتال سے باز آجائیں، اور اہلِ شام سے قتال نہ کریں۔

قولہ: "وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ أَصْفَرُ" (ص ۶۸ سطر: ۸)

برنس وہ جبہ جس پر ٹوپی لگی ہوئی ہوتی ہے،[1] اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ٹوپی کو اُتار کر ہاتھ میں لینا نہیں پڑتا، بلکہ وہ پیچھے لٹک جاتی ہے، آج کل اس قسم کا جبہ مراکش میں زیادہ رائج ہے۔

قولہ: "وَلاَ أُرِيْدُ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ" (ص:۶۸ سطر:۹)

اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ میرا مقصد حدیث سنانے کا نہ تھا، یعنی جب میں آیا تھا اُس وقت تو میرا حدیثِ مرفوع سنانے کا ارادہ نہ تھا، بلکہ اپنی طرف سے نصیحت کرنے کا ارادہ تھا، لیکن اب یہ حدیث سنانے کا بھی ارادہ کرلیا، اس لئے سنا رہا ہوں۔[2]

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ تقدیرِ عبارت یوں ہو: "انی أتیتکم أوَ لا أرید ان أخبرکم"؟ یعنی "ولا ارید ان اخبرکم" سے پہلے ہمزہ استفہامِ انکاری کا محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہارے پاس آیا ہوں تو کیا میں تم کو حدیث سنانے کا ارادہ نہیں کروں گا؟ یعنی ضرور ارادہ کروں گا۔

قولہ: "فَلَمَّا رَجَعَ عَلَيْهِ السَّيْفُ" (ص:۶۸ سطر:۱۱)

ہوسکتا ہے کہ پہلے اُس نے حضرت اُسامہؓ پر حملہ کیا ہو اور اس کے جواب میں حضرت اُسامہؓ نے تلوار چلائی، اس لئے "رجع" کا لفظ استعمال کیا۔ یا یہ مطلب ہے کہ حضرت اُسامہؓ کی تلوار اُس شخص کی طرف اُن مسلمانوں کی طرف سے لوٹی جو اُس کے ہاتھوں شہید ہوچکے تھے۔ واللہ أعلم۔

قولہ: "أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِيْنَ" (ص:۶۸ سطر:۱۲)

اس نے مسلمانوں میں درد کی لہر دوڑادی تھی، یعنی اُس نے مسلمانوں کے خلاف سخت قتال کیا، اور ان کو سخت جانی نقصان پہنچایا۔

قولہ: "إِسْتَغْفِرْ لِيْ الخ" (ص:۶۸ سطر:۱۳)

درخواست کرنے والے اُسامہؓ ہیں، جو آپ کے پوتے کی طرح ہیں، "حِبُّ (محبوب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، لیکن

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۱۶۸۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۱۰، وفیہ أیضا: ویجاب بأن لا زائدة کما ھی فی (ما منعک ألا تسجد)، کذا فی الدیباج ج:۱ ص:۱۹۸۔

حضرت اُسامہؓ کے عذر کو قبول نہیں فرمایا، حاصل یہ کہ تم تو ظاہر کے مکلّف تھے، پھر تم نے اس کا اسلام کیوں نہیں قبول کیا؟

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

من حمل علینا السلاح فلیس منا

۲۷۶- "حَدَّثَنِی زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الی قوله) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَیْنَا السِّلَاحَ فَلَیْسَ مِنَّا."

(ص:۶۹ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "مَنْ حَمَلَ عَلَیْنَا السِّلَاحَ" (ص:۶۹ سطر:۳)

اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جو شخص مسلمانوں سے قتال کرے وہ مسلمان نہیں بلکہ کافر ہے، اس کے ظاہر سے معتزلہ اور خوارج اپنے مذہب پر استدلال کر سکتے ہیں۔

جواب نمبر۱:- مراد ایسا شخص ہے جو قتال مع المسلمین کو بعد العلم بتحریمہ حلال سمجھتا ہو۔

جواب نمبر۲:- "فلیس منا" کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے طریقہ پر نہیں،[۱] ہم اس سے بَری ہیں، یہ ایسا ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے سے کہے کہ اگر تو نے چوری کی تو تو میرا بیٹا نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ تیرا نسب مجھ سے باقی نہیں رہے گا، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ تو اس لائق نہیں کہ تجھے میرا بیٹا کہا جائے، تیرا طریقہ الگ ہے، میرا طریقہ الگ۔

جن آیات و احادیث کے ظاہر سے مرتکبِ کبیرہ کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اُن سے خوارج استدلال کرتے ہیں، اور اہلِ سنت والجماعۃ ان میں تاویل فرماتے ہیں، وہ تاویلات پیچھے بار بار احقر بیان کرچکا ہے، مگر حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: لوگ عموماً اس قسم کی حدیثیں سناتے ہی تاویلیں بھی ساتھ سنا دیتے ہیں، حالانکہ ہر جگہ تاویلیں نہیں بتانی چاہئیں تاکہ لوگ اِن نصوص کو سن کر ان کے ظاہر سے ڈریں، اِلَّا یہ کہ کوئی شخص ازخود سوال کرے یا ماحول سے معلوم ہوجائے کہ بغیر تاویل کئے حدیث سنائی تو لوگوں کا عقیدہ خراب ہونے کا

(۱) صیانة صحیح مسلم ج:۱ ص:۲۲۹: قوله: "لیس منّا" یقال: انّ معناه: لیس مهتدیا بهدینا ولا مستنا بسُنّتنا وقلت: هذه عبارة عن التبرء منه أي نحن بريئون منه.

اندیشہ ہے، تو ایسے موقع پر تاویل ضروری جائے۔(۱)

باب قول النبی ﷺ: من غشّ فلیس منّا

۲۸۰– "وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلاً. فَقَالَ: مَا هٰذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ. قَالَ: أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي."

(ص ۷۰ سطر ۴ تا ۴)

قوله: "فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا" (ص ۷۰ سطر ۳)

سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیوں فرمایا؟ نیز یہ تجسس ہے جو کہ ممنوع ہے۔

جواب:– حاکم مسلمین کو عامۃ المسلمین کے مفاد میں بوقتِ ضرورت بقدرِ ضرورت ایسے تصرف اور تجسس کی اجازت ہے، اور یہ حدیث اس کی دلیل ہے۔

باب تحریم ضرب الخدود وشق الجیوب .... الخ

۲۸۱ – "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، أَوْ شَقَّ الْجُيُوبَ، أَوْ دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ." (ص ۷۰ سطر ۴ تا ۶)

قوله: "شَقَّ الْجُيُوبَ" (ص ۷۰ سطر ۶) گریبانوں کو پھاڑے۔

قوله: "دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ" (ص ۷۰ سطر ۶) یعنی نوحہ کرے، مثلاً یا سیّداہ یا ویلاہ وغیرہ کہے۔

۲۸۳– "حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى الْقَنْطَرِيُّ ... (الی قوله)... حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى. قَالَ: وَجِعَ أَبُو مُوسَى وَجَعًا فَغُشِيَ عَلَيْهِ، وَرَأْسُهُ فِي حَجْرِ امْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ. فَصَاحَتِ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِهِ. فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهَا

(۱) شرح النووی ج ۱ ص ۶۹۔

شَيْئًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا بَرِئَ مِنْهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرِئَ مِنَ الصَّالِقَةِ وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَّةِ۔"

(ص:۷۰ سطر:۷ تا ۱۰)

قوله: "الصَّالِقَةِ" (ص:۷۰ سطر:۹)

یہ صاد سے بھی آیا ہے اور سین سے بھی، صالقہ اور سالقہ چیخنے، چلّانے والی عورت۔(۱) یہاں عورتوں کی طرف نسبت اس لئے ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عام طور سے عورتیں ہی نوحہ کرتی تھیں۔

قوله: "الْحَالِقَةِ" (ص:۷۰ سطر:۹) اپنے بال مونڈنے والی۔

قوله: "الشَّاقَّةِ" (ص:۷۰ سطر:۱۰) اپنے کپڑے یا گریبان پھاڑنے والی۔

۲۸۴ – "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ .... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ يَزِيْدَ وَأَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوْسَى، قَالَا: أُغْمِيَ عَلَى أَبِي مُوْسَى وَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ أُمُّ عَبْدِ اللّٰهِ تَصِيْحُ بِرَنَّةٍ. قَالَا: ثُمَّ أَفَاقَ. قَالَ: أَلَمْ تَعْلَمِيْ –وَكَانَ يُحَدِّثُهَا– أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ حَلَقَ وَسَلَقَ وَخَرَقَ."

(ص:۷۰ سطر:۱۰، ۱۱)

قوله: "تَصِيْحُ بِرَنَّةٍ" (ص:۷۰ سطر:۱۱) رَنَّة کے معنی ہیں گانے کی طرح رونا۔(۲)

قوله: "خَرَقَ" (ص:۷۰ سطر:۱۱) یعنی کپڑے پھاڑے۔

باب بيان غلظ تحريم النميمة

۲۸۶ – "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ حُذَيْفَةَ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا يَنُمُّ الْحَدِيْثَ. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَّامٌ۔"

(ص:۷۰ سطر:۱۵، ۱۶)

قوله: "يَنُمُّ الْحَدِيْثَ" (ص:۷۰ سطر:۱۶)

يَنُمُّ یہ بابِ ضرب و نصر سے ہے، نَمًّا اور قَتَّ يَقُتُّ قَتًّا بابِ نصر سے، دونوں

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۳۸۹۔

(۲) ایضاً۔

کے معنی "چغلی کرنا" ہیں، یعنی فساد ڈالنے یا دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے اُس کی ایسی بات یا حال کا اِفشاء کرنا جس کے افشاء کو وہ پسند نہیں کرتا، (نووی)[1]۔

۲۸۷ – "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ ،قَالَ: كَانَ رَجُلٌ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الْأَمِيرِ، فَكُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ. فَقَالَ الْقَوْمُ هَذَا مِمَّنْ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الْأَمِيرِ. قَالَ: فَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ إِلَيْنَا. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ." (ص:۷۰ سطر:۱۶ تا ۱۸)

قوله: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ" (ص:۷۰ سطر:۱۸)

نمّام اور قتّات کے ایک ہی معنی ہیں، بعض نے فرق بھی کیا ہے کہ نمّام وہ جس نے کسی کا اتفاقی طور پر خفیہ قول سنا، یا خفیہ فعل دیکھا اور پھر آگے نقل کردیا۔ اور قتّات وہ ہے جو بالقصد دوسروں کی خفیہ باتیں یا کام معلوم کرنے کی جستجو کرے اور پھر اُسے آگے نقل کرے۔ گویا نمّام میں تجسّس نہیں ہوتا جبکہ قتّات میں تجسّس بھی ہوتا ہے، اور قدرِ مشترک چغل خوری ہے۔

غیبت اور چغل خوری میں فرق:- دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، غیبت میں غیبوبۃ شرط ہے، نیتِ افساد شرط نہیں، اور چغلی میں نیتِ افساد شرط ہے غیبوبۃ شرط نہیں، یعنی ذکرک اخاک بما یکرہ دونوں میں مشترک ہے، چنانچہ اگر یہ عمل غیبوبۃ میں ہے اور بغرضِ الإفساد ہے تو یہ غیبت بھی ہے اور چغلی بھی۔ اور اگر غیبوبۃ میں نہیں مگر بقصد الافساد ہے تو یہ چغلی ہے غیبت نہیں، اور اگر غیبوبۃ میں ہے، مگر بقصد الإفساد نہیں تو یہ غیبت ہے چغلی نہیں[2]۔ عموم خصوص من وجہ میں تین مادّے ہوتے ہیں، ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے۔ اور یہ تینوں مادّے ہمارے اُوپر کے بیان سے واضح ہیں۔ اور اگر یہ عمل بقصد الإفساد بھی نہیں اور غیبوبۃ میں بھی نہیں تو یہ چغلی بھی نہیں اور غیبت بھی نہیں۔

۲۸۸ – "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ حُذَيْفَةَ فِي الْمَسْجِدِ،فَجَاءَ رَجُلٌ حَتَّى جَلَسَ

---

(۱) شرح النووی ج:۲ ص:۷۰۔

(۲) فتح الباری ج:۱۰ ص:۴۷۳، کتاب الأدب، باب ما یکرہ من النمیمۃ۔

إِلَيْنَا، فَقِيلَ لِحُذَيْفَةَ: إِنَّ هذا يَرْفَعُ إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ. فَقَالَ حُذَيْفَةُ، إِرَادَةَ أَنْ يُسْمِعَهُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُولُ: لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ." (ص:۷۰ سطر:۱۸تا۲۰)

قوله: "إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ" (ص:۷۰ سطر:۲۰)

یہاں سلطان سے مراد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ ہیں۔(فتح الملہم[1] بحوالہ صحیح البخاری)۔

باب بیان غلظ تحریم اسبال الازار .... الخ

۲۸۹- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ يُزَكِّيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ. قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ ثَلاَثَ مِرَارٍ. قَالَ أَبُوْ ذَرٍّ: خَابُوْا وَخَسِرُوْا، مَنْ هُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ." (ص:۷۱ سطر:۱تا۳)

قوله: - "ثَلاَثَةٌ" (ص:۷۱ سطر:۲)

ثلاثۃ سے مراد تین قسم کے افراد ہیں، آگے کی روایات میں بھی "ثلاثۃ" کا لفظ آیا ہے لیکن ان میں کچھ اور قسم کے لوگوں کو شمار کیا گیا ہے جس کے باعث یہ اقسام تین سے زائد ہوجاتی ہیں، لیکن ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

قوله: "لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ يُزَكِّيْهِمْ"

(ص:۷۱ سطر:۲)

مراد یہ ہے کہ کلامِ رحمت نہیں فرمائے گا، البتہ کلامِ عقوبت وعتاب ہوسکتا ہے، اسی طرح "لا ینظر" میں بھی نظرِ رحمت کی نفی ہے، کیونکہ ویسے تو ہر ایک ہر وقت اللہ کی نظر میں ہے۔

مذکورہ آیت قرآنِ حکیم کی ترتیب پر بیان نہیں کی گئی، قرآنِ مجید میں یوں ہے: "وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ"[2] اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۱۳۴۔ (۲) آل عمران آیت:۷۷۔

علیہ وسلم نے اس وعید کو آیتِ قرآنیہ کے طور پر پیش نہیں فرمایا بلکہ اپنے کلام کے طور پر بیان فرمایا ہے، لہٰذا ترتیب میں مطابقت ضروری نہیں، نیز ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو آیتِ قرآنیہ کی ترتیب سے ارشاد فرمایا ہو مگر راوی نے روایت بالمعنی میں اس ترتیب کو بدل دیا ہو۔

قولہ: "اَلْمُسْبِلُ" (ص:۷۱ سطر:۳)

(لباس کو) لٹکانے والا۔ اِسبال (لٹکانا) خواہ یہ لٹکانا اِزار (تہبند) کا ہو یا شلوار پائجامے یا پتلون کا ہو یا جبہ یا عمامہ کا، سب اس میں شامل ہے، کیونکہ اِس حدیث میں لفظ مطلق ہے، نیز یہاں تکبر کی بھی قید نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہی ہے کہ اِسبال بغیر تکبر کے بھی ناجائز ہے[1] اور تکبر کے ساتھ ہو تو گناہِ کبیرہ ہے، البتہ وہ شخص مستثنیٰ ہے جس سے بے دھیانی میں احیاناً اِسبال ہو جاتا ہو، جیسے کہ حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کے لئے استثناء خود حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

بعض فقہاء نے عدمِ تکبر کی صورت میں گنجائش بتلائی ہے۔

فائدہ:- مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: نماز میں کسی لباس کو بے ڈھنگے اور غیر معروف طریقے سے استعمال کرنا بھی اِسبال کے حکم میں ہے، یعنی مکروہ ہے۔[2]

قولہ: "اَلْمَنَّانُ" (ص:۷۱ سطر:۳)

احسان جتلانے والا، اور عام طور سے احسان جتلانے والا بخیل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی نظر میں چھوٹا سا احسان بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ شریف آدمی کی علامت یہ ہے کہ احسان کر کے بھول جائے اور دوسرے کا احسان نہ بھولے، اور رذیل آدمی کی علامت یہ ہے کہ دوسرے کا احسان لے کر بھول جائے اور اپنا کیا ہوا احسان یاد رکھے۔

قولہ: "اَلْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ" (ص:۷۱ سطر:۳)

جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامانِ تجارت کی ترویج کرنے، شہرت دینے، فروخت کرنے والا ہو۔

---

(۱) ردّ المحتار ج:۱ ص:۶۳۹۔

(۲) المرقاۃ، کتاب الصلوۃ، باب الستر ج:۳ ص:۲۶۰۔

۲۹۰ - "حَدَّثَنِي أَبُوْ بَكْرِ بْنُ خَلَّادٍ الْبَاهِلِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: اَلْمَنَّانُ الَّذِيْ لَا يُعْطِيْ شَيْئًا إِلَّا مَنَّهُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْفَاجِرِ وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ." (ص:۱۷ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ" (ص:۷۱ سطر:۵)

یہاں "ازار" کا مفہومِ مخالف معتبر نہیں، چنانچہ ازار کے علاوہ کسی اور لباس کا اِسبال بھی جائز نہیں، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر ہے وہ بھی اِسبال میں عموم کے قائل ہیں، وہ حرمتِ اِسبال کے عموم کو دوسری روایت کے منطوق سے ثابت کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:[۱] "قلت وقد جاء ذلک مبیّنًا منصوصًا علیہ من کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من روایة سالم بن عبداللہ بن عمر عن أبیہ رضی اللہ عنھم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "الاسبالُ فی الازارِ والقمیص والعمامة. من جرّ شیئًا خیلاءَ لم ینظرِ اللہ الیہ یومَ القیامة۔"[۲] رواہ ابو داوٗد والنسائی وابن ماجة باسناد حسن، واللہ أعلم.

۲۹۲ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا وَكِيْعٌ وَأَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيْهِمْ. قَالَ أَبُوْ مُعَاوِيَةَ: وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ: شَيْخٌ زَانٍ، وَمَلِكٌ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ." (ص:۷۱ سطر:۶، ۷)

قوله: "شَيْخٌ زَانٍ" (ص:۷۱ سطر:۷)

بڈھا زانی، اوّل تو زانی ہونا ہی بڑی قباحت ہے، پھر دوسری قباحت یہ کہ ہے بھی بڈھا، حالانکہ بڑھاپے میں اس گناہ کے تقاضے کمزور ہوجاتے ہیں۔ تیسری یہ کہ بڑھاپے میں

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۷۱۔

(۲) سنن أبی داوٗد، باب فی قدر موضع الازار، رقم الحدیث: ۴۰۹۴ وسنن النسائی، باب اسبال الازار، رقم الحدیث: ۵۳۳۴ وسنن ابن ماجة، باب طول القمیص کم هو، رقم الحدیث: ۳۵۷۶۔

عقل کامل ہو چکی ہے اس کے باوجود زنا کر رہا ہے۔ چوتھی یہ کہ یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اب مرنے والا ہے، ان سب کے باوجود وہ زنا کرتا ہے تو یہ ایمان کے کمزور ہونے کی اور اللہ تعالیٰ کے احکام سے لاپروائی کی علامت ہے۔

قولہ: "مَلِكٌ كَذَّابٌ" (ص:۷۱ سطر ۷)

جھوٹ کی ضرورت کسی کمزور کو ہوتی ہے اور بادشاہ جس کے اوپر کسی انسان کی حکومت نہیں اس کے باوجود جھوٹ بولے تو یہ جرم زیادہ اشد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اس کی علامت ہے کہ اسے شریعت کے احکام کی پرواہ اور اللہ کا خوف نہیں۔

قولہ: "عَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ" (ص ۷۱ سطر:۷)

فقیر ہے لیکن متکبر ہے، حالانکہ تکبر کسی مالدار کو ہوتو اس کا سبب (کثرت مال) موجود ہے، بخلاف فقیر کے کہ اس میں یہ سبب موجود نہیں، اس کے باوجود تکبر کرتا ہے، یہ بھی اس کے دین سے بے پرواہ اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونے کی علامت ہے۔

شیخ زانی، ملک کذاب اور عائل مستکبر تینوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں مذکورہ گناہوں کی طرف بڑھنے والے اسباب موجود نہیں یا کمزور ہیں، ان کے باوجود گناہ کرتے ہیں، اس لئے ان کا یہ جرم بہت اشد ہے[1] اور بظاہر یہ اصول ہر جگہ جاری ہوگا، یعنی دواعی گناہ کمزور یا معدوم ہونے کے باوجود جو گناہ کیا جائے گا وہ اشد ہوگا۔

۲۹۳ — "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَهَذَا حَدِيثُ أَبِي بَكْرٍ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ بِالْفَلَاةِ يَمْنَعُهُ مِنِ ابْنِ السَّبِيلِ، وَرَجُلٌ بَايَعَ رَجُلًا بِسِلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَحَلَفَ لَهُ بِاللَّهِ لَأَخَذَهَا بِكَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ، وَهُوَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا، فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا وَفَى وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا لَمْ يَفِ." (ص:۷۱ سطر:۷، ۱۰)

قولہ: "رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ" (ص:۷۱ سطر:۸، ۹)

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۸۳، ۳۸۴۔

فضل یہ فاضل کے معنی میں ہے، اور صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اُس کے پاس موجود ہے۔

قولہ: "اَلْفَلاۃِ" (ص:۷۱ سطر:۹)

صحراء، غیر آباد جگہ، بیابان یعنی اوّل تو صحراء ہے کہ دوسری جگہ سے بیچارے مسافر کو پانی ملنا آسان نہیں، اور پھر ضرورت سے بھی زائد ہے، اس کے باوجود نہ دینا یہ تہایت تنگ دلی اور بخل ہے، اور اس بات کی علامت ہے کہ دین کی اہمیت نہیں، خوفِ خدا نہیں اور رحم دلی نہیں۔

قولہ: "بَعْدَ الْعَصْرِ" (ص:۷۱ سطر:۹)

عصر کی قید اس لئے لگائی کہ عصر کا وقت بڑی فضیلت والا ہے، اس وقت میں ملائکۃ اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے[1]، اس وقت میں عبادت کا ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے، معصیت کا گناہ بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اب اوّل تو بیع میں جھوٹ بولنا اور دھوکا دینا خود ایک مستقل گناہ ہے، پھر اس پر قسم کھانا یہ مستقل دوسرا گناہ ہے، پھر یہ دونوں گناہ عصر کے بعد کئے، اس لئے اس میں اور شدت آگئی۔

قولہ: "لَا یُبَایِعُہٗ إِلَّا لِدُنْیَا" (ص:۷۱ سطر:۹)

یعنی حاکم سے اور امیر المؤمنین سے بیعت صرف دنیاوی مقاصد کے لئے کرتا ہے۔ آج کل بیعت تو نہیں ہوتی البتہ دو طریقے ہوتے ہیں:-

۱- اراکینِ اسمبلی کسی کو کثرتِ ووٹ سے صدر یا وزیرِ اعظم منتخب کرتے ہیں۔

۲- عوام، اراکینِ اسمبلی کو ووٹ دے کر اپنا منتخب نمائندہ بناتے ہیں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، دونوں میں ملک وملت کا مفاد پیشِ نظر رکھنا امانت داری ہے، اور پیشِ نظر نہ رکھنا خیانت ہے، اور اگر قومیت یا علاقائیت کی بنیاد پر صلاحیت سے قطع نظر کر کے کسی کو ووٹ دیا جائے تو یہ جاہلیت والی عصبیت ہے، اور معاوضہ لے کر یہ گناہ کیا جائے تو یہ معاوضہ رشوت ہے۔

باب غلظ تحریم قتل الإنسان نفسہ .... الخ

۲۹۶- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِي شَیْبَۃَ ... (الی قولہ) ... عَنْ أَبِي هُرَیْرَۃَ

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۸۵۔

قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيْدَةٍ فَحَدِيْدَتُهُ فِيْ يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِيْ بَطْنِهِ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا، وَمَنْ شَرِبَ سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدّٰى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدّٰى فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا۔"

(ص:۷۲ سطر:۱ تا ۳)

قولہ: "بِحَدِيْدَةٍ" (ص:۷۲ سطر:۱) لوہا یا تیز دھاردار چیز۔

قولہ: "يَتَوَجَّأُ" (ص:۷۲ سطر:۱) گھونپے گا، ماررہا ہوگا۔

قولہ: "سَمًّا" (ص:۷۲ سطر:۲) زہر۔

قولہ: "يَتَحَسَّاهُ" (ص:۷۲ سطر:۲)

اس کو آہستہ آہستہ اور تھوڑا تھوڑا کرکے پیئے گا جیسے کسی تکلیف دہ چیز کو بمشکل پیا جاتا ہے، سب میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ خودکشی کے لئے جو عمل کیا آخرت میں سزا بھی اُسی عمل کے ذریعہ دی جائے گی۔

قولہ: "خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا" (ص:۷۲ سطر:۲،۳)

یہاں خودکشی کرنے والے کے لئے مخلّد فی النّار ہونے کی وعید سے بظاہر خوارج ومعتزلہ کی تائید ہوتی ہے، محدثینِ کرام نے اس کے مختلف طریقوں سے جواب دیئے ہیں:-

جواب نمبر۱: طریقۂ ترجیح:- ترمذی کی روایت میں "خالدًا مخلّدًا فيها ابدًا" نہیں ہے اور وہی اصح ہے،[1] کیونکہ یہ دوسری اُن نصوص کے موافق ہے جن میں صراحت ہے کہ کوئی مؤمن مخلّد فی النّار نہیں ہوگا، بالآخر ہر صاحبِ ایمان جنت میں داخل ہوجائے گا۔ نیز اسی باب میں صفحہ:۷۲ پر جو روایت آرہی ہے اُس میں بھی صراحت ہے کہ خودکشی کرنے والا مخلّد فی النّار نہیں۔

---

(۱) في جامع الترمذي، كتاب الطب، باب ما جاء من قتل نفسه بسمّ او غيره (ج:۲ ص:۲۵): عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قتل نفسه بسمّ عذّب في نار جهنّم. ولم يذكر فيه خالدًا مخلّدًا فيها ابدًا، وهكذا رواه أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اصحّ لأنّ الروايات انما تجيء بأنّ اهل التوحيد يعذّبون في النّار ثم يخرجون منها ولا يذكر أنهم يخلدون فيها.

جواب نمبر۲- یہ محمول ہے مستحل بعد العلم بتحریمہ پر۔[۱]

جواب نمبر۳- مکث طویل مراد ہے۔[۲]

جواب نمبر۴- ایک مطلب میرے ذہن میں یہ آتا ہے، پھر فتح الملہم میں دیکھا تو اس سے بھی تائید ہوئی کہ جب تک وہ جہنم میں رہے گا اُس وقت تک وہ ہمیشہ ہمیشہ یہ کام کرتا رہے گا، یہ مطلب نہیں کہ نار میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔[۳]

۲۹۷- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .... (الٰی قوله).... نَا شُعْبَةُ. كُلُّهُمْ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ." (ص:۷۲ سطر:۳،۲)

قوله: "وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ" (ص:۷۲ سطر:۳)

سلیمان سے مراد سلیمان اعمش اور ذکوان سے مراد ابو صالح ہیں۔ دراصل یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اعمش تو مدلّس ہیں، حالانکہ پیچھے تین اسانید میں اعمش نے بصیغہ "عن" روایت کی ہے پھر امام مسلمؒ نے مدلّس کا عنعنہ کیسے قبول کر لیا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں شعبہ کی روایت میں سلیمان اعمش نے ابو صالح (ذکوان) سے سماعت کی صراحت کر دی ہے، لہٰذا اِس روایت میں تدلیس کا احتمال ختم ہو گیا، (فتح الملہم)۔[۴]

۲۹۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الٰی قوله)... أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الضَّحَّاكِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ بَايَعَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ، وَأَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَيْسَ عَلٰى رَجُلٍ نَذْرٌ فِي شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهُ." (ص:۷۲ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "تَحْتَ الشَّجَرَةِ" (ص:۷۲ سطر:۵) بیعتِ رضوان مراد ہے۔

قوله: "مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ" (ص:۷۲ سطر:۵)

(۲،۱) المفہم ج:۱ ص:۳۱۰،۳۱۱ واکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۰۸۔

(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۱۵۲۔

(۴) شرح النووی ج:۱ ص:۷۲ وفتح الملہم ج:۲ ص:۱۵۳۔

یعنی دینِ اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہے جیسا اُس نے کہا۔

قسم کی دو صورتیں ہیں: ۱-اداۃِ قسم داخل کر کے قسم کھائی جائے، کقولہ: "واللہ لأفعلنّ کذا" أو "واللہ ما فعلتُ کذا" ۔ ۲-تعلیق کی صورت میں قسم کھائی جائے، کقولہ: "إنْ فعلتُ کذا فعبدی حرٌّ" یا "إنْ کنتُ قد فعلتُ کذا فعبدی حُرٌّ" ۔ یہاں قسم کی دونوں صورتیں مراد ہوسکتی ہیں۔ پہلی کی مثال "أحلف بالدین الیهودیّ انّی لستُ سارقًا." اور دوسری صورت کی مثال "إنْ سرقتُ فانا یهودیّ."

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر دل سے دینِ یہودی کی اِس وجہ سے قسم کھائی کہ اس دین کو معظم سمجھتا ہے، اِس صورت میں تو بلاشبہ کافر ہوجائے گا، اور اگر اس دین کو اچھا نہیں سمجھتا مگر غفلت یا جہالت کی بناء پر دینِ یہودی کی قسم کھائی ہے تو کافر تو نہیں ہوگا مگر کلمۂ کفر بولنے کی وجہ سے سخت گنہگار ہوگا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فهو کما قال" پہلی صورت پر محمول ہے، یعنی جبکہ دِل سے وہ دینِ یہودی کو معظم سمجھتا ہو۔

اور اگر یمین بطریق التعلیق کی تو دیکھا جائے گا کہ جھوٹی قسم کھاتے وقت اُس کا ارادہ یہودی بن جانے کا تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو کافر ہوجائے گا، کیونکہ ارادۂ کفر بھی کفر ہے، اور اگر ارادہ نہیں کیا بلکہ مذہب یہودیت سے بچنے کے ارادے سے یہ قسم کھائی تھی تو کافر نہ ہوگا لیکن ایسا حلف کرنا پھر بھی ایک قول میں حرام اور قولِ مشہور کے مطابق مکروہ ہے۔[۱] پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فهو کما قال" ارادے کی صورت پر محمول ہے۔

قولہ: "کَاذِبًا" (ص:۷۲ سطر:۵)

یہ قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے، جبکہ یمین اداۃِ قسم کے ساتھ ہو، کیونکہ یہودی مذہب کی قسم کھانا اُس کو عظیم کہنے کے مترادف ہے، اور یہودی مذہب کو عظیم کہنا کذب ہی ہے، خواہ عقیدہ تعظیم کا ہو یا نہ ہو، (فتح الملهم عن النووی)۔[۲]

اور جب یمین بصورتِ تعلیق ہو تو "کاذبًا" قید احترازی ہوگی کیونکہ جب جھوٹی قسم

---

(۱) فتح الباری، کتاب الأیمان والنذور، باب من حلف بملة سوی ملة الاسلام، ج:۱۱ ص:۵۳۹، تحت الحدیث رقم: ۶۶۵۲ وفتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۵۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۷۳۔

کھائے اور ارادہ یہودی ہونے کا ہو تو وہ کافر ہوجاتا ہے، اور اگر قسم جھوٹی نہیں یا جھوٹی تو ہے مگر ارادہ کافر ہونے کا نہیں تو کافر نہیں ہوتا۔

وفي الدر المختار: "فاسق تاب وقال ان رجعت الٰى ذٰلک فاشهدوا عليه أنه رافضي فرجع لا يكون رافضيًا بل عاصيًا، ولو قال انْ رجعت فهو كافر فرجع تلزمهٗ كفارة يمين. قال الشامي تحته: اشار (أي صاحب الدر المختار) الٰى أنه لا يصير كافرًا برجوعه لٰكن هذا اذا علم انه برجوعه لا يصير كافرًا والا كفر لرضاه بالكفر كما مرّ في محلّه." اهـ[1]

قوله: "لَيْسَ عَلٰى رَجُلٍ نَذْرٌ فِيْ شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهٗ" (ص:۷۲ سطر:۶)

گویا حلوائی کی دُکان پر نانا جی کی فاتحہ نہیں دلائی جاسکتی، یعنی دوسرے کی چیز کو صدقہ کرنے کی نذر منعقد نہیں ہوتی، اس کا ایفاء واجب نہیں ہوتا۔ البتہ اگر مِلک یا سببِ مِلک کی طرف نسبت کر کے نذر کی، مثلاً کہا: "انْ ملكتُ" یا "انِ اشتريت هٰذا العبد فعليّ عِتقهٗ" او "انِ اشتريت هٰذا الكتاب فعليّ صدقتهٗ" تو نذر منعقد ہوجائے گی۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی نذر کا ایفاء واجب نہیں۔[2]

۲۹۹- "حَدَّثَنِي أَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ ... (الٰى قوله)... عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ عَلٰى رَجُلٍ نَذْرٌ فِيْمَا لَا يَمْلِكُ، وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهٖ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهٗ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهٖ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنِ ادَّعٰى دَعْوٰى كَاذِبَةً لِيَتَكَثَّرَ بِهَا لَمْ يَزِدْهُ اللّٰهُ إِلَّا قِلَّةً، وَمَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنِ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ." (ص:۷۲ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهٖ" (ص:۷۲ سطر:۷)

لعنت، قتل کرنے کے مشابہ ہے،[3] اگرچہ دونوں کی سزا مختلف ہے، لیکن حرام ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔

---

(۱) الدر المختار مع شرحه رد المحتار، كتاب الحدود، باب التعزير ج:۴ ص:۷۱ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) اكمال المعلم ج:۱ ص:۳۸۹۔

(۳) اكمال المعلم ج:۱ ص:۳۹۱: الظاهر من الحديث تشبية في الاثم وهو تشبيه واقع لأنّ اللعنة قطع عن الرحمة والموت قطع عن التصرف.

قولہ: "لَمْ يَزِدْهُ اللّٰهُ إِلَّا قِلَّةً" (ص:۷۲ سطر:۸)

یعنی قلت میں اضافہ ہوگا، کثرت میں اضافہ نہیں ہوگا۔

سوال:۔ بعض دفعہ آدمی جھوٹے دعویٰ کے ذریعہ زمین وغیرہ حاصل کرلیتا ہے، اس سے تو کثرت حاصل ہوگئی؟

جواب:۔ کثرت سے مراد ہے برکت، دنیا میں بھی برکت نہیں ہوگی اور آخرت میں تو عذاب ہی عذاب ہے۔

قولہ: "وَمَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنِ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ" (ص:۷۲ سطر:۸)

مراد ہے جھوٹی قسم جس کے ذریعہ دوسرے کا مال اپنے پاس روک لیا جائے۔ مثلاً ایک آدمی مجھ سے میرا بٹوا مستعار لیتا ہے، کچھ دن بعد میں نے اس سے واپسی کا مطالبہ کیا تو اس نے کہہ دیا کہ: یہ بٹوا تو میرا ہے۔ اگر تم کہتے ہو کہ تمہارا ہے تو گواہ لاؤ۔ لیکن میرے پاس گواہ نہیں تو ظاہر ہے اس پر قسم آئے گی، وہ جھوٹی قسم کھالیتا ہے کہ یہ بٹوا اس کا ہے، اور اس جھوٹی قسم کے ذریعہ میرا بٹوا اچھالیا، اسی کو حدیث میں "یمین صبر فاجرة" فرمایا گیا۔

صبر کے معنی ہیں روکنا، اور یمین صبر فاجرۃ روکنے والی جھوٹی قسم۔[1] یعنی منکر کی وہ یمینِ کاذب کہ مدعی کا بینہ نہ ہونے کی صورت میں جس کی وجہ سے وہ مدعی کے مال کو اپنے پاس روک لیتا ہے۔

یہاں جزاء محذوف ہے، اس کی جزاء وہی ہے جو پچھلے جملے میں بیان ہوئی، یعنی لم یزدہ اللہ الا قلۃ.

۳۰۱- "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ..... (اِلٰى قوله) .....عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: شَهِدْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُنَيْنًا، فَقَالَ لِرَجُلٍ مِمَّنْ يُدْعٰى بِالْإِسْلَامِ: هٰذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا حَضَرْنَا الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيْدًا فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ. فَقِيْلَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! الرَّجُلُ الَّذِيْ قُلْتَ لَهُ آنِفًا: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالًا شَدِيْدًا، وَقَدْ مَاتَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِلَى النَّارِ. فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِيْنَ أَنْ يَرْتَابَ. فَبَيْنَمَا هُمْ عَلٰى ذٰلِكَ إِذْ قِيْلَ: إِنَّهُ

(۱) غریب الحدیث لابی عبید ج:۱ ص:۲۵۴۔

لَمْ يَمُتْ، وَلٰكِنَّ بِهِ جِرَاحًا شَدِيْدًا. فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى الْجِرَاحِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذٰلِكَ فَقَالَ: اَللّٰهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهُ. ثُمَّ أَمَرَ بِلَالًا فَنَادَى فِي النَّاسِ: إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَإِنَّ اللّٰهَ يُؤَيِّدُ هٰذَا الدِّيْنَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ." (ص:۷۲ سطر:۱۱تا۱۲)

قوله: "حُنَيْنًا" (ص:۷۲ سطر:۱۳)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ: وقد رواہ الذهلی "خیبر" وهو الصواب۔[1]

قوله: "مِمَّنْ يُدْعٰى بِالْإِسْلَامِ" (ص:۷۲ سطر:۱۳)

یعنی اُن لوگوں میں سے تھا جن کو مسلمان کہا جاتا تھا۔

قوله: "إِلَى النَّارِ" (ص:۷۲ سطر:۱۳) أی انتقل الی النار.

قوله: "فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِيْنَ أَنْ يَرْتَابَ" (ص:۷۲ سطر:۱۴)

یعنی بعض مسلمانوں کو وسوسہ آنے لگا کہ شاید اسلامی تعلیمات میں تعارض ہے، کیونکہ متعدد نصوص میں شہید کو جنت کی بشارت دی گئی ہے اور یہاں اس کے لئے فرمایا جا رہا ہے "الی النار".

قوله: "فَقَتَلَ نَفْسَهُ" (ص:۷۲ سطر:۱۵) خودکشی کرلی۔

قوله: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ" (ص:۷۲ سطر:۱۵، ۱۶)

حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص منافق تھا، واللہ اعلم۔

قوله: "بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ" (ص:۷۲ سطر:۱۶) الفاجر عام ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر۔

۲۰۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الٰی قوله)... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْتَقٰى هُوَ وَالْمُشْرِكُوْنَ فَاقْتَتَلُوْا. فَلَمَّا مَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلٰى عَسْكَرِهٖ وَمَالَ الْآخَرُوْنَ إِلٰى عَسْكَرِهِمْ، وَفِيْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ لَا يَدَعُ لَهُمْ شَاذَّةً إِلَّا اتَّبَعَهَا يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهِ. فَقَالُوْا: مَا أَجْزَأَ مِنَّا الْيَوْمَ أَحَدٌ كَمَا

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۹۳۔

أَجْزَأَ فُلَانٌ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَنَا صَاحِبُهُ أَبَدًا. قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ، كُلَّمَا وَقَفَ وَقَفَ مَعَهُ وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجُرِحَ الرَّجُلُ جُرْحًا شَدِيْدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَى سَيْفِهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَخَرَجَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ. قَالَ: الرَّجُلُ الَّذِيْ ذَكَرْتَ آنِفًا أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَأَعْظَمَ النَّاسُ ذٰلِكَ. فَقُلْتُ: أَنَا لَكُمْ بِهِ، فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهِ حَتّٰى جُرِحَ جُرْحًا شَدِيْدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عِنْدَ ذٰلِكَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيْمَا يَبْدُوْ لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فِيْمَا يَبْدُوْ لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ.''(ص:۷۲ سطر:۱۶ تا ۲۲)

قوله: ''وَمَالَ الْآخَرُوْنَ'' (ص:۷۲ سطر:۱۷) اس سے مشرکین مراد ہیں۔

قوله: ''نَصْلَ سَيْفِهِ'' اي حديدة السيف، (فتح الملهم)۔[1]

قوله: ''ذُبَابَهُ'' (ص:۷۲ سطر:۱۹) تلوار کی نوک (فتح الملهم)۔[2]

قوله: ''تَحَامَلَ'' (ص:۷۲ سطر:۱۹) اپنا بوجھ اس پر ڈال دیا۔

قوله: ''وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ'' (ص:۷۲ سطر:۲۲) نتیجہ کے اعتبار سے وہ جہنمی ہے۔

۳۰۳- ''حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ......(الٰی قوله)......قَالَ: نَا شَيْبَانُ قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ يَقُوْلُ: إِنَّ رَجُلًا مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَجَتْ بِهِ قَرْحَةٌ، فَلَمَّا آذَتْهُ انْتَزَعَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، فَنَكَأَهَا، فَلَمْ يَرْقَإِ الدَّمُ حَتّٰى مَاتَ. قَالَ رَبُّكُمْ: قَدْ حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَالَ: إِيْ وَاللّٰهِ، لَقَدْ حَدَّثَنِيْ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ جُنْدَبٌ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَسْجِدِ.''

(ص:۷۲ سطر:۲۲ تا ۲۴)

(۱،۲) ج:۱ ص:۱۶۰۔

قولہ: "قَرْحَةٌ" (ص:۷۲ سطر:۲۳) بفتح الخاء وسکون الراء، دانہ، پھوڑا، پھنسی (فتح الملہم)۔[1]

قولہ: "مِنْ كِنَانَتِهِ" (ص:۷۲ سطر:۲۳) اپنے ترکش سے۔

قولہ: "فَنَكَأَهَا" (ص:۷۲ سطر:۲۳) پس اس پھوڑے یا دانہ کو چیر دیا۔[2]

قولہ: "فِيْ هٰذَا الْمَسْجِدِ" (ص:۷۲ سطر:۲۴) یہ مسجد بصرہ میں تھی۔[3]

۳۰۴- "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ...... (الٰی قولہ)...... حَدَّثَنَا جُنْدَبُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ الْبَجَلِيُّ فِيْ هٰذَا الْمَسْجِدِ، فَمَا نَسِيْنَا، وَمَا نَخْشٰى أَنْ يَكُوْنَ جُنْدَبٌ كَذَبَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَرَجَ بِرَجُلٍ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خُرَاجٌ. فَذَكَرَ نَحْوَهُ."

(ص:۷۲ سطر:۲۴ تا ۲۶)

قولہ: "خُرَاجٌ" (ص:۷۲ سطر:آخر) بضم الخاء المعجمة وتخفيف الراء، آخره جيم، هو الْقَرْحَةُ. قال الحافظ رحمه الله: هذا تصحيف، والصحيح جِرَاحٌ بكسر الجيم وتخفيف الراء، آخره حاء. كما هو عند البخاري في الجنائز. (فتح الملهم)۔[4]

باب تحريم الغلول .... الخ

۳۰۵- "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الٰی قولہ)... عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ أَقْبَلَ نَفَرٌ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوْا: فُلَانٌ شَهِيْدٌ، فُلَانٌ شَهِيْدٌ حَتّٰى مَرُّوْا عَلٰى رَجُلٍ فَقَالُوْا: فُلَانٌ شَهِيْدٌ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَلَّا إِنِّيْ رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ فِيْ بُرْدَةٍ غَلَّهَا، أَوْ عَبَاءَةٍ. ثُمَّ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا ابْنَ الْخَطَّابِ! اذْهَبْ فَنَادِ فِي النَّاسِ إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُوْنَ.

---

(۱) ج:۲ ص:۱۶۱۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۲ في هذا المسجد .... الخ: هو مسجد البصرة.

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۳۔

(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۲۔

قَالَ: فَخَرَجْتُ فَنَادَيْتُ: أَلاَ إِنَّهُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ الْمُؤْمِنُوْنَ." (ص:۷۴ سطر:۱ تا ۴)

قولہ: "فِيْ بُرْدَةٍ" (ص:۷۴ سطر:۳) "في" سببیہ ہے، ای بسبب بُردة. یعنی چادر کی وجہ سے۔

۳۰۶- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ... (الی قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ إِلَى خَيْبَرَ. فَفَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْنَا، فَلَمْ نَغْنَمْ ذَهَبًا وَلاَ وَرِقًا، غَنِمْنَا الْمَتَاعَ، وَالطَّعَامَ، وَالثِّيَابَ، ثُمَّ انْطَلَقْنَا إِلَى الْوَادِيْ وَمَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عَبْدٌ لَهُ وَهَبَهُ لَهُ رَجُلٌ مِنْ جُذَامٍ يُدْعٰى رِفَاعَةَ بْنَ زَيْدٍ مِنْ بَنِي الضُّبَيْبِ. فَلَمَّا نَزَلْنَا الْوَادِيَ قَامَ عَبْدُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَحُلُّ رَحْلَهُ فَرُمِيَ بِسَهْمٍ، فَكَانَ فِيْهِ حَتْفُهُ. فَقُلْنَا هَنِيْئًا لَهُ الشَّهَادَةُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: كَلاَّ وَالَّذِيْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ لَتَلْتَهِبُ عَلَيْهِ نَارًا، أَخَذَهَا مِنَ الْغَنَائِمِ يَوْمَ خَيْبَرَ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ. قَالَ فَفَزِعَ النَّاسُ. فَجَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكٍ أَوْ شِرَاكَيْنِ. فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَصَبْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ." (ص:۷۴ سطر:۴ تا ۸)

قولہ: "هَنِيْئًا لَهُ الشَّهَادَةُ" (ص:۷۴ سطر:۷)

کیونکہ سفر میں موت شہادت ہے، اور یہ تو سفرِ جہاد تھا اور موت دشمن کے تیر سے ہوئی تھی، یہ سارے اسباب شہادت کے تھے۔

قولہ: "الشَّمْلَةَ" (ص:۷۴ سطر:۷) شال، چادر۔

قولہ: "لَتَلْتَهِبُ عَلَيْهِ نَارًا" (ص:۷۴ سطر:۷) آگ بن کر بھڑک رہی ہے۔

قولہ: "شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ" (ص:۷۴ سطر:۸) چپل کی ایک پٹی لایا تھا یا دو پٹیاں۔ راوی کو شک ہے۔

باب الدليل على أنّ قاتل نفسه لا يكفر

۳۰۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الی قوله)... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ الطُّفَيْلَ بْنَ عَمْرٍو الدَّوْسِيَّ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ!

هَلْ لَکَ فِي حِصْنٍ حَصِيْنٍ وَمَنَعَةٍ؟ قَالَ: حِصْنٌ كَانَ لِدَوْسٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَبَى ذٰلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِلَّذِيْ ذَخَرَ اللّٰهُ لِلْأَنْصَارِ. فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِيْنَةِ هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَاجْتَوَوُا الْمَدِيْنَةَ، فَمَرِضَ، فَجَزِعَ، فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ، فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ، فَشَخَبَتْ يَدَاهُ حَتّٰى مَاتَ. فَرَآهُ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فِي مَنَامِهِ، فَرَآهُ وَهَيْئَتُهُ حَسَنَةٌ وَرَآهُ مُغَطِّيًا يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِيْ بِهِجْرَتِيْ إِلٰى نَبِيِّهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا لِيْ أَرَاكَ مُغَطِّيًا يَدَيْكَ؟ قَالَ: قِيْلَ لِيْ: لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ. فَقَصَّهَا الطُّفَيْلُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَللّٰهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاغْفِرْ" (ص:۷۴ سطر:۹ تا ۱۳)

قولہ: "أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۷۴ سطر:۱۰)

یہ ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے۔

قولہ: "هَلْ لَكَ فِي حِصْنٍ حَصِيْنٍ؟" (ص:۷۴ سطر:۱۰)

أی هل لک رغبة فی حصن حصین؟ حصن بمعنی قلعہ اور حصین محفوظ، یعنی کیا محفوظ قلعہ کی طرف آپ کو رغبت ہے؟

قولہ: "مَنَعَةٍ" (ص:۷۴ سطر:۱۰) "مانع" کی جمع ہے، حفاظت کرنے والی جماعت۔

قولہ: "فَاجْتَوَوُا الْمَدِيْنَةَ" (ص:۷۴ سطر:۱۱)

دوسرے واؤ پر ضمہ ہے، جمع کا صیغہ ہے، (نووی)[1] ترجمہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے مدینہ کی فضا کو ناموافق پایا، آب وہوا کو ناموافق پانے کے لئے "اجتواء" کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

قولہ: "مَشَاقِصَ" (ص:۷۴ سطر:۱۱)

یہ مِشْقَص کی جمع ہے بمعنی قینچی، چونکہ قینچی کے ایک سے زیادہ پھلکے ہوتے ہیں، اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۷۴۔

قولہ: "بَرَاجِمَهٗ" (ص:۷۴ سطر:۱۱)

اَلبُرْجُمَةُ واحدة البراجم، یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ۔[1]

قولہ: "اَللّٰهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاغْفِرْ" (ص:۷۴ سطر:۱۳)

واؤ عاطفہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اللہ! آپ نے اس کے باقی جسم کی مغفرت تو فرمادی ہے اور اب اس کے ہاتھ کی بھی مغفرت فرمادیجئے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خودکشی کرنے والا مخلّد فی النار نہیں ہوتا۔ اس میں رَدّ ہے معتزلہ اور خوارج پر جو مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار کہتے ہیں، اور یہ واقعہ مرجئہ پر بھی حجت ہے جو کہتے ہیں کہ معاصی مؤمن کے لئے مضر نہیں کیونکہ اس شخص کے ہاتھوں پر عذاب ہونے کی صراحت ہے (نوویؒ)۔[2]

سوال:- خواب تو شرعی حجت نہیں، پھر اس کو کیسے معتبر قرار دیا گیا؟

جواب:- ویسے تو خواب حجتِ شرعیہ نہیں، لیکن یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کی وجہ سے حجت بن گیا۔

باب الريح التي تكون في قرب القيامة .... الخ

۳۰۸- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الضَّبِّيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ وَأَبُو عَلْقَمَةَ الْفَرْوِي... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ رِيحًا مِنَ الْيَمَنِ، أَلْيَنَ مِنَ الْحَرِيرِ، فَلَا تَدَعُ أَحَدًا فِي قَلْبِهِ، قَالَ أَبُو عَلْقَمَةَ: مِثْقَالُ حَبَّةٍ. وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ: مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ إِلَّا قَبَضَتْهُ."[3] (ص:۷۵ سطر:۱،۲)

قولہ: "إِلَّا قَبَضَتْهُ" (ص:۷۵ سطر:۲)

یہ اللہ ربّ العزت کا اہلِ ایمان پر خصوصی انعام ہوگا کہ اس ریشم جیسی نرم لطیف ہوا کے ذریعہ ان کی رُوحیں قبض فرمالیں گے تاکہ یہ قیامت کی ہولناکیوں سے بچ جائیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے کہ اس واقعہ اور قیامت کے درمیان

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۷ (من الأستاذ حفظهم الله) وشرح النوويؒ ج:۱ ص:۷۴۔

(۲) وشرح النووي على صحيح مسلم ج:۱ ص:۷۴۔

(۳) آگے باب ذهاب الإيمان في آخر الزمان میں ایک حدیث تقریباً اسی مضمون کی آئے گی، وہاں اس حدیث سے متعلق بھی کچھ مزید عرض کیا گیا ہے۔ رفیع

سو سال کا فاصلہ ہوگا۔ (ضمیمہ "التصریح بما تواتر فی نزول المسیح")۔[1]

باب الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن

۳۰۹- "حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَادِرُوا بِالأَعْمَالِ فِتَنًا كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا." (ص:۷۵ سطر:۳ تا ۴)

قوله: "كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ" (ص:۷۵ سطر:۳،۴)

جس طرح سخت اندھیری رات میں اچھی اور بُری، نافع اور مضر چیز کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان فتنوں میں بھی پتہ لگانا دشوار ہوگا کہ حق کس طرف ہے اور باطل کس طرف؟ اور فتنوں کے زمانہ میں اوّل تو بہت سے اعمال کا موقع ہی نہیں ملتا اور اگر مل بھی جائے تو بعض اعمال کے بارے میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح کر رہا ہوں یا غلط؟

قوله: "أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا ... الخ" (ص:۷۵ سطر:۴)

هذا شك من الراوي، (فتح الملهم)۔

قوله: "يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا" (ص:۷۵ سطر:۴)

دین فروشی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:-

۱- مال وغیرہ لے کر اپنے دین کو چھوڑ دے اور باطل مذہب کو قبول کر لے۔ اس صورت میں تو وہ کافر ہو جائے گا۔

۲- ایمان کو باقی رکھ کر اعمالِ دین کو فروخت کر دے، مثلاً رشوت لے کر کوئی ناجائز کام کرے، اس صورت میں کافر تو نہ ہوگا مگر حرام کا مرتکب اور سخت گنہگار ہوگا۔

باب مخافة المؤمن أن يُحبط عمله .... الخ

۳۱۰- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

(۱) ص:۲۹۲، وانظر أيضاً: كتاب الفتن لنعيم بن حماد ج:۲ ص:۵۹۰، رقم الحديث: ۱۶۵۸۔

مَالِکٍ، أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ: يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ إِلَى آخِرِ الآيَةِ. جَلَسَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ فِيْ بَيْتِهِ وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. وَاحْتَبَسَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَسَأَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! مَا شَأْنُ ثَابِتٍ أَشْتَكَى؟ قَالَ سَعْدٌ: إِنَّهُ لَجَارِي، وَمَا عَلِمْتُ لَهُ بِشَكْوَى. قَالَ: فَأَتَاهُ سَعْدٌ فَذَكَرَ لَهُ قَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ ثَابِتٌ: أُنْزِلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي مِنْ أَرْفَعِكُمْ صَوْتًا عَلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَذَكَرَ ذٰلِكَ سَعْدٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ." (ص:۷۵ سطر:۳ تا ۸)

قولہ: "وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ" (ص:۷۵ سطر:۵)

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- سابقہ رفعِ صوت کی وجہ سے اہلِ نار میں سے ہو گیا ہوں، کیونکہ میرے اعمال حبط (کالعدم) ہو گئے۔

۲- اگر میں آئندہ بلند آواز سے بولا تو میرے اعمال حبط ہو جائیں گے، اور میں اہلِ نار میں سے ہو جاؤں گا۔

قولہ: "أَشْتَكَى؟" (ص:۷۵ سطر:۶)

اصل میں أَاِشْتَكَى تھا، بابِ افتعال کا ہمزۂ وصل وجوباً ساقط ہو گیا اور ہمزۂ استفہام باقی رہا، مطلب یہ ہے کہ "کیا وہ بیمار ہو گیا ہے؟"

معلوم ہوا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابۂ کرامؓ کا تفقد فرماتے تھے، یہ محبت و شفقت کا تقاضا بھی ہے اور انتظام کا بھی، اس سے طلبہ کی حاضری جو درس میں لی جاتی ہے، اس کی اصل بھی معلوم ہوئی۔

قولہ: "بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ" (ص:۷۵ سطر:۸)

دیکھیں! خشیت کی وجہ سے کتنی بڑی دولت ملی کہ دنیا ہی میں جنت کی بشارت مل گئی، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مؤاخذہ اُمورِ اختیاریہ پر ہوتا ہے، غیر اختیاریہ پر نہیں۔

باب هل يؤاخذ بأعمال الجاهلية؟

۳۱٤ - "حدثنا عثمان بن أبي شيبة ... (الى قوله) ... عن عبد الله قال: قال أناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله! أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: أما من أحسن منكم في الإسلام فلا يؤاخذ بها، ومن أساء أخذ بعمله في الجاهلية والإسلام." (ص:۷۵ سطر:۱۲،۱۳)

قوله: "ومن أساء أخذ بعمله في الجاهلية والإسلام" (ص:۷۵ سطر:۱۳)

سوال:- اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبولِ اسلام کے بعد اعمال اچھے نہ ہوئے تو زمانہ قبل از اسلام کے گناہوں کی سزا بھی ملے گی، حالانکہ دوسری روایت میں ہے (جو اگلے صفحے پر آرہی ہے) "ان الاسلام يهدم ما كان قبلهٗ" تو بظاہر ان دونوں میں تعارض ہے۔

جواب:- حدیثِ مذکور میں "احسان" سے اخلاص اور "اساءۃ" سے نفاق مراد ہے، یعنی اگر دل سے اسلام لایا تھا تو پچھلے اعمال کا مؤاخذہ نہ ہوگا، اور اگر دل میں ایمان نہیں، منافقانہ طور پر ایمان ظاہر کیا تھا تو دونوں زمانوں کے اعمال کا مؤاخذہ ہوگا، فلا تعارض۔[1] اس تعارض کے دوسرے جوابات بھی فتح الملهم میں نقل کئے گئے ہیں، لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اسی جواب کی طرف معلوم ہوتا ہے جو یہاں نقل کیا گیا،[2] بندۂ ناچیز کو بھی یہی جواب سب سے زیادہ راجح اور اسلم نظر آتا ہے، واللہ اعلم۔

باب كون الإسلام يهدم ما كان قبلهٗ .... الخ

۳۱۷ - "حدثنا محمد بن المثنى العنزي... (الى قوله) ... عن ابن شماسة المهري، قال: حضرنا عمرو بن العاص وهو في سياقة الموت. يبكي طويلا وحول وجهه إلى الجدار. فجعل ابنه يقول: يا أبتاه! أما بشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا؟ أما بشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(۱) اس مسئلے کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری، کتاب استتابة المرتدين، باب اثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة، تحت الحديث رقم ۶۹۲۱۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۷۶۔

بِـكَـذَا؟ قَـالَ: فَـأَقْبَلَ بِوَجْهِهِ. فَقَالَ: إِنَّ أَفْضَـلَ مَا نُعِدُّ شَـهَادَةُ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَأَنَّ مُـحَـمَّـدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، إِنِّيْ قَدْ كُنْتُ عَلٰى أَطْبَاقٍ ثَلاَثٍ، لَقَدْ رَأَيْتُنِيْ وَمَا أَحَدٌ أَشَدَّ بُـغْـضًـا لِـرَسُـوْلِ الـلّٰـهِ صَـلَّـى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّيْ، وَلاَ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُوْنَ قَدِ اسْتَمْكَنْتُ مِنْهُ فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ، فَلَوْ مُتُّ عَلٰى تِلْكَ الْحَالِ لَكُنْتُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا جَـعَـلَ الـلّٰـهُ الإِسْلاَمَ فِـيْ قَـلْبِيْ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَـمِـيْـنَـكَ فَلأُبَايِعْكَ. فَبَسَطَ يَمِيْنَهُ. قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِيْ. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَـالَ: قُـلْـتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِيْ. قَالَ: أَمَا عَـلِـمْـتَ أَنَّ الإِسْلاَمَ يَهْـدِمُ مَـا كَـانَ قَـبْـلَهُ؟ وَأَنَّ الْهِجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا؟ وَأَنَّ الْـحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَه؟ وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ وَلاَ أَجَلَّ فِيْ عَيْنِيْ مِنْهُ، وَمَا كُنْتُ أُطِيْقُ أَنْ أَمْلأَ عَيْنَيَّ مِنْهُ إِجْلاَلاً لَهُ، وَلَوْ سُـئِـلْـتُ أَنْ أَصِـفَـهُ مَا أَطَقْتُ، لأَنِّيْ لَمْ أَكُنْ أَمْلأُ عَيْنَيَّ مِنْهُ، وَلَوْ مُتُّ عَلٰى تِلْكَ الْـحَالِ لَرَجَوْتُ أَنْ أَكُوْنَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ وَلِيْنَا أَشْيَاءَ مَا أَدْرِيْ مَا حَالِيْ فِيْهَا. فَـإِذَا أَنَـا مُـتُّ، فَلاَ تَـصْـحَـبْنِيْ نَائِحَةٌ وَلاَ نَارٌ، فَإِذَا دَفَنْتُمُوْنِيْ فَشُنُّوْا عَلَيَّ التُّرَابَ شَـنًّـا. ثُـمَّ أَقِيْمُوْا حَوْلَ قَبْرِيْ قَدْرَ مَا تُنْحَرُ جَزُوْرٌ، وَيُقْسَمُ لَحْمُهَا، حَتّٰى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ. وَأَنْظُرَ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّيْ." (ص:۷۶ سطر:۱ تا ۹)

قوله: "وَهُوَ فِيْ سِيَاقَةِ الْمَوْتِ" (ص:۷۶ سطر:۲)

بكسر السين، أي حال حضور الموت.[1]

قوله: "يَبْكِيْ طَوِيْلاً" (ص:۷۶ سطر:۲) اى يبكي زمانًا طويلًا.

قوله: "يَا أَبَتَاهُ!" (ص:۷۶ سطر:۳)

اصل میں یا أبتِ تھا، آخر میں الف ندبہ کا اور "ہ" برائے وقف کا اضافہ کیا ہے۔

اس روایت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کم از کم دو بشارتوں کا ذکر ہے، ہوسکتا ہے کہ صاحبزادے نے اور بشارتیں بھی بیان کی ہوں، بعد کے راوی نے ان کو ذکر نہ کیا ہو۔

(۱) فتح الملہم ج:۳ ص:۱۷۸۔

فائدہ:- حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا شمار جلیل القدر صحابہ کرامؓ میں ہے، انتہائی ذہین، بہادر، صائب الرائے اور انتظامی صلاحیتوں کے مالک اور صاحبِ فصاحت وبلاغت خطیب تھے، مصر کی فتح کا اعزاز بھی ان کو حاصل ہے، حضرت فاروقِ اعظم، حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے دورِ خلافت میں مصر کے عامل (گورنر) رہے۔ لیکن بہت سے لوگوں نے ان کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مشاجراتِ صحابہ کے زمانے میں انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا تھا، روافض نے اپنی کتب کے اندر ان پر بہت کیچڑ اُچھالا ہے[1] لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فضائل و مناقب قرآنِ حکیم کی نصوص اور احادیثِ متواترہ سے ثابت ہیں، لہٰذا ان کی عظمت وعقیدت اور ان کے عدول ہونے کا نظریہ ہمارے عقیدہ کا جزو ہے، اور یہ ضابطہ ہے کہ عقائد کے اندر نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ متواترہ ہی کا اعتبار ہوتا ہے، خبرِ واحد پر کسی عقیدے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، تو جب عقائد کے مسئلہ میں خبرِ واحد کا حکم یہ ہے تو تاریخی روایات جن کی بناء پر ان کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا گیا، حالانکہ اُن میں احادیث کی طرح اسناد کی کڑی شرائط کا وجود نہیں، اُن پر عقائد کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

قولہ: "أَطْبَاقٍ ثَلَاثٍ" (ص:۷۶ سطر:۳) یعنی میری زندگی تین اَدوار یا تین احوال پر مشتمل تھی۔

قولہ: "فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ" (ص:۷۶ سطر:۳)

بعض نسخوں میں "مِنه" کا لفظ نہیں ہے، ہمارے نسخے میں "مِنه" کو "احبّ" کا متعلق بنایا جائے گا، "مِن" تفضیلیہ کی وجہ سے۔ اور اس سے پہلے جو لفظ "مِنْهُ" آیا ہے وہ "قد استمکنت" کے صلہ میں ہے۔

قولہ: "أَنَّ الإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ" (ص:۷۶ سطر:۶)

قبولِ اسلام کی وجہ سے تمام چھوٹے بڑے گناہوں کے معاف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، لیکن سارے حقوق العباد معاف نہیں ہوتے، لہٰذا اگر کسی شخص نے اسلام قبول کرنے سے

(۱) حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے حالات کے تفصیلی مطالعے کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیر أعلام النبلاء ج:۳ ص:۵۴ وما بعدہٗ وطبقات ابن سعد ج:۴ ص:۲۵۴ اور ج:۷ ص:۴۹۳ وتاریخ الطبری ج:۴ ص:۵۵۸ وما بعدہٗ وشذرات الذھب ج:۱ ص:۵۳۔

قبل کسی سے قرضہ وغیرہ لیا یا اسی طرح کے دیگر مالی حقوق اس کے ذمہ تھے تو مسلمان ہونے کے بعد ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ "مــــا" سے مراد معاصی اور آثام ہیں، نہ کہ تمام حقوق العباد۔[1] کیونکہ حقوق العباد میں کچھ تفصیل ہے، جو فتح الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔

شارحین کے قول کے مطابق ہجرت اور حج سے صرف صغائر کی معافی کا وعدہ ہے، لیکن ان اعمال کی تاثیر یہ ہے کہ عموماً ان کی وجہ سے کبائر سے توبہ کی توفیق بھی ہوجاتی ہے، جس سے کبائر بھی معاف ہوجاتے ہیں، اس لئے "یھدم ما کان قبلہ" کو علی الاطلاق ذکر فرمایا۔

سوال:- ابنِ ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے مظالم بھی معاف ہوجاتے ہیں،[2] حالانکہ ظلم تو گناہِ کبیرہ ہے۔ اور حقوق العباد سے متعلق ہے۔

جواب نمبر ۱- اس کی سند ضعیف ہے، قابلِ استدلال نہیں۔[3]

جواب نمبر ۲- اس روایت میں تاویل کا احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھے یا وہ مغفرت کی بشارت توبہ کے

---

(۱) ملاحظہ فرمایئے: فتح الملهم ج:۲ ص:۱۸۰۔ البتہ صحابہ کرامؓ کے قبل از اسلام حقوق العباد کے بارے میں علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: صحابہؓ میں سے قبل از اسلام جس نے مسلمانوں کے ساتھ تعدی کی تھی، چونکہ وہ اہلِ حرب تھے اور حربی، استیلاء علی مال المسلم سے اس کا مالک ہوجاتا ہے اور قتلِ مسلم سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوتا، نہ ایذاءِ مسلم سے قانوناً اس پر کوئی جرم عائد ہوتا ہے، اس لئے وہ حقوق العباد سے بری تھے، صرف حقوق اللہ یعنی ایذاءِ اولیاء اللہ و ایذاءِ رسول اللہ کے مجرم تھے، وہ اسلام سے عفو ہوگیا۔ (امداد الاحکام ج:۱ ص:۲۰۵) رفیع

(۲) سنن ابن ماجة، كتاب الحج، باب الدعاء بعرفة، رقم الحديث: ۳۰۱۳. وأيضًا في سنن أبي داوٗد، كتاب الأدب، باب في الرجل يقول للرجل: اضحك الله سنك.

(۳) اس روایت میں سند کا آخری حصہ اس طرح ہے: "عبدالله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه" اس سند کے بارے میں علامہ منذریؒ لکھتے ہیں: "قال البخاري: "كنانة: روى عن أبيه، لم يصح" وقال ابن حبان: "كنانة بن العباس بن مرداس السلمي يروي عن أبيه وروى عنه ابنه، منكر الحديث جداً" فلا أدري التخليط في حديثه، منه أو من ابنه؟ ومن أيهما كان: فهو ساقط الاحتجاج بما روى، لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير." (سنن مختصر أبي داوٗد للحافظ المنذري ج:۸ ص:۹۶، رقم الحدیث: ۵۰۷۱) البتہ علامہ سندھیؒ نے حاشية سنن ابن ماجة میں اس حدیث کے تحت بہت عمدہ کلام فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت کسی درجے میں قابلِ استدلال ہوسکتی ہے۔ (لیکن اگر یہ حدیث قابلِ استدلال ہو تب بھی اس میں تاویل ہوگی جیسا کہ ہمارے اگلے جواب میں اور اس کے حاشیہ میں آرہا ہے۔ رفیع)

ساتھ مشروط تھی، یا ایسے مظالم مراد ہیں جن کا تدارک ممکن نہیں۔(۱)

قوله: "مَا أَدْرِیْ مَا حَابِیْ فِیْهَا" (ص:۷۶ سطر:۷)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ان سے کوئی خطا سرزد ہوئی بھی تھی تو وہ اجتہادی تھی، دانستہ نہ تھی۔

قوله: "فَسُنُّوا عَلَیَّ التُّرَابَ" (ص:۷۶ سطر:۷)

سَنّ بالسین بمعنی آہستہ آہستہ ڈالنا اور شَنّ بالشین ایسی زور سے ڈالنا کہ وہ مٹی بکھر جائے۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قبر پر آہستہ آہستہ مٹی ڈالنے کا حکم فرما رہے ہیں، معلوم ہوا کہ صاحبِ قبر کو زور سے مٹی ڈالنے سے ناگواری یا تکلیف ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میّت کے جسم کے ساتھ اُس کی رُوح کا تعلق کسی درجے میں باقی رہتا ہے۔

آگے کے جملوں سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے۔

قوله: "ثُمَّ أَقِیْمُوْا حَوْلَ قَبْرِیْ ...الخ" (ص:۷۶ سطر:۱۰) ای قارئین للقرآن فیتنور ببرکة القرآن قبری وما حوله فاستانس ویسهل الجواب علیَّ، ولیس المراد انی أراکم واسمع کلامکم فاستانس. (کذا فی الحل المفهم ج:۱ ص:۳۵ خلافًا لِمَا قاله النوویؒ: "انّهٗ حینئذٍ یَسْمَعُ مَنْ حولَ القبر". رفیع).

۳۱۸- "حَدَّثَنِیْ مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمِ بْنِ مَیْمُوْنٍ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الشِّرْکِ قَتَلُوْا فَأَکْثَرُوْا، وَزَنَوْا فَأَکْثَرُوْا، ثُمَّ أَتَوْا مُحَمَّدًا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالُوْا: إِنَّ الَّذِیْ تَقُوْلُ وَتَدْعُوْ لَحَسَنٌ. وَلَوْ تُخْبِرُنَا أَنَّ لِمَا عَمِلْنَا کَفَّارَةً. فَنَزَلَ "وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا یَزْنُوْنَ ۚ وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ اَثَامًا" وَنَزَلَ "یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ" الْاٰیَة." (ص:۷۶ سطر:۹ تا ۱۱)

---

(۱) قال العلامة العثمانیؒ فی فتح الملهم (ج:۳ ص:۱۸۱): وعلی تقدیر صحته یمکن حمل المظالم علی ما لا یمکن تدارکه او یقید بالتوبة أو بالتخصیص بمن کان معهٗ علیه الصلوٰة والسلام من امته فی حجته، وانظر أیضًا فی المرقاة ج:۵ ص:۲۹۵، کتاب المناسک، باب الوقوف بعرفة، الفصل الثالث، تحت الحدیث رقم: ۲۶۰۳.

قولہ: "فَنَزَلَ وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللهِ اِلٰـهًا اٰخَرَ" (ص:۷۶ سطر:۱۰)

سوال:- سائلین کا سوال یہ تھا کہ آپ ایسا عمل ارشاد فرمائیں جو زمانۂ ماضی کے جرائم ومعاصی کا کفارہ بن سکے تو اس کے جواب میں راوی نے جس آیت کا ذکر کیا، اس سے بظاہر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ "وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللهِ .... (الی قولہ تعالی) يَلْقَ اَثَامًا." سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص شرک، قتل اور زنا کے جرم کا ارتکاب کرے گا اُس کو عذاب ہوگا، اس میں تو کفارۂ معاصی کا ذکر نہیں۔

جواب:- اس آیت سے اگلی آیت ہے: "اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ ط وَكَانَ اللهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا"[1] اس میں کفارے یعنی معافی کا ذکر ہے، تو گویا راوی نے جواب کا ابتدائی حصہ ذکر کرکے پورے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب بيان حكم عمل الكافر اذا أسلم بعدهٗ

۳۱۹- "حَدَّثَنِيْ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى ... (الی قولہ) ... أَنَّ حَكِيْمَ بْنَ حِزَامٍ أَخْبَرَهٗ، أَنَّهٗ قَالَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ أُمُوْرًا كُنْتُ أَتَحَنَّثُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، هَلْ لِيْ فِيْهَا مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ لَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَسْلَمْتَ عَلٰى مَا أَسْلَفْتَ مِنْ خَيْرٍ. وَالتَّحَنُّثُ التَّعَبُّدُ." (ص:۷۶ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قولہ: "أَسْلَمْتَ عَلٰى مَا أَسْلَفْتَ مِنْ خَيْرٍ" (ص:۷۶ سطر:۱۳)

"علیٰ" کے اندر دو احتمال ہیں:-

۱- علیٰ سببیہ ہو۔[2] ۲- "مع" کے معنی میں ہو۔

پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ: تم نے ان اعمالِ خیر کے سبب ہی سے اسلام قبول کیا جو جاہلیت میں کئے تھے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کفار کے اعمالِ خیر بالکل بیکار نہیں جاتے، بلکہ ان سے کسی کو یہ فائدہ بھی حاصل ہوجاتا ہے کہ ایمان کی توفیق ہوجاتی ہے جو دنیا و آخرت کی کامیابی ہے۔

---

(۱) الفرقان آیت:۷۰۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۳۲۔

اور اگر "علی" بمعنی "مع" ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ زمانۂ جاہلیت میں کئے ہوئے اعمالِ خیر کا بدلہ اور ثواب آخرت میں بھی تمہیں دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ نوویؒ نے محققین سے نقل کیا ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد حالتِ کفر کی حسنات پر بھی ثواب ملتا ہے،[1] دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اذا اسلم الکافر فحسن اسلامہٗ کتب اللہ تعالی لہٗ کل حسنۃ کان زلفھا ومحی عنہ کل سیئۃ کان زلفھا، وکان عملہ بعدُ الحسنۃ بعشر امثالھا الی سبع مائۃ ضعف، والسیئۃ بمثلھا الا أن یتجاوز اللہ تعالی."

ذکرہٗ الدار قطنی فی غریب حدیث مالک، ورواہٗ عنہ من تسع طرق، وثبت فیھا کلھا ان الکافر اذا احسن اسلامہ یکتب لہ فی الاسلام کل حسنۃ عملھا فی الشرک (نووی).[2]

نیز یہی روایت تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ سُننِ نسائی میں بھی آئی ہے۔[3]

صحیح مسلم کی ایک حدیث مرفوع میں ہے کہ کفار کو ان اعمالِ خیر کے نتیجے میں (اگر ایمان کی دولت نصیب نہ ہو تب بھی) دُنیا کا فائدہ ضرور دیا جاتا ہے، اُس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ان اللہ لا یظلم المؤمن حسنۃً یعطی علیھا فی الدنیا ویثاب علیھا فی الآخرۃ، وأما الکافر فیطعم بحسنات ما عمل بھا للہ فی الدنیا حتی اذا أفضی الی الآخرۃ لم تکن لہٗ حسنۃٌ یجزی بھا."[4]

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۷۷۔ وفتح الملھم ج:۲ ص:۱۸۶۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: شرح البخاری لابن بطال ج:۳ ص:۳۳۷، ۴۳۸، کتاب الزکوۃ، باب من تصدق فی الشرک ثم أسلم۔ و ج:۹ ص:۲۰۹، کتاب الأدب، باب من وصل رحمہ فی الشرک ثم أسلم.

(۲) ج ۱ ص:۷۷۔

(۳) سنن نسائی، کتاب الایمان وشرائعہ، باب حسن اسلام المرء، رقم الحدیث: ۴۹۹۸.

(۴) صحیح مسلم، کتاب صفات المنافقین، باب جزاء المؤمن بحسناتہ فی الدنیا والاخرۃ وتعجیل حسنات الکافر فی الدنیا، رقم الحدیث: ۵۰۲۲ - ومسند أحمد بن حنبل ج:۹ ص:۲۶۲، رقم الحدیث: ۱۲۲۳۷، وص:۲۸۵، رقم الحدیث: ۱۲۲۶۳، وج:۲۱ ص:۳۱۹، رقم الحدیث: ۱۳۰۱۸ من مسند أنس بن مالک.

جیسا کہ آج کل اہلِ یورپ بعض اعمالِ خیر بھی کر رہے ہیں، تو ان کو ان کا فائدہ بھی مل رہا ہے کہ تجارت وصنعت اور ملازمت ومزدوری میں دھوکا بازی اور کام چوری وغیرہ سے عموماً اجتناب کی وجہ سے ان میدانوں میں وہ ترقی کر رہے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کفار کے اعمالِ خیر بھی بالکل بے کار نہیں جاتے، بلکہ یا تو ان کے نتیجے میں ان کو ایمان کی دولت نصیب ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے ان کو حالتِ کفر کے اعمال کا ثواب آخرت میں بھی ملتا ہے، اور دُنیا و آخرت کی کامیابی نصیب ہوتی ہے، اور اگر ایمان نصیب نہ ہو تب بھی دُنیا میں اُن کا فائدہ دے دیا جاتا ہے۔

باب صدق الایمان واخلاصہ

۳۲۳- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ" اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ "شَقَّ ذٰلِكَ عَلٰى أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوْا: أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ هُوَ كَمَا تَظُنُّوْنَ. إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهٖ: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" (ص:۷۷ سطر:۱،۲)

قولہ: "أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟" (ص:۷۷ سطر:۲)

ظلم کے لغوی معنیٰ ہیں: "وضع الشیء فی غیر محلّه" ہر گناہ خواہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، ظلم ہے کیونکہ اس میں اعضاء و جوارح کو غیر محل (یعنی وہ عمل جو شرعاً ممنوع ہے) میں استعمال کیا جاتا ہے، اس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ کو یہ آیت مشقت والی محسوس ہوئی تو انہوں نے سوال کیا: "أیّنا لا یظلم نفسهٗ؟" تو جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ یہاں ظلم سے ایک خاص ظلم یعنی شرک مراد ہے۔

فائدہ:- مذکورہ واقعہ سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ جن کی مادری زبان عربی تھی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیرِ سایہ زندگی گزار رہے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کے لئے محض ترجمہ اور مفہومِ ظاہری فہمِ قرآن کے لئے کافی نہ ہوا، تو آج کل ہم لوگ جو خیر القرون سے بھی بہت دُور ہیں اور جن کو عربی زبان کی بھی ویسی مہارت نہیں، محض ترجمہ کی بنیاد پر قرآنِ حکیم کی تشریح کیسے کر سکتے ہیں؟ اسی لئے علمائے کرام نے فرمایا کہ قرآنِ حکیم کو محض ترجمہ کے

ساتھ شائع نہیں کرنا چاہیے، بلکہ ضروری تفسیر بھی جو معتبر اور مستند ہو اُس کے ساتھ ہونی چاہیے۔

باب بيان تجاوز الله عن حديث النفس .... الخ

۳۲۵- " حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِيٓ أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَآءُ ۗ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" قَالَ: فَاشْتَدَّ ذٰلِكَ عَلٰى أَصْحَابِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَوْا رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرُّكَبِ. فَقَالُوا أَيْ رَسُولَ اللّٰهِ! كُلِّفْنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نُطِيقُ الصَّلَاةَ، وَالصِّيَامَ، وَالْجِهَادَ، وَالصَّدَقَةَ، وَقَدْ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هٰذِهِ الْآيَةُ، وَلَا نُطِيقُهَا. قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللّٰهُ فِي إِثْرِهَا: "اٰمَنَ الرَّسُولُ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ" فَلَمَّا فَعَلُوا ذٰلِكَ نَسَخَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِنْ نَّسِيْنَآ أَوْ أَخْطَأْنَا" قَالَ: نَعَمْ "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا" قَالَ: نَعَمْ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ" قَالَ: نَعَمْ "وَاعْفُ عَنَّا ۚ وَاغْفِرْ لَنَا ۚ وَارْحَمْنَا ۚ أَنْتَ مَوْلٰىنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِينَ ۝" قَالَ: نَعَمْ."

(ص:۷۷ سطر:۳ تا ۸ و ص:۷۸ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِيٓ أَنْفُسِكُمْ" (ص:۷۷ سطر:۵)

"ما" کے اندر عموم ہے، اس میں تمام اختیاری وغیر اختیاری خیالات آجاتے ہیں جس سے لے

کر عزم تک شامل ہوگئے، اِس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ پریشان ہوئے کہ غیر اختیاری وَساوِس وخطرات پر تو انسان کا کنٹرول نہیں، تو ان سے کیسے بچا جاسکتا ہے؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہیں اللہ رَبّ العزت کے کسی حکم پر اعتراض کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کے مالکِ حقیقی ہیں، انہیں اپنی مملوکات میں ہر طرح کے تصرف کا پورا حق ہے۔

قولہ: "فَقَالُوْا اَیْ رَسُوْلَ اللّٰہِ!" (ص:۷۷ سطر:۷)

"ایْ" بالفتح والسکون، یہ حرفِ نداء بھی ہے اور حرفِ تفسیر بھی[۱]۔ یہاں نداء کے طور پر آیا ہے۔

قولہ: "غُفْرَانَکَ" (ص:۷۷ سطر:۸)

یہ مفعول بہ ہے فعلِ محذوف کا، ای نطلب غفرانک۔

قولہ: "ذَلَّتْ بِهَا اَلْسِنَتُهُمْ" (ص:۷۸ سطر:۱)

یہ ماقبل کے جملے "اقترأھا القوم" سے بدل ہے، یا جملۂ حالیہ بھی ہوسکتا ہے (کما قال السندی) اور لَمَّا کا جواب انزل اللہ عَزَّ وَجَلَّ فِیْ اِثْرِھَا: "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" الخ سے آیا ہے۔ یعنی "فلمّا اقترأھا القوم وذلت بالاستسلام بھا السنتھم انزل اللّٰہ"۔

قولہ: "فَلَمَّا فَعَلُوْا ذٰلِکَ نَسَخَهَا اللّٰهُ تَعَالٰی فَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ... الخ" (ص:۷۸ سطر:۲)

یہاں "نسخ" سے کیا مراد ہے؟ شرحِ نووی اور فتح الملہم میں اس کے مختلف جوابات نقل کئے گئے ہیں، لیکن حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی توجیہ جس تفصیل و وضاحت کے ساتھ ارشاد فرمائی ہے، وہ بہت اطمینان بخش ہے، حضرت تھانوی اور حضرت والد صاحبؒ نے بھی تفسیر معارف القرآن میں بنیادی طور پر اس کو اختیار کیا ہے۔ اُسے یہاں بعینہٖ نقل کرتا ہوں:

"وتسمیتہ نَسْخًا مبنیّۃ علٰی ما اشتھر بین المتقدمین من اطلاقِ النسخ علٰی ما ھُوَ کالتَّفسیر للآیۃ، او فیہ دفعٌ لما یُتوھمُ من ظاھر الآیۃ، وذلک لِاَنّ النسخ بمعناہُ المصطلح علیہ لا یتصور ھٰھنا، لکونہ اِخبارًا، والْاِخبار لا یحتمل النسخ، فان المراد قبل ھذا التفسیر کان ھو المراد بعد التفسیر من انّہٗ لا مؤاخذۃ علیہ فیما یتوسوس بہ صدرہٗ،

(۱) مغنی اللبیب ج:۱ ص:۱۷۔

وذالک لا یدخل فی الاخفاء، لأن الاخفاء فعله، فیصدق علی ما کان قصدًا منه، ویصنع منه، فأما ما ھو مجبورٌ فیه ولیس بصنیعه، فھو معذور فیه غیر مؤاخذ. (الحل المفھم).(۱)

حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی آیت سے اگر ایسے معنیٰ کا وہم پیدا ہوتا ہو جو عنداللہ مراد نہیں، تو اُس وہم کو دُور کردینا متقدمین کی اصطلاح میں نسخ کہلاتا تھا اور یہاں نسخ کے یہی معنیٰ مراد ہیں۔

۳۳۳۔ ''حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِيْ بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوْهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوْهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاكْتُبُوْهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوْهَا عَشْرًا.'' (ص:۷۸، سطر:۱۲،۱۱)

قوله: ''إِذَا هَمَّ عَبْدِيْ بِسَيِّئَةٍ'' (ص:۷۸، سطر:۱۲)

ھمّ اور عزم دونوں اختیاری ہیں، فرق یہ ہے کہ ھمّ کچے ارادے کو، اور عزم پختہ ارادے کو کہتے ہیں۔ عزم گناہ کا ہو یا نیکی کا، اس پر سزا و جزا کا ترتب ہوگا، اس لئے کہ یہ عمل قلب ہے، بخلاف ھمّ کے کہ اگر گناہ کا ہے تو معاف اور نیکی کا ہے تو اس پر ایک نیکی ملے گی، ھذا من فضل اللہ عزّ وجلّ، (کذا فی الحل المفھم)۔(۲)

یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآنِ حکیم میں جو ھمّ کا لفظ استعمال ہوا ہے: ''وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا'' تو اگرچہ یہ ھمّ، انسان کے اعتبار سے معاف ہے، لیکن شانِ نبوت سے کمتر ہونے کی وجہ سے اشکال ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ''وَهَمَّ بِهَا'' پر وقف نہیں ہے بلکہ ''لَوْ لَا أَنْ رَّاٰى بُرْهَانَ رَبِّهٖ'' پر جملہ مکمل ہوتا ہے، یعنی اگر یوسف علیہ السلام اپنے ربّ کے برہان کو نہ دیکھتے تو کچا ارادہ کرلیتے، لیکن چونکہ برہان ہی کا مشاہدہ کرلیا تھا، اس لئے ''ھمّ'' سے بھی محفوظ رہے۔(۳)

۳۳۴۔ ''حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هٰذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُوْ هُرَيْرَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيْثَ مِنْهَا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ

(۱) ج:۱، ص:۳۵ تا ۳۶۔
(۲) ج:۱، ص:۳۶ تا ص:۳۷، وانظر أیضًا اکمال المعلم ج:۱، ص:۴۳۔
(۳) تفسیر القرطبی ج:۹، ص:۱۲۲۔

اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا تَحَدَّثَ عَبْدِي بِأَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً ... (الیٰ قوله)... وَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: رَبِّ ذَاكَ عَبْدُكَ يُرِيدُ أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً، وَهُوَ أَبْصَرُ بِهِ، فَقَالَ: ارْقُبُوهُ. فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ بِمِثْلِهَا. وَإِنْ تَرَكَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، إِنَّمَا تَرَكَهَا مِنْ جَرَّائِيَ ... الحديث."

(ص:۷۸ سطر:۱۴ تا ۱۷)

قوله: "مِنْ جَرَّائِيَ" (ص:۷۸ سطر:۱۷) ای من اجلی.

باب بيان الوسوسة في الإيمان .... الخ

۳۳۸- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ: إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ. قَالَ: أَوَ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ. قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ."

(ص:۷۹ سطر:۱، ۲)

قوله: "أَوَ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ" (ص:۷۹ سطر:۱)

وجدتموهُ کی ضمیر مفرد کا مرجع "تعاظم" ہے، تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "أأنتم تسئلون هذا وقد وجدتم ذلك التعاظم، یعنی کیا تم اس حالت میں سوال کر رہے ہو کہ تم نے واقعی ان وساوس کا زبان پر لانا بھی بہت برا سمجھا؟

اور اگلے جملے "ذالک صريح الايمان" میں بھی "ذلک" کا مشارٌ الیہ، تعاظم ہے۔[1]

۳۴۰- "حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ الصَّفَّارُ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَسْوَسَةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ."

(ص:۷۹ سطر:۳، ۴)

قوله: "عَنِ الْوَسْوَسَةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ" (ص:۷۹ سطر:۴)

ای الوسوسة علامة محض الايمان. کیونکہ مؤمن کے دل میں وساوس اس لئے آتے ہیں کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہے، اگر ایمان نہ ہوتا تو یہ وساوس نہ آتے، کیونکہ شیطان تو ایسے لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنے کی کوشش کرتا ہے جو دولتِ ایمان سے مالامال

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۰۸ والحل المفهم ج:۱ ص:۲۷ وشرح النووي ج:۱ ص:۷۹۔

ہوں، اور جو اِس نعمتِ عظمیٰ سے محروم ہیں، ان کے دِلوں میں وَساوِس ڈالنے کی شیطان کو کوئی حاجت نہیں، کیونکہ ان کے دِلوں میں تو وہ وَساوِس کے بجائے کفر وشرک اور معاصی ڈالتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وَسوَسہ کا وَسوَسہ کی حد تک رہنا یعنی عقیدہ وعمل اُس کے مطابق نہ ہونا ایمان کی ایک علامت ہے۔ (۱)

۲۴۳- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الی قوله)... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُوْلُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا وَكَذَا؟ حَتّٰى يَقُوْلَ لَهُ: مَنْ خَلَقَ رَبَّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَ ذٰلِكَ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللّٰهِ وَلْيَنْتَهِ." (ص:۷۹ سطر:۷،۸)

قوله: "وَلْيَنْتَهِ" (ص:۷۹ سطر:۸)

دِھیان ہٹانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اپنے ذہن کو کسی اور کام میں لگا دے، ورنہ کسی طرح اِس قسم کے خیالات سے چھٹکارا حاصل نہ ہوگا۔

فائدہ:- یہ وَسوَسہ کہ کائنات کی تمام چیزوں کو اللہ جل شانہ نے پیدا فرمایا، لیکن اللہ جل شانہ کو کس نے پیدا کیا؟ ایک ایسا وَسوَسہ ہے جو عموماً لوگوں کے دِلوں میں پیدا ہوتا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انسان نے جب سے آنکھ کھولی، ہمیشہ سے یہی دیکھتا آرہا ہے کہ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی بنانے والا ہے، اگر اُسے کہا جائے کہ فلاں چیز بغیر صانع کے وجود میں آگئی تو اس کا ذہن اِس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا، اس لئے کہ کبھی اُس نے بغیر صانع کے کسی مصنوع کا وجود نہیں دیکھا، لہٰذا اس کے ذہن میں بار بار یہ سوال آتا ہے کہ اللہ رَبّ العزت کا وجود بغیر صانع کے کیسے ہوگیا؟ یا یہ کہ اُسے کس نے پیدا کیا؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللہ رَبّ العزت کی ذات وصفات کی حقیقت کا اِدراک عقلِ انسانی سے ماوراء ہے، اسی لئے کسی شاعر نے کہا ہے

تو دِل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں کہ تیری پہچان یہی ہے

تاہم عقلی اور منطقی دلیل کے ذریعہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اللہ رَبّ العزت کا وجود بغیر صانع کے ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ کہیں کہ اللہ رَبّ العزت کو فلاں چیز نے

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۰۸۔

پیدا کیا تو پھر فوراً یہ سوال پیدا ہوگا کہ اُس چیز کو کس نے پیدا کیا؟ پھر اسی طرح سوالات کا لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس کے نتیجہ میں تسلسل کی خرابی لازم آئے گی، اور تسلسل تمام عقلاء، حکماء اور اہلِ علم کے ہاں باطل ہے، تو تسلسل سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ خلق کے سلسلہ کو کسی ایک ذات پر منتہی قرار دیا جائے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذاتِ واجب الوجود ہی ہوسکتی ہے، جو تمام صفاتِ کمالیہ کی اکمل ترین مظہر ہے۔ اندھا، بہرا، وہ نہیں ہوسکتا جو صفاتِ کمالیہ یعنی سمع و بصر اور کلام وحکمت اور قدرت وارادے سے محروم ہے۔

مادّی فلسفہ کا مختصر تعارف

اس کے بالمقابل مادّی فلسفہ (Materialism) ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کائنات کی ابتداء مادّہ سے ہوئی جو قدیم ہے، وہ ذرات کی شکل میں فضاء کے اندر بکھرا ہوا تھا، اُس کی حرکت بھی قدیم ہے، اسی حرکت کے ذریعہ وہ مختلف شکلیں اور صورتیں بدلتا رہتا ہے، مثلاً: پانی حرارت سے بھاپ میں تبدیل ہوجاتا ہے اور بھاپ ٹھنڈی ہوکر پانی ہوجاتی ہے، اور پانی ہی سے ہوا بن جاتی ہے، اور ہوا پانی بن جاتی ہیں، تو معلوم ہوا کہ مادّہ ایک ہی ہے، اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں، اور یہ صورتیں بدلنا مادّے کے ارادے اور اختیار سے نہیں ہوتا کیونکہ مادّہ نہ ارادہ واختیار رکھتا ہے، نہ سمع و بصر اور عقل رکھتا ہے، اُس کی غیر ارادی حرکت کی بدولت محض اتفاقات کے نتیجے میں اُس کی یہ صورتیں خود بخود بدلتی رہتی ہیں، چنانچہ انہی اتفاقات کے نتیجہ میں یہ پوری کائنات پیدا ہوتی چلی گئی، کسی نے اس کو پیدا نہیں کیا۔

یہ نظریہ ایک عرصہ تک دنیا میں رائج رہا، پندرھویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے لوگوں نے چرچ اور اس کے خلافِ عقل اور خلافِ عدل عقائد ونظریات کے خلاف تحریک چلائی تو اس میں اس فلسفہ سے کافی مدد حاصل کی گئی، رفتہ رفتہ اس فلسفہ نے انسانی ذہنوں کو اس قدر متاثر کیا کہ اسی کی بنیاد پر عملی زندگی کے متعلق بہت سے نظریات وجود میں آئے، چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism)، اشتراکیت (Socialism)، اشتمالیت (Comunism) اور سیکولرازم وغیرہ جیسے نظریات اسی باطل فلسفہ کے پھول پھل ہیں۔

ستم بالائے ستم یہ ہے کہ اس نظریہ کے پرستار زمین، سورج، چاند، سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور کائنات کے اندر کروڑوں اربوں مربوط ومنظم نظاموں اور قوانینِ قدرت کو محض حسنِ اتفاق پر محمول کرتے ہیں اور کسی ذات کو ان کا خالق و مدبر اور منتظم تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں،

ان کے نزدیک ان تمام اشیاء کا صانع "مادّہ" ہے جو اندھا، بہرا اور عقل سے کورا ہے، جبکہ اہلِ اسلام اس سارے نظام کو اللہ ربّ العزت کی جامع الصفات ذات کی صناعی سمجھتے اور مانتے ہیں۔

باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرةٍ بالنّار

۳۵۱- قوله: "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ... (الى قوله)... عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِيْنِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللّٰهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيْرًا، يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: وَإِنْ قَضِيْبٌ مِنْ أَرَاكٍ" (ص:۸۰ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِيْنِهِ" (ص:۸۰ سطر:۲)

یہاں یمین سے مراد بظاہر "یمین منکر" ہے، جب مدعی بینہ سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو منکر سے یمین لے کر قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہے۔ فقہائے کرام کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قاضی اگر بینۂ کاذبہ پر اعتماد کر کے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے تو ایسی قضاءِ قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوتی ہے یا ظاہراً و باطناً؟ عند الجمهور ایسی قضاء کا نفاذ صرف ظاہراً ہوتا ہے باطناً نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہراً و باطناً دونوں اعتبار سے اس کا نفاذ ہوتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے چند شرائط ہیں۔ من جملہ ان کے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ فیصلہ یمین کاذبہ کی بنیاد پر نہ ہوا ہو، بلکہ بینہ کاذبہ کی بنیاد پر ہوا ہو۔ لہٰذا امام صاحبؒ کا مسلک اس حدیثِ باب کے خلاف نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل دلائل کے ساتھ صحیح مسلم کی جلدِ ثانی میں اپنے مقام پر آئے گی۔

قوله: "وَإِنْ قَضِيْبٌ مِنْ أَرَاكٍ" (ص:۸۰ سطر:۳) پیلو کے درخت کی لکڑی، یعنی مسواک۔ ہمارے نسخوں میں قضیبٌ مرفوع ہے، اس کی تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "وَإِنْ أُخِذَ قَضِيْبٌ" اور بعض نسخوں میں منصوب ہے، نصب کی صورت میں تقدیرِ عبارت ہوگی: "وَإِنْ كَانَ الْمَأْخُوْذُ قَضِيْبًا"۔

۳۵۳- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. قَالَ: فَدَخَلَ الْأَشْعَثُ

ابْنُ قَيْسٍ فَقَالَ: مَا يُحَدِّثُكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمٰنِ؟ قَالُوْا: كَذَا وَكَذَا. قَالَ: صَدَقَ أَبُوْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، فِيَّ نَزَلَتْ، كَانَ بَيْنِيْ وَبَيْنَ رَجُلٍ أَرْضٌ بِالْيَمَنِ، فَخَاصَمْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: هَلْ لَكَ بَيِّنَةٌ؟ فَقُلْتُ: لَا. قَالَ: فَيَمِيْنُهُ. قُلْتُ: إِذًا يَحْلِفَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذٰلِكَ: مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. فَنَزَلَتْ: إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا إِلٰى آخِرِ الْآيَةِ." (ص:۸۰ سطر:۳ تا ۴)

قوله: "يَمِيْنِ صَبْرٍ" (ص:۸۰ سطر:۵)

"یمین صبر" وہ قسم جس کے ذریعہ مال کو اپنے پاس روک لیا جائے، جیسا کہ ذرا پیچھے بیان ہوا۔

۳۵۴- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ ... (الٰى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ يَسْتَحِقُّ بِهَا مَالًا هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيْثِ الْأَعْمَشِ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتْ بَيْنِيْ وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُوْمَةٌ فِيْ بِئْرٍ. فَاخْتَصَمْنَا إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: شَاهِدَاكَ، أَوْ يَمِيْنُهُ." (ص:۸۰ سطر:۸،۹)

قوله: "فِيْ بِئْرٍ" (ص:۸۰ سطر:۹)

ماقبل کی روایت میں "ارض" تھا اور اس میں "فی بیر" ہے، ہوسکتا ہے کہ متنازع فیہ زمین میں کنواں بھی ہو، تو کبھی ارض کی طرف نسبت کی اور کبھی بیر کی طرف، لہٰذا تعارض نہ رہا۔

۳۵۶- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الٰى قوله)... عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيْهِ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ هٰذَا قَدْ غَلَبَنِيْ عَلٰى أَرْضٍ لِيْ كَانَتْ لِأَبِيْ. فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِيْ فِيْ يَدِيْ أَزْرَعُهَا لَيْسَ لَهُ فِيْهَا حَقٌّ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ: أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَلَكَ يَمِيْنُهُ. قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِيْ عَلٰى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ،

وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ. فَقَالَ: لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذٰلِكَ، فَانْطَلَقَ لِيَحْلِفَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمَّا أَدْبَرَ: أَمَا لَئِنْ حَلَفَ عَلٰى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لَيَلْقَيَنَّ اللّٰهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ." (ص:۸۰ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "فَانْطَلَقَ" (ص:۸۰ سطر:۱۳)

أی الی منبر النبي علی صاحبه الصلوٰة والسلام.

کیونکہ اس زمانے میں تاکید و توثیق کے لئے منکر کو منبرِ نبوی کے پاس لا کر حلف لیا جاتا تھا، اور اگر مزید تاکید مقصود ہوتی تو بعد العصر یمین لی جاتی تھی، کیونکہ وہ وقت زیادہ فضیلت کا ہے۔

۳۵۷- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ... (الٰی قوله)... عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِيْ أَرْضٍ. فَقَالَ أَحَدُهُمَا: إِنَّ هٰذَا انْتَزٰى عَلٰى أَرْضِيْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. وَهُوَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بْنُ عَابِسٍ الْكِنْدِيُّ، وَخَصْمُهُ رَبِيْعَةُ بْنُ عِبْدَانَ. قَالَ: بَيِّنَتُكَ. قَالَ: لَيْسَ لِيْ بَيِّنَةٌ. قَالَ: يَمِيْنُهُ. قَالَ: إِذًا يَذْهَبُ بِهَا. قَالَ: لَيْسَ لَكَ إِلَّا ذَاكَ. قَالَ: فَلَمَّا قَامَ لِيَحْلِفَ، قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنِ اقْتَطَعَ أَرْضًا ظَالِمًا، لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. قَالَ إِسْحَاقُ فِيْ رِوَايَتِهِ: رَبِيْعَةُ بْنُ عَيْدَانَ." (ص:۸۰ سطر:۱۵ تا ۱۶)

قوله: "بَيِّنَتُكَ" (ص:۸۰ سطر:۱۷) ای بینتک مطلوبة.

قوله: "يَمِيْنُهُ" (ص:۸۰ سطر:۱۷) ای لک یمینه.

باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره .... الخ

۳۵۹- "حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُلْوَانِيُّ... (الٰی قوله)... أَنَّ ثَابِتًا مَوْلٰى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عَنْبَسَةَ بْنِ أَبِيْ سُفْيَانَ مَا كَانَ تَيَسَّرُوْا لِلْقِتَالِ، فَرَكِبَ خَالِدُ بْنُ الْعَاصِ إِلٰى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو، فَوَعَظَهُ خَالِدٌ. فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَمْرٍو: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ

صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ قَالَ:مَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِہٖ فَھُوَ شَھِیْدٌ." (ص:۸۱ سطر:۲تا۵)

قولہ: "لَمَّا کَانَ بَیْنَ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو وَبَیْنَ عَنْبَسَۃَ بْنِ اَبِیْ سُفْیَانَ مَا کَانَ" (ص:۸۱ سطر:۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور عنبسہ بن ابی سفیان کے درمیان یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب عنبسہ بن ابی سفیان اپنے بھائی حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی طرف سے طائف کے گورنر تھے، طائف میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بھی زمین تھی، عنبسہ نے طائف کے چشمہ سے ایک نالہ نکالا جس سے کسی زمین کو سیراب کرنا مقصود تھا، نالے کے راستے میں حضرت ابن عمرؓ کی زمین تھی، جب عنبسہ نے اِس نالے کو حضرت ابنِ عمرؓ کی زمین کھود کر اُس سے گزارنا چاہا تو انہوں نے منع کردیا، وہ زبردستی نکالنا چاہتے تھے اور یہ راضی نہ تھے، نتیجتاً دونوں قتال کے لئے تیار ہوگئے۔

خالد بن العاص جو کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے چچا تھے، ابنِ عمرؓ کو سمجھانے کے لئے ان کی طرف روانہ ہوئے۔[۱]

باب استحقاق الوالی الغاش لرعیۃ النّار

۲۶۳-"حَدَّثَنَا یَحْیٰی بْنُ یَحْیٰی... (الٰی قولہ) ... دَخَلَ عُبَیْدُ اللّٰہِ بْنُ زِیَادٍ عَلٰی مَعْقِلِ بْنِ یَسَارٍ وَھُوَ وَجِعٌ، فَسَأَلَہٗ فَقَالَ:اِنِّیْ مُحَدِّثُکَ حَدِیْثًا لَمْ أَکُنْ حَدَّثْتُکَہٗ. اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ قَالَ:لاَ یَسْتَرْعِی اللّٰہُ عَبْدًا رَعِیَّۃً، یَمُوْتُ حِیْنَ یَمُوْتُ وَھُوَ غَاشٌّ لَھَا، إِلاَّ حَرَّمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ الْجَنَّۃَ . قَالَ: أَلاَّ کُنْتَ حَدَّثْتَنِیْ ھٰذَا قَبْلَ الْیَوْمِ؟ قَالَ:مَا حَدَّثْتُکَ ،أَوْ لَمْ أَکُنْ لِأُحَدِّثَکَ."

(ص:۸۱ سطر:۷تا۹)

قولہ: "وَھُوَ وَجِعٌ" (ص:۸۱ سطر:۸) ای مریض.

۲۶۴-"حَدَّثَنَا أَبُوْغَسَّانَ الْمِسْمَعِیُّ ... (الٰی قولہ)... عَنْ أَبِی الْمَلِیْحِ ؛ أَنَّ عُبَیْدَ اللّٰہِ بْنَ زِیَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ یَسَارٍ فِیْ مَرَضِہٖ .فَقَالَ لَہٗ مَعْقِلٌ:إِنِّیْ مُحَدِّثُکَ بِحَدِیْثٍ لَوْلاَ أَنِّیْ فِی الْمَوْتِ لَمْ أُحَدِّثْکَ بِہٖ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ

(۱) فتح الباری ج:۵ ص:۱۲۳ والاصابۃ ج:۳ ص:۲۳۰ والمحلّی لابن حزم ج:۱۱ ص:۹۹۔

صلى الله عليه وسلم يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة." (ص ۸۱ سطر ۲۴۰)

قوله: "لم يدخل معهم الجنة" (ص: ۸۱ سطر ۲۰)

"معهم" کی قید سے معلوم ہوا کہ سلطان غاش دخول اوّل کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا، مطلق دخول کی نفی نہیں ہے، لہٰذا ماقبل کی روایت میں جملہ "حرّم الله عليه الجنّة" کے اندر بھی یہ قید ملحوظ ہوگی، أي حرّم الله عليه الجنّة عند الدخول الأوّلي.

باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب .... الخ

۳۶۵- "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ... (الى قوله) ... عن حذيفة قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين، قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر، حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن وعلموا من السنة. ثم حدثنا عن رفع الأمانة قال: ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل الوكت، ثم ينام النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل المجل، كجمر دحرجته على رجلك. فنفط فتراه منتبرا وليس فيه شيء، ثم أخذ حصى فدحرجه على رجله، فيصبح الناس يتبايعون، لا يكاد أحد يؤدي الأمانة حتى يقال: إن في بني فلان رجلا أمينا. حتى يقال للرجل: ما أجلده، ما أظرفه، ما أعقله، وما في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان. ولقد أتى علي زمان وما أبالي أيكم بايعت، لئن كان مسلما ليردنه علي دينه، ولئن كان نصرانيا، أو يهوديا ليردنه علي ساعيه، وأما اليوم فما كنت لأبايع منكم إلا فلانا وفلانا." (ص: ۸۲ سطر: ۵ تا ۱۵)

قوله: "عن حذيفة" (ص: ۸۲ سطر: ۱)

مشہور صحابی ہیں، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کو "مدائن" کا عامل (گورنر) مقرر فرمادیا تھا، مدائن فتح عراق سے پہلے کسریٰ کا دارالحکومت تھا۔

قوله: "رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ" (ص:۸۲ سطر:۲)

ای رَأیت مصداق احدهما وانتظر مصداق الاخر۔

قوله: "جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ" (ص:۸۲ سطر:۲)

بفتح الجیم وکسرها، ای أصل قلوبهم۔[1]

قوله: "فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ" (ص:۸۲ سطر:۲)

سوال:- یہاں سوال ہوتا ہے کہ رفعِ امانت تو غیر اختیاری ہے، اس لئے کہ من جانب اللہ ہوا، تو اسے مقامِ ذم میں کیوں بیان کیا گیا؟

جواب:- یہ رفعِ امانت گناہوں کے نتیجہ میں ہوا، جیسے مالِ حرام سے طاعت کی توفیق کم یا سلب ہوجاتی ہے، لہٰذا یہ اَمرِ غیر اختیاری نہ رہا، کیونکہ اس کا سبب اختیاری ہے۔

قوله: "الوَكْت" (ص:۸۲ سطر:۳) بفتح الواو وسکون الکاف نقطے کی طرح چھوٹا سا نشان۔[2]

قوله: "الْمَجْلِ" (ص:۸۲ سطر:۳) آبلہ، چھالہ۔[3]

قوله: "فَنَفِطَ" پس پھول جاتا ہے۔

قوله: "مُنْتَبِرًا" (ص:۸۲ سطر:۳) اُبھرا ہوا، (فتح الملهم)۔[4]

قوله: "لَا يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الْأَمَانَةَ" (ص ۸۲ سطر:۳)

اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ کوئی بھی امانت اداء کرنے کے قریب نہیں ہوگا، یعنی اداء امانت کے قُرب کی نفی ہے، مگر یہ مراد نہیں، بلکہ مراد عدم ادائے امانت کا قرب ہے، یعنی عدم مقاربۃ الفعل مراد نہیں، بلکہ مقاربۃ عدم الفعل مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ لوگ امانت ادا کریں گے لیکن اتنی کم ادا کریں گے یا اتنے کم لوگ ادا کریں گے کہ وہ ادا نہ کرنے کے قریب ہوگی۔

قوله: "مَا أَجْلَدَهُ، مَا أَظْرَفَهُ، مَا أَعْقَلَهُ" (ص:۸۲ سطر:۴)

یہ تینوں تعجب کے صیغے ہیں جو بطورِ تحسین کے استعمال ہوئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ اُس

(۱) مختار الصحاح ج:۱ ص:۴۱ ولسان العرب ج:۴ ص:۱۲۳۔
(۲) التعریب لابن سلام ج:۴ ص:۱۱۷۔ وفتح الملهم ج:۲ ص:۲۳۳۔
(۳) حوالۂ بالا۔
(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۳۳۔

زمانہ میں حسن و قبح کے معیار بدل جائیں گے، اور ایسے لوگوں کی تعریفیں کی جائیں گی جن میں جلادت یعنی قوت وشدت ذہانت ظرافت جیسی صفات اگر چہ ہوں گی مگر امانت کالعدم ہوگی جس کے باعث مذکورہ بالا اچھی صفات کا استعمال غلط ہوگا۔

قولہ: ''سَاعِیْہ'' (ص:۸۲ سطر:۵)

اُس کا حاکم، یعنی میرا حق اس کا حاکم مجھے دلادے گا۔

۳۶۷- ''حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰہِ بنِ نُمَیرٍ قَالَ: نَا اَبُوْخَالِدٍ ... (الیٰ قولہ) ... عَنْ رِبْعِیٍّ، عَنْ حُذَیْفَۃَ قَالَ: کُنَّا عِنْدَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَیُّکُمْ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ یَذْکُرُ الْفِتَنَ؟ فَقَالَ قَوْمٌ: نَحْنُ سَمِعْنَاہُ. فَقَالَ: لَعَلَّکُمْ تَعْنُوْنَ فِتْنَۃَ الرَّجُلِ فِیْ أَھْلِہٖ وَجَارِہٖ؟ قَالُوْا: أَجَلْ. قَالَ: تِلْکَ تُکَفِّرُھَا الصَّلَاۃُ وَالصِّیَامُ وَالصَّدَقَۃُ، وَلٰکِنْ أَیُّکُمْ سَمِعَ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ یَذْکُرُ الْفِتَنَ الَّتِیْ تَمُوْجُ مَوْجَ الْبَحْرِ؟ قَالَ حُذَیْفَۃُ: فَأَسْکَتَ الْقَوْمُ. فَقُلْتُ: أَنَا. قَالَ: أَنْتَ؟ لِلّٰہِ أَبُوْکَ.

قَالَ حُذَیْفَۃُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ یَقُوْلُ: تُعْرَضُ الْفِتَنُ عَلَی الْقُلُوْبِ کَالْحَصِیْرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَیُّ قَلْبٍ أُشْرِبَھَا نُکِتَ فِیْہِ نُکْتَۃٌ سَوْدَاءُ، وَأَیُّ قَلْبٍ أَنْکَرَھَا نُکِتَ فِیْہِ نُکْتَۃٌ بَیْضَاءُ، حَتّٰی تَصِیْرَ عَلٰی قَلْبَیْنِ، عَلٰی أَبْیَضَ مِثْلِ الصَّفَا، فَلَا تَضُرُّہٗ فِتْنَۃٌ مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخَرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًّا، کَالْکُوْزِ مُجَخِّیًا لَا یَعْرِفُ مَعْرُوْفًا وَلَا یُنْکِرُ مُنْکَرًا، إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ ھَوَاہُ.

قَالَ: حُذَیْفَۃُ: وَحَدَّثْتُہٗ، أَنَّ بَیْنَکَ وَبَیْنَھَا بَابًا مُغْلَقًا یُوْشِکُ أَنْ یُکْسَرَ. قَالَ عُمَرُ: أَکَسْرًا؟ لَا أَبَا لَکَ، فَلَوْ أَنَّہٗ فُتِحَ لَعَلَّہٗ کَانَ یُعَادُ. قُلْتُ: لَا بَلْ یُکْسَرُ. وَحَدَّثْتُہٗ، أَنَّ ذٰلِکَ الْبَابَ رَجُلٌ یُقْتَلُ أَوْ یَمُوْتُ. حَدِیْثًا لَیْسَ بِالْأَغَالِیْطِ.

قَالَ أَبُوْ خَالِدٍ: فَقُلْتُ لِسَعْدٍ: یَا أَبَا مَالِکٍ! مَا أَسْوَدُ مُرْبَادًّا؟ قَالَ: شِدَّۃُ الْبَیَاضِ فِیْ سَوَادٍ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا الْکُوْزُ مُجَخِّیًا؟ قَالَ: مَنْکُوْسًا.''

(ص:۸۲ سطر:۶ تا ۱۳)

قولہ: ''عَنْ رِبْعِیٍّ (بن حراش)'' (ص:۸۲ سطر:۷)

مشہور تابعی ہیں، انہوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک مجھے اپنے جنتی ہونے کا علم نہ ہوگا اُس وقت تک ہنسوں گا نہیں، چنانچہ عمر بھر نہیں ہنسے، پھر جب انتقال ہوا تو ہنسے۔[1]

قولہ: "فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِيْ أَهْلِهِ" (ص:۸۲ سطر:۷)

یعنی ان کی وجہ سے حقوق اللہ صحیح ادا نہ ہوں کہ محبت میں غلو سے کام لیا جائے، یا حقوق العباد ٹھیک طور پر ادا نہ ہوں۔

قولہ: "تَمُوْجُ مَوْجَ الْبَحْرِ" (ص:۸۲ سطر:۸)

اس میں دو وجوہِ تشبیہ ہیں:-

۱- جس طرح سمندر کے کنارے نئی آنے والی موج پہلی موج کے مقابلہ میں اشد ہوتی ہے جس کے سامنے پہلی موج ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے، اسی طرح ہر آنے والا فتنہ پہلے سے بڑا ہوگا کہ لوگ اس بڑے فتنے کے سامنے پچھلے فتنے کو ہلکا سمجھیں گے۔

۲- جس طرح وسطِ سمندر میں مختلف سمتوں سے موجیں آتی ہیں، اسی طرح یہ فتنے بھی مختلف اطراف سے آئیں گے۔

قولہ: "فَأَسْكَتَ الْقَوْمُ" (ص:۸۲ سطر:۸)

اس کے دو معنی اہلِ لغت نے بیان کئے ہیں، ایک "خاموش ہوگئے" یعنی "أَسْكَتَ" بمعنی "سَكَتَ" بھی آتا ہے، اور دوسرے معنی ہیں گردن جھکالی، یعنی یہ لفظ أطْرَقَ کے معنی میں بھی آتا ہے (نووی)۔[2]

قولہ: "كَالْحَصِيْرِ عُوْدًا عُوْدًا" (ص:۸۲ سطر:۹)

جس طرح چٹائی بُنتے وقت اس میں استعمال کی جانے والی پتیاں پے درپے ایک دوسرے کے ساتھ جڑتی چلی جاتی ہیں، اسی طرح یہ فتنے بھی پے درپے آتے جائیں گے۔

قولہ: "عَلٰى قَلْبَيْنِ" (ص:۸۲ سطر:۱۰) أي منقسمة على قسمين من القلوب.

قولہ: "مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ" (ص:۸۲ سطر:۱۰) اي الى حين موته.[3]

قولہ: "مُرْبَادًّا" (ص:۸۲ سطر:۱۰)

---

(۱) سیر اعلام النبلاء ج:۳ ص:۳۶۱۔
(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۸۳۔
(۳) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۸۔

سیاہ رنگ جو سفیدی مائل ہو، اسے اُردو میں سلیٹی رنگ اور انگریزی میں گرے کہتے ہیں۔

قولہ: "کَالْکُوْزِ مُجَخِّیًا" (ص:۸۲ سطر:۱۰)

باب تفعیل سے لازم ہے، اسم فاعل، میم کے بعد جیم پھر خاء، اوندھا، یعنی جیسے اُلٹا لوٹا، جب لوٹے کو اُلٹا جائے تو اس میں جس طرح پانی باقی نہیں رہتا سوائے کچھ تری اور نمی کے جو اُس کے اندر لگی رہ جاتی ہے، اسی طرح قلوب میں بھی امانت کالعدم ہوجائے گی۔

قولہ: "لَا اَبَا لَکَ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

لفظی معنیٰ ہیں "تیرا باپ نہیں ہے۔" مراد یہ ہے کہ ہوشیار ہوجاؤ، اس معنیٰ کی لغوی معنیٰ سے مناسبت یہ ہے کہ جب تک باپ زندہ ہے تو آدمی کو فکر نہیں ہوتی، اس لئے کہ مشکل اُمور میں باپ آگے ہوتا ہے اور اولاد کو پیچھے رکھتا ہے، یا کم از کم خصوصی معاونت ضرور کرتا ہے، اور جس کا باپ حیات نہ ہو اُسے مشکلات کا خود مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آدمی مشکلات کا مقابلہ اُسی وقت کرسکتا ہے جب وہ ہوشیار ہو۔

قولہ: "اَنَّ ذٰلِکَ الْبَابَ رَجُلٌ یُقْتَلُ اَوْ یَمُوْتُ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

علامہ نووی اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے:[1] "اما الرجل الذی یقتل فقد جاء مبینا فی الصحیح انّه عمر رضی اللہ عنه (الٰی قولهما) فانّ عمر رضی اللہ عنه کان یعلم أنه هو الباب کما جاء مبیناً فی الصحیح ان عمر کان یعلم من الباب کما یعلم ان قبل غد اللیلة." وقوله: "یقتل أو یموت" ممکن ہے حضرت حذیفہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح شک کے ساتھ سنا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت حذیفہ کو معلوم ہو کہ حضرت عمر قتل ہی کئے جائیں گے، مگر امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے اس کی صراحت کو پسند نہ کیا ہو اور ادب کی خاطر یہ تعبیر اختیار فرمائی ہو، (کذا فی فتح الملهم)۔[2]

قولہ: "لَیْسَ بِالْاَغَالِیْطِ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

جمع أغلوطة، وہ معمہ جس کے ذریعہ دوسرے کو غلط فہمی میں مبتلا کیا جائے،[3] حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مراد یہ تھی کہ جو بات میں نے امیر المؤمنین کے سامنے بیان کی وہ ان کے لئے معمہ نہیں تھی بلکہ وہ اس کو پوری طرح سمجھ رہے تھے۔

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۲ وشرح النووی ج:۱ ص:۸۲۔
(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۲۔
(۳) غریب الحدیث للخطابی ج:۱ ص:۳۵۲ والفائق ج:۳ ص:۷۳۔

قولہ: "شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِيْ سَوَادٍ" (ص:۸۲ سطر:۱)

یہ نسخہ کی غلطی ہے، صحیح لفظ "شبة البياض في السواد" ہے،[1] جو کہ "مُرباذٌ" کا صحیح ترجمہ ہے۔

۳۶۸ - "حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ رِبْعِيٍّ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ حُذَيْفَةُ مِنْ عِنْدِ عُمَرَ، جَلَسَ فَحَدَّثَنَا فَقَالَ: إِنَّ أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَمْسِ لَمَّا جَلَسْتُ إِلَيْهِ سَأَلَ أَصْحَابَهُ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْفِتَنِ، وَسَاقَ الْحَدِيْثَ ......الخ" (ص:۸۲ سطر:۳، ۵)

قولہ: "إِنَّ أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَمْسِ" (ص:۸۲ سطر:۱۲)

اَمس سے مراد زمانہ ماضی ہے، یعنی پچھلے دنوں، کیونکہ امیر المؤمنین کے ساتھ مجلس مدینہ طیبہ میں ہوئی تھی، اور حضرت حذیفہؓ نے اس مجلس کا یہ حال عراق پہنچ کر وہاں کے لوگوں کو سنایا۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مستقل رہائش عراق ہی میں تھی (فتح الملهم)۔

باب بیان أنّ الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا .... الخ

۳۷۰ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ... (الی قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيْبًا، وَسَيَعُوْدُ كَمَا بَدَأَ غَرِيْبًا، فَطُوْبَى لِلْغُرَبَاءِ." (ص:۸۴ سطر:۱، ۲)

قولہ: "غَرِيْبًا" (ص:۸۴ سطر:۲) غریب عربی میں اجنبی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ قبل از اسلام عرب میں شرک کا دور دورہ تھا، توحید خالص کا عقیدہ اور اسلام کی تعلیمات پوری دنیا کے لئے اجنبی تھیں، اور اسلام کو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے والے بھی دنیا کو اجنبی لگتے تھے۔ پھر اللہ ربّ العزت نے اسلام کو دنیا میں پھیلایا تو یہ اجنبیت دور ہوگئی، آخر زمانے میں پھر ایک وقت ایسا آنے والا ہے کہ لوگ اسلام کی تعلیمات کو اجنبی سمجھنے لگیں گے اور ان تعلیمات پر عمل کرنے والوں کو بھی اجنبی سمجھا جائے گا۔

دورِ حاضر کے حالات پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس غرابت و اجنبیت کا آغاز ہو چکا ہے کہ اہلِ حق پر انتہاء پسندی، رجعت پسندی، تنگ نظری اور اس طرح کے دیگر طعنے کسے جاتے ہیں۔

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۳۔

قوله: "فَطُوبٰی" (ص:۸۴ سطر:۲) طوبیٰ اصل میں طُیْبٰی تھا، یا کو واؤ سے وجوباً بدل، طوبیٰ ہوگیا۔ بروزنِ فُعلیٰ، موصوف محذوف ہے، أی حیاۃ طُوبیٰ۔ قرآنِ کریم میں ہے: "فَطُوْبٰی لَھُمْ وَحُسْنُ مَاٰبٍ"[1] طُوبیٰ کی ایک تفسیر خوشیوں کی زندگی سے اور ایک تفسیر جنت سے کی گئی ہے، وقیل: شَجَرَۃٌ فی الجنۃ[2]

۳۷۱- "حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ، وَهُوَ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ فِيْ جُحْرِهَا." (ص:۸۴ سطر:۲،۳)

قوله: "وَهُوَ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ" (ص:۸۴ سطر:۳)

مسجدین سے مراد مسجدِ حرام اور مسجدِ نبوی ہیں، یَأرِزُ بکسر الراء بمعنیٰ سکڑنا، سمٹنا، سانپ کے ساتھ تشبیہ صرف سکڑنے کے عمل میں ہے اور کسی اعتبار سے نہیں۔

فتح الملہم[3] میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: یہ کیفیت دجال کے زمانہ میں ہوگی، یعنی اُس زمانے میں حرمینِ شریفین میں اہلِ اسلام فتنۂ دجال اور اس کے رُعب سے محفوظ و مامون ہوں گے، کیونکہ دجال حرمینِ شریفین میں داخل نہیں ہوسکے گا۔

باب ذهاب الإيمان آخر الزمان

۳۷۳- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ (الیٰ قوله) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰى يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللّٰهُ اللّٰهُ." (ص:۸۴ سطر:۵،۶)

قوله: "لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰى يُقَالَ فِي الْأَرْضِ اللّٰهُ اللّٰهُ" (ص:۸۴ سطر:۶)

یہاں لفظ "اللّٰہُ اللّٰہُ" دونوں مرتبہ مرفوع پڑھا جائے گا۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ قیامت بدترین لوگوں ہی پر قائم ہوگی، یعنی کفار پر جن میں کوئی اللہ اللہ کہنے والا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ پیچھے "باب الریح التی تکون فی قُرب القیامۃ" میں حدیث آچکی ہے کہ: "إن اللّٰه يبعث ريحًا من اليمن ألين من الحرير، فلا تدع أحدًا في قلبه مثقال حبة (وفي رواية) مثقال ذرة من إيمان إلّا قبضته"۔

---

(۱) الرعد آیت:۲۹۔

(۲) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۳۵۔

(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۳۶۔

ان احادیث کے بارے میں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ بظاہر یہ اُس حدیث کے معارض ہیں جس میں ہے کہ: "لا تزالُ طائفةٌ من اُمتی ظاهرین علی الحق إلی یوم القیامة" کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین قیامت تک باقی رہیں گے۔

جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "إلی یوم القیامة" سے مراد وہی نرم ولطیف ہوا ہے جو قربِ قیامت میں تمام مؤمنین کی رُوحیں قبض کرے گی۔ خاص حادثۂ قیامت مراد نہیں۔ قاله النووی۔(۱)

باب جواز الإسْتِسْرَارِ بالإیمان للخائف

۳۷۵-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الی قوله) ... عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَقَالَ: أَحْصُوْا لِيْ كَمْ يَلْفِظُ الإِسْلَامَ. قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَتَخَافُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ مَا بَيْنَ السِّتِّمِائَةِ إِلَى السَّبْعِمِائَةِ؟ قَالَ: إِنَّكُمْ لَا تَدْرُوْنَ، لَعَلَّكُمْ أَنْ تُبْتَلَوْا. قَالَ: فَابْتُلِيْنَا، حَتّٰى جَعَلَ الرَّجُلُ مِنَّا لَا يُصَلِّي إِلَّا سِرًّا." (ص:۸۴ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "أَحْصُوْا لِيْ كَمْ يَلْفِظُ الإِسْلَامَ" (ص:۸۴ سطر:۸)

تلفظ اسلام عام لفظ ہے تو بظاہر منافقین بھی اس میں شامل ہوں گے۔

سوال:- اس روایت میں چھ سو سے سات سو تک کی تعداد کا ذکر ہے، جبکہ بخاری شریف کی روایت میں پندرہ سو کی تعداد مذکور ہے۔(۲)

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱- یہاں مسلم کی روایت میں صرف مقاتلین کی تعداد مذکور ہے، جبکہ بخاری شریف میں مقاتلین وغیر مقاتلین کی تعداد کا بیان ہے جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہیں۔

۲- ہوسکتا ہے کہ یہ مردم شماری دو مرتبہ ہوئی ہو، پہلی مرتبہ تعداد چھ اور سات سو کے درمیان اور دوسری مرتبہ پندرہ سو تک پہنچ چکی ہو۔

فائدہ:- دورِ حاضر میں تقریباً تمام ممالک کے اندر مردم شماری کی جاتی ہے، اس کی اصل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے معلوم ہوئی۔

(۱) هذا کله ماخوذ من شرح مسلم للنووی ج:اول ص:۷۵-وص:۸۴۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الجهاد، باب کتابة الامام الناس، رقم الحدیث: ۳۰۶۰۔

قوله: "لا یُصَلِّی إلّا سِرًّا" (ص:۸۴ سطر:۹)

یہ قول حضرت حذیفہ کا ہے، اور بہ ظاہر اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں بنو امیہ کے بعض اُمراء احیاناً اپنی تقریر اتنی لمبی کردیتے تھے کہ نماز تاخیر سے پڑھاتے تھے، یا پوری طرح سنت کے مطابق نہ پڑھاتے تھے، تو بعض متقی حضرات نماز گھر میں خفیہ طور پر اصل وقت میں پڑھ لیتے تھے، پھر مسجد میں جاکر جماعت میں بھی (بہ نیت نفل) شریک ہوجاتے تھے تاکہ فتنہ پیدا نہ ہو۔[1]

باب تألف قلب من یخاف علیٰ ایمانه لضعفه .... الخ

۳۷۶- " حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ ،عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَسَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَسْمًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَعْطِ فُلَانًا فَإِنَّهُ مُؤْمِنٌ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمٌ، أَقُوْلُهَا ثَلَاثًا. وَيُرَدِّدُهَا عَلَيَّ ثَلَاثًا "أَوْ مُسْلِمٌ"، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، مَخَافَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللّٰهُ فِي النَّارِ." (ص:۸۵ سطر:۱،۲)

قوله: "أَوْ مُسْلِمٌ" (ص:۸۵ سطر:۱)

"أوْ" بسكون الواو لا بفتحها. ابن الاعرابی نے اپنی معجم میں اس حدیث کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: "لا تقل مؤمنٌ بل مسلم"[2] اس سے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جس شخص کی باطنی حالت کی تحقیق نہ ہو اس کے لئے "مؤمن" کے بجائے "مسلم" کا لفظ استعمال کرنا بہتر ہے، کیونکہ ظاہر سے صرف اسلام ہی معلوم ہوسکتا ہے، (کذا فی فتح الملهم)۔[3]

أی لا تقل انّی لأراهُ مؤمنًا بل قل انّی لأراهُ مسلمًا. بندۂ ناچیز کو اس کی ایک وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگلی روایت میں حضرت سعدؓ نے قسم بھی کھائی، انّ بھی داخل کیا اور لام تاکید کو بھی ذکر کیا، مزید یہ کہ أراہُ کا لفظ استعمال کیا ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ، جو یقین کے معنیٰ میں آتا ہے، تو آپ نے اس تاکید اکید کی تردید فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کوئی نظر آنے والی چیز نہیں کہ تم اتنے یقین سے دعویٰ کرو کہ فلاں شخص ضرور بالضرور مومن ہے اور پھر

---

(۱) فتح الباری ج:۲ ص:۱۸۷ وشرح ابن ماجة للسیوطی ج:۱ ص:۲۹۱ وشرح النووی ج:۱ ص:۸۴، والدیباج ج:۲ ص:۱۲۸۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۸۰ وفی المعجم الأوسط ج:۵ ص:۲۵۸، رقم الحدیث: ۵۲۵۴.

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۵۲۔

یہ کہ صاحبِ وحی کے سامنے ایسا دعویٰ کرنا اور بھی زیادہ غیر مناسب تھا۔

قوله: "وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ" (ص:۸۵ سطر:۲)

یہ بتلانا مقصود ہے کہ میرا کسی کو مال دینا یا محروم کرنا محبت اور عدمِ محبت کی بنیاد پر نہیں بلکہ کبھی تالیفِ قلب کی مصلحت سے بھی کسی کو مال دیتا ہوں۔

قوله: "مَخَافَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللّٰهُ فِي النَّارِ." (ص:۸۵ سطر:۲)

کبَّ یکبُّ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ مجرد میں متعدی ہے بمعنیٰ اوندھے منہ گرانا اور مزید فیہ کے بابِ افعال میں لازمی ہے بمعنیٰ اوندھے منہ گرنا۔[1]

۳۷۷- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ سَعْدٍ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا، وَسَعْدٌ جَالِسٌ فِيهِمْ. قَالَ سَعْدٌ: فَتَرَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُعْطِهِ، وَهُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ. فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا، قَالَ: فَسَكَتُّ قَلِيْلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا عَلِمْتُ مِنْهُ. فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ، فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا. إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةَ أَنْ يُكَبَّ فِي النَّارِ عَلٰى وَجْهِهِ." (ص:۸۵ سطر:۲تا۴)

قوله: "مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟" (ص:۸۵ سطر:۵) ای ما لک تُعرِضُ عن فلان.

قوله: "إِنِّي لَأَرَاهُ" (ص:۸۵ سطر:۵)

اگر بفتح الهمزه ہو تو بمعنیٰ یقین کرنا، اور بضم الهمزه ہو تو معنیٰ گمانِ غالب کرنا، یہاں بفتح الهمزه ہے۔

۳۷۹- "حَدَّثَنَا الْحَسَنُ الْحُلْوَانِيُّ... (الیٰ قوله)... سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدٍ يُحَدِّثُ هٰذَا. فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بِيَدِهِ بَيْنَ عُنُقِي وَكَتِفِي. ثُمَّ قَالَ: أَقِتَالًا أَيْ سَعْدُ؟ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ." (ص:۸۵ سطر:۸،۹)

قوله: "أَقِتَالًا أَيْ سَعْدُ؟" (ص:۸۵ سطر:۹)

ای أترید قِتالًا منّی یا سعد؟ بتلانا یہ مقصود ہے کہ سفارش میں اتنا اصرار نہیں کرنا چاہئے۔

(۱) النهاية لابن الأثير ج:۴ ص:۱۳۸۔

باب زيادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة

۳۸۰- "حدَّثني حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى ... (الى قوله) ... عَنْ أبي هُرَيْرَةَ أنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيْمَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ: "رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي" قَالَ: وَيَرْحَمُ اللّٰهُ لُوْطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِيْ إِلٰى رُكْنٍ شَدِيْدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ طُوْلَ لَبْثِ يُوْسُفَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ." (ص:۸۵ سطر:۱۱ تا ۱۴)

قوله: "نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيْمَ" (ص:۸۵ سطر:۱۰)

یعنی اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام شک کرتے تو ہم شک کرنے کے ان سے زیادہ حق دار تھے، جب ہم نے شک نہیں کیا تو پھر ابراہیم علیہ السلام نے بھی یقیناً شک نہیں کیا۔

لیکن اِس توجیہ کے اعتبار سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی فضیلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً ایسا فرمایا یا اس وقت تک آپ کو اِس بات کا علم نہیں دیا گیا ہوگا کہ آپ ابراہیم علیہ السلام سے افضل ہیں۔

وهو كقوله في حديث انس عند مسلم: "انَّ رجُلًا قال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا خير البريّة! قال: ذاك ابراهيم."

بلکہ حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فتح الملهم میں فرماتے ہیں کہ:[1]

اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ احیاءِ موتیٰ میں بالکل شک نہیں ہوا، مگر ساتھ ہی اس میں ایک لطیف اشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت کا بھی موجود ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رَبّ سے ایسا کوئی سوال سرے سے کیا ہی نہیں جو شک یا تردّد کا مُوھِم ہوتا، اگرچہ وہ موہم ہونا صورۃً ہی ہوتا، جبکہ ابراہیم علیہ السلام کے اس سوال میں یہ ایہام صورۃً موجود ہے، جب ہی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سوال کی نوبت آئی کہ: "اَوَ لَمْ تُؤْمِن؟" اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ جواب دینا پڑا کہ: "بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ."

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تشریح اگر منطق کی اصطلاح میں کی جائے تو اسے قیاسِ استثنائی قرار دیا جا سکتا ہے، اور عبارت یوں بنے گی: "لو كان ابراهيم

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۵۹۔

شاکًّا لکنّا شاکِّیْنَ ولکنّا لسنا بشاکِّین فلیس ابراھیم بشاکّ."

اور خود اسی آیت میں صراحت ہے کہ ان کا یہ سوال کہ: "رَبِّ أَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی" شک کی وجہ سے نہیں بلکہ اطمینانِ قلب کے لئے تھا، لقولہ تعالیٰ: "أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ: بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ." اس کی مثال یوں سمجھئے کہ آپ میں سے بہت سے لوگوں نے "موت کے کنویں" کا تماشا دیکھا ہے، اور بہت سوں نے نہیں دیکھا، مگر دیکھنے والوں نے ان کو تواتر سے اُس کی کیفیت بتائی ہے کہ اُس میں آدمی کنویں کی اندرونی دیوار پر کس طرح موٹر سائیکل اور کار چلاتا ہے اور گرتا نہیں ہے، نہ دیکھنے والوں کو چونکہ یہ کیفیت تواتر سے معلوم ہوئی ہے اس لئے ان کو اس کے وقوع میں شک تو نہیں مگر ان کا دل چاہتا ہے کہ وہ اس عجیب وغریب عمل کا خود بھی مشاہدہ کریں، لہٰذا اگر وہ اس کو دیکھنے کی درخواست کریں تو وہ شک کی وجہ سے نہیں بلکہ شوق کی وجہ سے ہے۔

قولہ: "لَقَدْ کَانَ یَأْوِیْ إِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ" (ص:۸۵ سطر:۱۰)

"رُکْن" کے لغوی معنی ہیں عزت، حفاظت کرنے والی جماعت، اور قوت دینے والی چیز۔

اس حدیث کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:-

۱- پہلا مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت لوط علیہ السلام کے صبر اور شدائد کے برداشت کرنے پر اُن پر رحم کا اظہار فرمایا کہ دیگر انبیاء تو اپنی قوم میں مبعوث ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلات کے وقت قوم کے بعض افراد نے ان کا ساتھ بھی دیا، لیکن لوط علیہ السلام غیر قوم کی طرف مبعوث کیے گئے تھے وہاں اُن کا دفاع اور حفاظت کرنے والی کوئی جماعت اور اپنی قوم موجود نہیں تھی، جس کی وجہ سے ان پر احساسِ تنہائی کا اتنا سخت ابتلاء گزرا کہ بے اختیار کہہ اُٹھے: "لَوْ أَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّةً أَوْ اٰوِیْ إِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ"[1] رکنٍ شدید سے مراد اپنی قوم ہے۔

مگر اظہارِ ترحم کے ساتھ حدیث میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ قوم کی مدد کی تمنا کرنا حضرت لوط علیہ السلام کے رتبہ سے کم درجے کی بات تھی، اگرچہ غیر اختیاری تھی، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے رحمت کی دُعاء فرمائی، چنانچہ بعض روایاتِ صحیحہ میں "یغفر اللہ للوط"[2] کے الفاظ ہیں۔

---

(۱) ھود آیت:۸۰۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الأنبیاء، باب وَلُوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖ .... الخ، رقم الحدیث: ۳۱۹۵ وصحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل ابراھیم الخلیل، رقم الحدیث: ۶۱۰۰ وسنن سعید بن منصور ج:۵ ص:۳۵۲، تفسیر سورة ھود الآیة قولہ: "قَالَ لَوْ أَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّةً أَوْ اٰوِیْ إِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ" رقم الحدیث: ۱۰۹۷ ومسند أحمد بن حنبل ج:۱۴ ص:۳۶، رقم الحدیث: ۸۲۷۸، من مسند أبي هریرة۔

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ لوط علیہ السلام اپنی پیغمبرانہ شان کے مطابق قلبی طور پر اللہ رَبّ العزت ہی کی طرف متوجہ تھے اور اپنی قوم اور قبیلے کی مدد کی تمنا دل سے نہیں کر رہے تھے، بلکہ اللہ رَبّ العزت ہی سے پناہ طلب کر رہے تھے اور یہ معنی "لقد کان یاوی الخ" کے جملہ سے ظاہر ہیں۔[1] البتہ مہمانوں کے سامنے اپنا عذر ظاہر کرنے کے لئے ایسا فرمایا کہ میں ان کا تحفظ نہیں کرسکتا اس لئے کہ میرا قبیلہ اور کنبہ یہاں آباد نہیں۔[2] لہٰذا حضرت لوط علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ "لَوْ کَانَ لِیْ بِکُمْ قُوَّۃً اَوْ اٰوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ" ان کے مقامِ نبوت کے منافی نہیں۔

قولہ: "وَلَوْ لَبِثْتُ فِی السِّجْنِ طُوْلَ لَبْثِ یُوْسُفَ" (ص:۸۵ سطر:۱۰)

علامہ عینیؒ کے قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام سات سال، سات ماہ، سات دن اور سات گھنٹے جیل میں رہے (فتح الملہم)۔[3]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بھی دو توجیہات ہوسکتی ہیں:-

۱- آپ نے یوسف علیہ السلام کے صبر و استقامت کی تعریف کی کہ اتنا عرصہ جیل میں رہنے کے باوجود رہائی کے پیغام کو فوراً قبول نہیں کیا بلکہ پہلے اپنے اُوپر لگائی گئی تہمت سے اپنی صفائی کا مسئلہ حل فرمایا پھر جیل سے باہر آئے، اگر ان کی جگہ میں ہوتا تو فوراً باہر آجاتا۔

اس توجیہ پر اِشکال ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو حضرت یوسف علیہ السلام کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت ظاہر ہوتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جزوی فضیلت پر محمول ہے یا آپ نے یہ ارشاد اس زمانہ میں فرمایا جب آپ کو اس بات کا علم نہیں دیا گیا تھا کہ آپ تمام انبیائے کرام سے افضل ہیں۔[4]

۲- دوسری توجیہ کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ اگر اس جگہ میں ہوتا تو مکمل طور پر رضاء و تسلیم الی اللہ سے کام لیتا کہ غیر اختیاری طور پر جب من جانب اللہ رہائی کا انتظام ہوا تھا تو اپنی براءت کے اظہار کے بجائے اللہ رَبّ العزت

---

(۱) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۵۹۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۸۵۔

(۳) عمدۃ القاری ج:۱۵ ص:۲۶۹، ۳۶۹، کتاب الانبیاء، باب قولہ عزّ وجلّ: وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ .... الخ وفتح الملہم ج:۲ ص:۲۶۳۔

(۴) فتح الباری ج:۶ ص:۴۱۳ تحت الحدیث رقم: ۳۳۷۲۔

کا انعام سمجھ کر فوراً قبول کرلیتا، اور یہ بات تسلیم وتفویض اور مقامِ رضاء وعبدیت کے زیادہ قریب ہے۔[1] واللہ أعلم بالصواب.

باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلی اللہ علیہ وسلم إلى جميع الناس .... الخ

۳۸۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الٰى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيْتُ وَحْيًا أَوْحَى اللّٰهُ إِلَيَّ فَأَرْجُوْ أَنْ أَكُوْنَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ." (ص:۸۶ سطر:۱،۲)

قوله: "أُوتِيْتُ وَحْيًا" (ص:۸٦ سطر:۲)

یعنی جو خاص معجزہ مجھے دیا گیا وہ وحی ہے۔ وحی سے مراد قرآنِ حکیم ہے، اگرچہ وحی انبیاءِ سابقین پر بھی آئی لیکن اس کا مقصد تعلیم تھا، اُس وحی کو معجزہ بنانا مقصود نہ تھا، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنِ حکیم کو تعلیم اور معجزہ دونوں مقاصد کے لئے اُتارا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اِس کلام سے یہ ہے کہ میرا خاص معجزہ قرآنِ حکیم ہے، اس کی وجہ سے میرے متبعین بھی سب سے زیادہ ہوں گے۔ وجہ ظاہر ہے کہ پچھلے انبیاء کے معجزات وقتی واقعات تھے جو بعد میں نہیں دیکھے جاسکے، کیونکہ باقی نہ رہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ دائمی ہے کہ ہر زمانے کے لوگ اسے دیکھ کر اور سمجھ کر اسلام قبول کرسکتے ہیں (کذا فی فتح الملہم)۔

۳۸۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى ... (الٰى قوله)... عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ سَأَلَ الشَّعْبِيَّ فَقَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! إِنَّ مَنْ قِبَلَنَا مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ يَقُوْلُوْنَ، فِي الرَّجُلِ إِذَا أَعْتَقَ أَمَتَهُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، فَهُوَ كَالرَّاكِبِ بَدَنَتَهُ. فَقَالَ الشَّعْبِيُّ: حَدَّثَنِي أَبُوْ بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوْسٰى، عَنْ أَبِيْهِ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ

---

(۱) عمدة القاری ج:۱۵ ص:۳۲۹۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَأَدْرَكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَآمَنَ بِهِ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَعَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَدَّى حَقَّ اللّٰهِ تَعَالَى وَحَقَّ سَيِّدِهِ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أَمَةٌ فَغَذَاهَا فَأَحْسَنَ غِذَائَهَا، ثُمَّ أَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ أَدَبَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ. ثُمَّ قَالَ الشَّعْبِيُّ لِلْخُرَاسَانِيِّ: خُذْ هٰذَا الْحَدِيثَ بِغَيْرِ شَيْءٍ. فَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يَرْحَلُ فِيمَا دُوْنَ هٰذَا إِلَى الْمَدِينَةِ." (ص:۸۶ سطر:۳ تا ۷)

قولہ: "مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ" (ص:۸۶ سطر:۳)

آج کل خراسان ایران کا ایک صوبہ ہے، لیکن اس زمانہ میں اس میں ایران، ازبکستان، تاجکستان اور بلوچستان کے کچھ علاقے بھی شامل تھے۔

قولہ: "كَالرَّاكِبِ بَدَنَتَهُ" (ص:۸۶ سطر:۵)

ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح حرمِ مکہ میں ذبح کرنے کے لئے بھیجے گئے قربانی کے جانور پر سواری کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو آزاد کر کے نکاح کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ دونوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ دونوں اللہ کے نام پر ہو چکی ہیں، اب ان کو ذاتی استعمال میں لایا جا رہا ہے۔ حضرت شعبیؒ نے فرمایا کہ: تمہارا یہ خیال صحیح نہیں، اور دلیل میں یہ حدیث سنائی۔

قولہ: "يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ" (ص:۸۶ سطر:۵)

سوال:- یہاں پر دو اعمال کی وجہ سے دو اجر کی خوشخبری سنائی، حالانکہ جہاں بھی دو عمل پائے جائیں گے وہاں اجر بھی دو ہی ہوں گے، تو پھر اس حدیث میں بیان کئے گئے اعمال کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب:- اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- یہاں دراصل ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے، شبہ یہ ہو سکتا تھا کہ شاید ان کو ایک عمل کا ثواب ملے گا، دوسرے کا نہیں، مثلاً اہلِ کتاب کو صرف شریعتِ محمدی پر ایمان لانے اور عمل کرنے کا اجر تو ملے گا لیکن اپنے سابق مذہب پر اعتقاد و عمل کا کوئی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ وہ منسوخ ہو چکا۔ اسی طرح غلام کو حق اللہ کی ادائیگی پر تو اجر ملے گا لیکن مولیٰ کی اطاعت پر نہ ملے گا، اس لئے کہ یہ اطاعت اس کی مجبوری ہے۔ اسی طرح مولیٰ کو باندی سے حسنِ سلوک اور

عتق کا اجر تو ملے گا لیکن نکاح کرنے کا اُسے خصوصی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ نکاح کے مسئلہ میں یہ عام انسانوں کی طرح ہے۔

تو اس شبہ کا ازالہ فرمایا کہ نہیں، ان کو دونوں اعمال کا ثواب ملے گا۔

۲- مراد یہ ہے کہ ان کو ہر عمل کا دُگنا دُگنا اجر ملے گا، اس لئے کہ ان کے لئے ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت زیادہ ہے[1]، مثلاً: اہلِ کتاب کے لئے اپنا سابق مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ پہلے جس نبی کی اتباع کر رہے تھے وہ بھی نبی برحق تھے، انسان کو اپنا مذہب چھوڑنا بہت شاق ہوتا ہے۔ اسی طرح غلام کے لئے حقوق اللہ کی ادائیگی مشکل ہے، کیونکہ اُسے مولیٰ کی خدمت سے فرصت بہت کم ملتی ہے، اسی طرح باندی جس کے حقوق بیوی کی طرح کے پہلے واجب نہ تھے جو بہت زیادہ ہوتے ہیں، اب اُسے آزاد کر کے رفیقۂ حیات بنانا اور اس کے حقوق کو اپنے اُوپر لاگو کرنا بہت مشکل اَمر ہے، تو اِن کو دونوں اعمال میں سے ہر ایک پر دو دو اجر ملیں گے، واللہ اعلم۔

باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام حاکمًا بشریعةِ نبیّنا .... الخ

۳۸۷- حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الی قولہ) ... عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ لَيُوْشِكَنَّ أَنْ يَّنْزِلَ فِيْكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيْبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيْرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيْضَ الْمَالُ حَتّٰى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ." (ص:۸۷ سطر:۱،۲)

قولہ: "حَكَمًا مُقْسِطًا" (ص:۸۷ سطر:۳)

ای حال کونہ حاکمًا مقسطًا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حاکم عادل کی حیثیت سے نازل ہوں گے، نئی شریعت لے کر نہیں۔

---

(۱) البخاری بشرح الکرمانی ج:۲ ص:۹۰، کتاب العلم، باب تعلیم الرجل أمته وأهله، رقم الحدیث: ۹۷، وعمدة القاری تحت هذا الحدیث ج:۲ ص:۱۲۰۔

قولہ: "فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ" (ص:۸۷ سطر:۳)

یعنی وہ صلیب کو توڑیں گے اور خنزیروں کو قتل کریں گے تاکہ مذہبِ نصاریٰ کی تردید عملاً بھی ہوجائے (فتح الملہم)۔[1]

قولہ: "وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ" (ص:۸۷ سطر:۴)

یعنی اس زمانہ میں صرف دو عمل ہوں گے، قبولِ اسلام اور عدمِ قبول کی صورت میں قتال۔ جزیہ قبول کرکے ذمی بنانے کا حکم نہ رہے گا۔

اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے حکم (قبولِ جزیہ) کا منسوخ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ آپ کی شریعت ابدی ہے۔

جواب:- اس زمانہ میں شریعتِ محمدی کا بھی یہی حکم ہوگا کہ عدمِ قبولِ اسلام کی صورت میں جزیہ قبول نہ ہو صرف قتال کیا جائے اور اس کا شرعی حکم ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اِسی حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شریعتِ محمدیہ میں جزیہ کا حکم اَبدی نہیں بلکہ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک ہے، اس کے بعد اس حکم کی مدت ختم ہوجائے گی۔

۳۸۸- "حَدَّثَنَاهُ عَبْدُ الأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ ... (الیٰ قولہ)... وَفِي حَدِيثِهِ، مِنَ الزِّيَادَةِ "وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا". ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" الآيَةَ." (ص:۸۷ سطر:۳ تا ۵)

قولہ: "وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا" (ص:۸۷ سطر:۴)

اگرچہ اب بھی سجدۂ واحدہ دُنیا وما فیہا سے افضل اور بہتر ہے، لیکن فقر و افلاس اور دُنیا کی محبت کی وجہ سے اس کا استحضار اکثر مسلمانوں کے دِلوں میں نہیں رہتا، اُس زمانہ میں جب مال عام ہوجائے گا اور لوگوں کے دِلوں میں مال و زر کی کوئی اہمیت نہ رہے گی، آخرت کی فکر بڑھ جائے گی تو اُس وقت اس حقیقت کا استحضار رہنے لگے گا، اور لوگوں میں عبادت کا شوق

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۸۵۔

وذوق مال ودولت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوجائے گا۔[1]

قوله: "وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ" (ص:۸۷ سطر:۵)

اِس آیت کی تفسیر میں دوقول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور اکثر علماء سے منقول ہے کہ "بہ" کی ضمیرِ مفرد کا مرجع عیسیٰ علیہ السلام ہیں، اور "قبل موتہ" میں ضمیر کا مرجع بھی عیسیٰ علیہ السلام ہیں، مطلب یہ ہے کہ اہلِ کتاب کا ہر فرد (نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد) عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے پہلے عیسیٰ علیہ السلام پر ضرور ایمان لائے گا، اور ان پر ایمان لانے کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ مسلمان ہوجائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور اُس وقت بھی کریں گے۔

۲- دوسرا قول محمد بن الحنفیہؒ کا ہے کہ "بہ" کی ضمیر کا مرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور "قبل موتہ" کی ضمیر اہلِ کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ اہلِ کتاب کا ہر فرد اپنی موت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرور ایمان لائے گا (اگرچہ غرغرہ کے وقت کا ایمان معتبر نہ ہوگا)۔ اس تفسیر کی روشنی میں اِس آیت کا نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔[2]

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی ہی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔[3]

۳۸۹- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الٰى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللّٰهِ لَيَنْزِلَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَادِلاً ،فَلَيَكْسِرَنَّ الصَّلِيْبَ،وَلَيَقْتُلَنَّ الْخِنْزِيْرَ، وَلَيَضَعَنَّ الْجِزْيَةَ ،وَلَتُتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ، فَلَا يُسْعٰى عَلَيْهَا،وَلَتَذْهَبَنَّ الشَّحْنَاءُ وَالتَّبَاغُضُ وَالتَّحَاسُدُ،وَلَيَدْعُوَنَّ إِلَى الْمَالِ فَلَا يَقْبَلُهُ أَحَدٌ ." (ص:۸۷ سطر:۵تا۷)

قوله: "وَلَتُتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ" (ص:۸۷ سطر:۶)

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۳۷۱ وفتح الملهم ج:۲ ص:۲۸۷۔

(۲) تفسير طبری ج:۶ ص:۱۸ وما بعدها، وتفسير ابن كثير ج:۱ ص:۵۷۷، والدرُّ المنثور ج:۲ ص:۲۳۳ واكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۲۶۷۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۸۹۔

قِلاص بکسر القاف، قُلوص بفتح القاف کی جمع ہے، نوجوان اُونٹنی[1]، مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اُونٹوں کا استعمال باقی نہیں رہے گا حتیٰ کہ نوجوان اُونٹنی جو سب سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے اُس کا استعمال بھی متروک ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کی ضرورت باقی نہ رہے گی، ضرورت نہ ہونے کے دو اسباب ہوسکتے ہیں:-

۱- اس زمانہ میں نئی ایجادشدہ سواریاں اس قدر ہوں گی کہ لوگ اُونٹنی کو استعمال نہ کریں گے۔

۲- سواری کے دو اسباب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں:-

۱ تجارت کے لئے سفر۔

۲ تبلیغ و جہاد کے لئے سفر۔

اور اِس زمانہ میں اِن دونوں کی ضرورت نہ رہے گی، اس لئے کہ مال و زر عام ہوگا اور پورے عالم میں صرف دینِ اسلام ہی ہوگا، لہٰذا نہ سفرِ تجارت کی ضرورت ہوگی، نہ سفرِ جہاد و تبلیغ کی، واللہ اعلم۔

قولہ: "فَلَا یُسْعٰی عَلَیْهَا" (ص:۸۷ سطر:۴)

اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:-

۱- ان اُونٹنیوں کا استعمال اور ان کو پالنے کی کوشش متروک ہوجائے گی، کیونکہ ان کی ضرورت نہ رہے گی (جس کی تفصیل اُوپر بیان ہوئی)۔

۲- ان کی زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی، سعی کے معنیٰ زکوٰۃ وصول کرنا بھی آتے ہیں، اسی مناسبت سے زکوٰۃ وصول کرنے والے کو ساعی کہتے ہیں، (علامہ نوویؒ نے یہ توجیہ قاضی عیاضؒ سے نقل کرکے اسے مسترد کیا ہے)[2] پھر زکوٰۃ وصول نہ کرنے کی دو وجوہ ہوسکتی ہیں:-

۱- لوگ اُونٹنیوں کو پالنا چھوڑ دیں گے، جس کی وجہ سے ان کی تعداد اتنی نہ ہوگی کہ جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔

۲- اس زمانہ میں مال و زر کی کثرت کی وجہ سے سرکاری طور پر جبراً زکوٰۃ وصول کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۳۱۸۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۸۷۔

اور "قلوص" کا خاص طور سے اس لئے ذکر فرمایا کہ یہ عرب میں بہترین اموال میں شمار ہوتی تھیں، جب اس پر زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی تو دوسری عمر کے جانوروں پر بدرجۂ اَوْلیٰ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی۔

علاماتِ قیامت

یہاں مسلسل چند احادیث علاماتِ قیامت کے متعلق آئی ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علاماتِ قیامت کو ترتیبِ زمانی کے اعتبار سے مختصراً بیان کردیا جائے۔

علاماتِ قیامت کی تین قسمیں ہیں:-

۱- بعیدہ۔ ۲- متوسطہ۔ ۳- قریبہ۔

علاماتِ بعیدہ

علاماتِ بعیدہ وہ ہیں جن کا ظہور کافی پہلے ہوچکا ہے، ان کو علاماتِ بعیدہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اور قیامت کے درمیان زمانی فاصلہ نسبتاً بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے چند علامات درج ذیل ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت۔ (۱)

۲- شق القمر کا واقعہ۔ (۲)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال۔ (۳)

۴- فتح بیت المقدس۔ (۴)

۵- جنگِ صفین۔

۶- فتنۂ تاتار۔

۷- نار الحجاز، وغیرہ۔ (۵)

علاماتِ متوسطہ

قیامت کی علاماتِ متوسطہ وہ ہیں جن میں سے کچھ کا آغاز صدیوں سے ہوچکا ہے اور اب ان میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، اور ہوتا جائے گا یہاں تک کہ تیسری قسم کی علامات ظاہر ہونے لگیں گی، ان کی فہرست بہت طویل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الرقاق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت انا والساعۃ کھاتین، رقم الحدیث: ۶۰۴۴۔ (۲) سورۃ القمر، آیت: ۱،۲۔

(۳،۴) سنن ابن ماجۃ، ابواب الفتن، باب اشراط الساعۃ رقم الحدیث: ۴۰۳۲۔

(۵) صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب لا تقوم الساعۃ حتی تخرج نار من أرض الحجاز۔

۱- دین پر جمنا اس طرح مشکل ہو جائے گا جس طرح ہاتھ میں انگارہ رکھنا۔
۲- لیڈر، منافق، رذیل اور فاسق لوگ ہوں گے۔ (۱)
۳- پولیس کی کثرت ہوگی۔ (۲)
۴- لڑکے حکومت کرنے لگیں گے۔
۵- تجارت بہت پھیل جائے گی۔ (۳)
۶- ناپ تول میں کمی ہوگی۔
۷- قتل کی کثرت ہوگی۔ (۴)
۸- بیوی کی اطاعت اور والدین کی نافرمانی ہوگی۔ (۵)
۹- سود، جوا، گانے کے آلات اور زنا کی کثرت ہوگی۔ (۶)
۱۰- ناگہانی اور اچانک اموات کی کثرت ہوگی، وغیرہ وغیرہ۔

علاماتِ قریبہ

علاماتِ قریبہ کا آغاز حضرت مہدی علیہ الرضوان کے ظہور سے ہوگا، اور انہی کے زمانے میں خروجِ دجال ہوگا، فتنۂ دجال انسانی تاریخ کا سخت ترین فتنہ ہوگا۔ پھر ایک صبح کے وقت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا، اس وقت امام مہدی نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھ چکے ہوں گے، نماز کی اقامت ہو چکی ہوگی، امام مہدی، عیسیٰ علیہ السلام کو نماز پڑھانے کے لئے دعوت دیں گے مگر وہ انکار کردیں گے، لہٰذا اس وقت فجر کی نماز امام مہدی پڑھائیں گے۔

نماز کے بعد عیسیٰ علیہ السلام لشکرِ اسلام کی قیادت فرمائیں گے، اور بعد کی نمازوں میں بھی امامت فرمائیں گے، دجال عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھتے ہی گھلنے لگے گا جس طرح پانی میں نمک گھلتا ہے، جنگ ہوگی، دجال بھاگے گا، عیسیٰ علیہ السلام بابِ "لُدّ" پر اُسے قتل کردیں گے، (واضح رہے کہ "لُدّ" فلسطین کا ایک شہر ہے، اور وہاں اب بھی اسرائیل کا ایئرپورٹ ہے)، دجال کے یہودی ساتھیوں کو مسلمان چن چن کر قتل کریں گے، باقی تمام اہلِ کتاب ایمان لے آئیں گے، پھر لوگ امن وسکون کی زندگی گزار رہے ہوں گے کہ یأجوج مأجوج نکل پڑیں گے،

(۱) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء في النهي عن سب الرياح، رقم الحديث: ۲۱۸۶۔
(۲) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء في في علامة حلول المسخ والخسف۔
(۳) سنن النسائي، كتاب البيوع، باب التجارة، رقم الحديث: ۴۳۸۰۔
(۴) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن، رقم الحديث: ۶۵۳۷۔
(۵ و ۶) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء في في علامة حلول المسخ والخسف۔

عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں کو کوہِ طور پر لے جائیں گے، یاجوج ماجوج شہروں کو روند ڈالیں گے اور زمین میں تباہی مچائیں گے۔

عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی محصور ہوجائیں گے اور غذا کی قلت سے سخت پریشان ہوں گے، عیسیٰ علیہ السلام یاجوج ماجوج کے لئے بددُعا کریں گے تو ان کی گردنوں میں ایک پھوڑا نکل آئے گا جس سے وہ سب کے سب ہلاک ہوجائیں گے۔

پھر زمین ثمرات و برکات سے بھر جائے گی، عیسیٰ علیہ السلام اُمت کے امام ہوں گے، شریعتِ محمدی پر خود بھی عمل کریں گے اور لوگوں کو بھی اس پر چلائیں گے، اُس وقت پوری دُنیا میں دین صرف اسلام ہوگا۔

بالآخر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وصال ہوجائے گا، پھر ان کے خلیفہ حکومت کریں گے۔

پھر آہستہ آہستہ فسق و فجور پھیلنا شروع ہوگا۔ پھر قیامت کی ایک علامت یہ ظاہر ہوگی کہ ایک روز آفتاب مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اُس وقت توبہ کا دروازہ بند ہوجائے گا، جو لوگ اُس وقت یا اس کے بعد ایمان لائیں گے ان کا ایمان معتبر نہ ہوگا، اور جو پہلے سے مؤمن تھے، مگر گناہوں سے توبہ نہ کی تھی اب ان کی توبہ قبول نہ ہوگی، اس واقعہ کے ایک روز پہلے یا ایک روز بعد ایک جانور (دابۃ الأرض) زمین سے نکلے گا۔

اور آخری علامتِ قیامت یہ ہوگی کہ ایک لطیف ہوا یمن سے آئے گی جو تمام مؤمنین کی رُوح قبض کرلے گی، پھر دنیا میں کوئی ''اللہ، اللہ'' کہنے والا باقی نہ رہے گا (کما عُرِّفَ فی صحیح مسلم فی کتاب الإیمان)، اور بالآخر انہی بدترین لوگوں پر قیامت قائم ہوگی جو ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔

۳۹۳- ''حَدَّثَنَا الْوَلِيْدُ بْنُ شُجَاعٍ ... (الیٰ قوله)... جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِيْ يُقَاتِلُوْنَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِيْنَ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ: فَيَنْزِلُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُوْلُ أَمِيْرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لَنَا. فَيَقُوْلُ: لَا. إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ أُمَرَاءُ. تَكْرِمَةَ اللّٰهِ هٰذِهِ الْأُمَّةَ.'' (ص: ۸۷ سطر: ۱۱ تا ۱۳)

قوله: ''لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِيْ'' (ص: ۸۷ سطر: ۱۲)

طائفۂ مذکورہ سے کون سی جماعت مراد ہے؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، راجح قول وہ

ہے جس کو علامہ نوویؒ نے بیان فرمایا ہے[۱] کہ اس سے ایسا کوئی خاص طبقہ یا ایسی کوئی جماعت مراد نہیں جو ایک تنظیم کے طور پر کام کرتی ہو جیسی آج کل کی جماعتیں اور تنظیمیں ہوتی ہیں، بلکہ دین پر عمل کرنے والے لوگ مراد ہیں خواہ وہ متفرق و منتشر ہوں یا مجتمع۔ یہ دین کے مختلف شعبوں میں کام کرنے والے لوگ ہوسکتے ہیں، مثلاً کچھ علماء، کچھ مبلغین، کچھ مجاہدین، کچھ مصلحین، وغیرہ وغیرہ کہ ان سب کا مجموعہ ایک جماعت ہے، اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی تعداد اتنی ہوگی کہ دشمنانِ اسلام ان کو اور دینِ حق کو مٹانے میں ناکام رہیں گے۔

قوله: "يُقَاتِلُوْنَ عَلَى الْحَقِّ" (ص:۸۷ سطر:۱۲)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قتال علی الحق تو ہر زمانہ میں نہیں رہتا کبھی کبھی کچھ عرصہ کے لئے وقفہ بھی آجاتا ہے۔ تو اس کا جواب ناچیز کی نظر میں یہ ہے کہ یہ درمیان میں احیاناً آنے والا معمولی وقفہ کالمعدوم ہے، جیسے کوئی بڑی جنگ مثلاً ایک ماہ تک جاری رہے، لیکن درمیان میں ایک یا دو دن کا وقفہ ہو تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ جنگ ایک ماہ تک جاری رہی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ قتال سے مراد معنیٰ اعم ہیں، یعنی وہ قتال حسی بھی ہوسکتا ہے جو جنگ کی صورت میں ہوتا ہے، معنوی بھی ہوسکتا ہے جو جنگ کے علاوہ دوسری جدوجہد کی صورت میں ہوتا ہے، اس میں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے، مثلاً تصنیف و تألیف، وعظ و تقریر، اور موجودہ زمانے میں اس مقصد کے لئے سیاسی جدوجہد بھی شامل ہے (من فتح الملہم ج:۲ ص:۲۹۴، بزیادۃ)۔

قوله: "ظَاهِرِيْنَ" (ص:۸۷ سطر:۱۳)

ای غالبین، یعنی غیر مغلوبین، واللّٰہ أعلم.

قوله: "إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (ص:۸۷ سطر:۱۳)

ای الٰی قرب یوم القیمۃ کما لا یخفی۔ ہوسکتا ہے کہ یہاں "یوم القیامۃ" سے مراد وہ لطیف ہوا ہو جو تمام مؤمنین کی روح قبض کرے گی، جس کا ذکر پیچھے مستقل باب میں آیا ہے (فتح الملہم)۔

باب بیان الزمن الّذی لا یقبل فیه الإیمان

۳۹۶- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ...عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۸۷۔

قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلاَثٌ إِذَا خَرَجْنَ، لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيْ إِيْمَانِهَا خَيْرًا: طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَالدَّجَّالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ." (ص:۸۸ سطر:۲۵)

قوله: "ثَلاَثٌ" (ص:۸۸ سطر:۱)

أي امارات ثلث. مراد یہ ہے کہ تینوں علامات (یعنی طلوع الشمس من المغرب وخروج الدجال وخروج دابة الأرض) کے مجموعہ کے ظہور کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہوگا۔

آفتاب کا سجدہ اور طلوع الشمس مِن مَغْرِبِهَا

۳۹۷- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوْبَ ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمًا: أَتَدْرُوْنَ أَيْنَ تَذْهَبُ هٰذِهِ الشَّمْسُ؟ قَالُوْا: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: إِنَّ هٰذِهِ تَجْرِيْ حَتّٰى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلاَ تَزَالُ كَذٰلِكَ حَتّٰى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِيْ، ارْجِعِيْ مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَرْجِعُ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا، ثُمَّ تَجْرِيْ حَتّٰى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلاَ تَزَالُ كَذٰلِكَ حَتّٰى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِيْ، ارْجِعِيْ مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَرْجِعُ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا. ثُمَّ تَجْرِيْ لاَ يَسْتَنْكِرُ النَّاسُ مِنْهَا شَيْئًا حَتّٰى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا ذَاكَ، تَحْتَ الْعَرْشِ. فَيُقَالُ لَهَا: ارْتَفِعِيْ، أَصْبِحِيْ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِكِ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِهَا، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَدْرُوْنَ مَتٰى ذَاكُمْ؟ ذَاكَ حِيْنَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيْ إِيْمَانِهَا خَيْرًا." (ص:۸۸ سطر:۱۴)

قوله: "قَالَ يَوْمًا: أَتَدْرُوْنَ أَيْنَ تَذْهَبُ هٰذِهِ الشَّمْسُ؟" (ص:۸۸ سطر:۸)

جدید وقدیم علمِ فلکیات کے نظریات اس حدیث کے ظاہری اور متبادر مفہوم کے خلاف تھے، جس کی وجہ سے یہاں متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ مگر[1] ان سے پہلے چند الفاظ کی

---

(۱) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رسالہ "سجود الشمس" انہی اعتراضات کے جوابات پر مشتمل ہے، اور چھپ چکا ہے، مگر اس میں قدیم فلکیات کی رُو سے پڑنے والے اعتراضات کا تو کافی شافی جواب ہے جدید علم فلکیات کی رُو سے پڑنے والے اس اعتراض کا جواب نہیں ہے جو ناچیز اس بحث کے آخر میں ذکر کرے گا۔ رفیع

طرف توجہ دلانا ضروری ہے:-

۱- حدیث شریف میں "أين تذهب هذه الشمس" کے الفاظ ہیں نہ کہ "أين تغرب"۔ البتہ اسی باب کی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ گفتگو مغرب کے بعد ہوئی تھی جس کے باعث عام طور سے قاری کا ذہن اس طرف چلا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بتانا تھا کہ یہ آفتاب روزانہ غروب ہوکر کہاں جاتا ہے حالانکہ حدیث میں "أين تذهبُ" ہے نہ کہ "أين تغرب" اس لئے بندۂ ناچیز کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ بتانا تھا کہ سورج کہا جارہا ہے، نہ کہ یہ بتانا کہ روزانہ غروب ہونے کے بعد کہاں جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم شریف کے تمام طُرُق میں "تَذْهَبُ" کا لفظ ہے، "تَغرُبُ" کا نہیں، اور بخاری شریف کے صرف ایک طریق میں "تَغرُب" کا لفظ ہے[1] اس کے علاوہ بخاری کے بھی کسی طریق میں "تَغْرُب" کا لفظ نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

صحیح بخاری میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کل پانچ طُرُق سے آئی ہے، ان میں سے دو طریق تو بہت مختصر ہیں، ایک کتاب التفسیر[2] میں اور دوسرا کتاب التوحید[3] میں، اِن میں صرف اتنا مضمون ہے کہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (سورۂ یٰسین کی آیت) "وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا" کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: "مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ" یعنی آفتاب کا مستقرّ (ٹھکانا) عرش کے نیچے ہے۔ اِن دونوں طُرُق میں نہ آفتاب کے جانے یا غروب ہونے کا ذکر ہے نہ سجدے کا، نہ اُس کے مغرب سے طلوع ہونے کا۔

باقی تین طُرُق میں سے دو میں سورج کے سجدے اور مغرب سے طلوع ہونے کا بھی ذکر ہے، ان میں سے ایک حدیث "کتاب بَدْءِ الخلق"[4] میں، اور دوسری حدیث کتاب التوحید[5] میں آئی ہے، اِن دونوں حدیثوں میں بھی "تَذْهَبُ" کا لفظ ہے، "تَغْرُبُ" کا نہیں۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله "وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ" رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

(۲) باب وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ... الخ (سورة يٰسين)

(۳) باب قول الله تعالیٰ: "تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ إِلَيْهِ"۔

(۴) باب صفة الشمس والقمر (بِحُسْبَانٍ)۔

(۵) باب قوله: "وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَآءِ" وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ۔

البتہ تیسرا طریق جو "کتاب التفسیر" میں آیا ہے، اُس کے الفاظ یہ ہیں[1]:

عن ابی ذرّ قال کنتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد عند غروب الشمس فقال: یا ابا ذرّ أتدری این تَغرُبُ الشمس؟ قلت: اللہ ورسولُهٗ اعلم، قال: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حتی تَسْجُدَ تَحْتَ الْعَرْشِ فذٰلک قولُهٗ تعالٰی: "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ"

خلاصہ یہ کہ بخاری کے بھی صرف اس ایک طریق میں لفظ "تَغرُبُ" ہے، لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام مسلمؒ نے ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ۳ طُرُق سے ذکر کی ہے اُن سب میں "تَذهَبُ" کا لفظ ہے، اور بخاری کے بھی تین طُرُق میں سے دو میں "تَذْهَبُ" ہے، صرف ایک طریق میں "تَغرُب" آیا ہے۔ یعنی صحیحین کے کل چھ طُرُق میں سے پانچ میں "تَذْهَبُ" ہے، اور صرف ایک میں "تَغرُبُ"۔

لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ محفوظ لفظ "تَذْهَبُ" ہے اور "تَغرُبُ" کا لفظ راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنٰی کے طور پر ذکر کیا ہے، بندے کو اس تحقیق کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قدیم وجدید علمِ فلکیات کی رُو سے اس حدیث پر بادی النظر میں کئی اِشکال ہوتے ہیں، ان میں سے کئی اِشکالات کا جواب اسی تحقیق پر موقوف ہے، جیسا کہ آگے عرض کروں گا۔

۲- قولہ: "تجری" (ص:۸۸ سطر:۸)

۱- بہنا، ۲- دوڑنا، ۳- تیرنا۔ یہاں آخری دونوں معنٰی مراد ہو سکتے ہیں۔

علمِ فلکیات کے اعتراضات اور ان کے جوابات

سوال نمبر ۱:- اگر یہ مان لیا جائے کہ غروب کے بعد سورج اپنے مدار سے ہٹ کر تحت العرش جاتا ہے اور وہاں سجدہ کرتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ۲۴ گھنٹے بعد ایک طویل مدت تک پوری دنیا میں اندھیرا رہے، اور اس کے بعد پھر سورج طلوع ہو، اس لئے کہ عرشِ الٰہی ساتویں آسمان سے بھی اُوپر ہے، تو سورج اِن تمام آسمانوں کو عبور کرتا ہوا عرش کے نیچے پہنچے گا، وہاں سجدے میں پڑا رہے گا، اجازت ملنے پر پھر انہی آسمانوں کو عبور کرتا ہوا واپس آئے گا،

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قولہ "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ" رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

حالانکہ ان آسمانوں کے درمیان بہت ہی طویل مسافت ہے، تو ساتوں آسمانوں کے آر پار سفر کرنے اور سجدہ میں تا اجازت پڑے رہنے میں نہ جانے کتنے سال کا بہت ہی طویل عرصہ لگے گا، لہٰذا سورج کو اس طویل عرصہ تک غائب رہنا چاہئے، حالانکہ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ سورج کا مستقر بھی تحت العرش ہے جس طرح کہ خود سورج اور دیگر اجرامِ فلکیہ تحت العرش ہیں، اور ان سب کا مدار بھی جس پر یہ گردش کرتے ہیں تحت العرش ہے، لہٰذا سورج کو سجدہ کرنے کے لئے کہیں دُور جانے کی ضرورت نہیں، اپنے مدار پر رہتے ہوئے ہی وہ سجدہ کرسکتا ہے۔

سوال نمبر۲:- سورج ہر وقت دُنیا کے کسی نہ کسی حصہ میں غروب ہوتا رہتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورج ہر وقت سجدہ میں رہے؟

جواب:- اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر غروب سے خاص غروب یعنی مدینہ طیبہ کا غروب مراد ہو۔ لیکن بندۂ ناچیز کے نزدیک اس کا تحقیقی جواب وہ ہے جو آگے سوال نمبر۵ کے تحت آئے گا۔

سوال نمبر۳:- سجدہ کرنا تو ذوی العقول کی صفت ہے، جبکہ سورج عقل نہیں رکھتا؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ ہر مخلوق کا سجدہ اور عبادت اس کی شان اور ہیئت کے مطابق ہوتی ہے، لقولہٖ تعالیٰ: "وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ"[1] البتہ ان کا طریقہ ہمیں یقینی طور پر معلوم نہیں۔ اور یہ طریقہ معلوم ہونے پر ہمارا کوئی عقیدہ یا عمل موقوف بھی نہیں۔

سوال نمبر۴:- سجدہ کرنے کے لئے سورج کو کچھ دیر تک رُکنا پڑے گا اسی طرح اجازت طلب کرنے اور ملنے میں بھی کچھ وقت لگے گا، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سورج کی حرکت ایک سیکنڈ کے لئے بھی بند نہیں ہوتی؟

جواب:- سجدہ کرنے کے لئے رُکنا کوئی ضروری نہیں، ہم دُنیا کے اندر دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال چلنے کے ساتھ ساتھ وجود میں آتے رہتے ہیں، مثلاً فوج اپنی پریڈ کے ساتھ ساتھ سربراہِ مملکت کو سلامی پیش کرتی ہے۔ اور اجازت طلب کرنے کے لئے بھی کسی مستقل

(۱) بنی اسرائیل آیت:۴۴۔

وقت کی ضرورت نہیں اس کا مشاہدہ بھی ہم روزمرہ کرتے ہیں، مثلاً ہوائی جہاز چلتے چلتے ایئرپورٹ پر اترنے یا آگے جانے کی اجازت کنٹرول ٹاور سے طلب کرتا ہے۔

سوال نمبر۵:- مذکورہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کی یومیہ حرکت سے لیل ونہار وجود میں آتے ہیں، جیسا کہ قدیم علم ہیئت (علمِ فلکیات) میں بطلیموس کا نظریہ بھی یہی تھا، حالانکہ جدید علمِ ہیئت (علمِ فلکیات) کی تحقیق کے مطابق یہ لیل ونہار کا وجود زمین کی محوری گردش کا نتیجہ ہے جو مشرق کی طرف گھومنے سے ہر ۲۴ گھنٹے میں پوری ہوتی ہے۔ نہ کہ آفتاب کی یومیہ گردش کا۔

جواب:- بندے کو اس سوال کا جواب تلاشِ بسیار کے باوجود کہیں منقول نہیں ملا، تاہم بندے کے نزدیک اس کا جواب جدید علمِ فلکیات کی رُو سے یہ ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورج کی یومیہ حرکت کو یعنی غروب کے بعد کی حرکت کو بیان نہیں فرمارہے، کیونکہ اس حدیث میں محفوظ لفظ "اَیْنَ تَغْرُبُ" نہیں بلکہ "اَیْنَ تَذْهَبُ" ہے۔ جیسا کہ اس بحث کے بالکل شروع میں تفصیل سے عرض کیا گیا۔ بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ آفتاب اپنے مستقر کی طرف چلا جارہا ہے، اور وہاں پہنچ کر سجدہ کرتا ہے، اور آفتاب کا گردش میں ہونا جدید علمِ فلکیات کی رُو سے بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ عنقریب عرض کروں گا۔ باقی یہ بات کہ اس کا اپنے مستقر تک پہنچنے اور وہاں سے دوبارہ چل کر اپنے اُسی مستقر تک واپس آنے میں کتنا عرصہ لگتا ہے؟ تو اس کا بیان حدیثِ مذکور میں نہیں، یعنی اس حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آفتاب روزانہ زمین کے گرد اپنا ایک چکر پورا کرتا ہے، اور اسی چکر کے دوران وہ سجدہ کرتا ہے، بلکہ حدیث میں بندے کے نزدیک آفتاب کی ایک اور گردش کا ذکر ہے جس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور ہوسکتا ہے کہ مستقر سے وہ جگہ مراد ہو جہاں سے سورج نے کبھی حرکت کا آغاز کیا تھا، اس بات کی تائید جدید علمِ ہیئت کی اس تحقیق سے بھی ہوتی ہے کہ سورج اپنے محور پر حرکت کرتے ہوئے اپنے پورے نظامِ شمسی کے ساتھ۔ جس میں زمین بھی داخل ہے۔ "نسرِ واقع" ستارہ (جو سورج سے کئی ہزار سال کے فاصلہ پر واقع ہے) کی طرف گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے (اور بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ ساڑھے گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے) دوڑا جارہا ہے۔[1]

---

(۱) الھیئۃ الوسطیٰ ص:۳۰۷ (رفیع)۔

تو ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں "تـذهـب" کے لفظ سے سورج کی یہی گردش مراد ہو جس کے نتیجہ میں سورج بار بار اپنے مستقر پر (جس کا سورج سے موجود فاصلہ ہمیں معلوم نہیں) ہزاروں برس کے بعد پہنچتا ہو اور وہاں پہنچ کر وہاں رُکے بغیر ہر مرتبہ سجدہ کر کے اجازت طلب کرتا ہو، اور اسی طرح اس کی یہ گردش اپنے نظامِ شمسی کے ساتھ جس میں زمین بھی داخل ہے جاری رہتی ہو، اور قربِ قیامت میں جب اُسے اپنے مستقر پر پہنچ کر رجعتِ قہقری کا یعنی پیچھے لوٹنے کا حکم ہوگا اور وہ پیچھے لوٹے گا تو اُس کی اس انتہائی درجے کی انقلابی حرکت کی وجہ سے زمین جو اس کے ساتھ ساتھ کشش کی وجہ سے چلی آرہی تھی، ممکن ہے اُس کی محوری حرکت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ حرکت مشرق کے بجائے مغرب کی طرف پلٹ جائے، جس کے نتیجہ میں لامحالہ زمین میں طلوع الشمس من مغربها کا عجیب واقعہ رُونما ہو جائے گا۔ مذکورہ جواب کے خلاف حدیثِ باب میں کوئی لفظ نہیں ہے، سوائے لفظ "تغرب" کے، مگر اُس کا حال آپ پیچھے جان چکے ہیں کہ صرف ایک طریق کے علاوہ باقی سب طرق میں لفظ "تذهب" آیا ہے نہ کہ "تغرب"۔ واللہ أعلم۔

سوال:- قرآنِ حکیم میں اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا ہے: "وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ"[1] یعنی اللہ رب العزت نے پہاڑوں کو اس لئے پیدا فرمایا تاکہ زمین حرکت نہ کرے جب کہ جدید تحقیق یہ ہے کہ زمین مسلسل حرکت میں ہے۔

جواب:- اس آیت میں جس حرکت کی نفی کی جارہی ہے اس سے مراد ڈولنے اور ہچکولے دینے والی حرکت ہے، اس آیت کا محوری حرکت کے انکار سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ زمین ایسی محوری حرکت کر رہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہچکولے نہیں آتے جیسے جیٹ طیارہ جب ایسی فضاء میں جہاں بادل نہ ہوں، جب ایک ہی رفتار سے ایک ہی زاویہ پر چلتا ہے، تو اس کے اندر اس قدر سکون کی کیفیت ہوتی ہے کہ بسا اوقات اندر بیٹھنے والے کو بھی یہ احساس نہیں ہوتا کہ طیارہ حرکت کر رہا ہے۔[2]

---

(۱) النحل آیت:۱۵۔

(۲) ان اشکالات و جوابات سے متعلق مزید تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمایئے علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کی تالیفاتِ عثمانی ص:۳۴۱ - ۳۵۷ میں رسالہ: سجود الشمس۔ مگر ان میں صرف قدیم علم ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا جواب ہے، جدید علم ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا کوئی جواب نہیں ہے۔ رفیع

باب بدء الوحی الٰی رسول صلی اللہ علیہ وسلم

۴۰۱ – " حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الیٰ قولہ)... عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، أَنَّ عَائِشَةَ زَوجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ ... (الیٰ قولہ).. قَالَ وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ: يَا ابْنَ أَخِي! مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَآهُ. فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هٰذَا النَّامُوْسُ الَّذِيْ أُنْزِلَ عَلٰى مُوْسٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، يَا لَيْتَنِيْ فِيْهَا جَذَعًا، يَا لَيْتَنِيْ أَكُوْنُ حَيًّا حِيْنَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ. قَالَ وَرَقَةُ: نَعَمْ. لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جِئْتَ بِهٖ إِلَّا عُوْدِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِيْ يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا." (ص:۸۸ سطر:۱۶ تا ۲۵)

قولہ: "يَا لَيْتَنِيْ فِيْهَا" (ص:۸۸ سطر:۲۳)

أي في أيام نبوّتک، قاله القاضي عياض في شرحه لصحيح مسلم المسمّٰى بـ"اكمال المعلم بفوائد مسلم".(۱)

وقولہ: "جَذَعًا" (ص:۸۸ سطر:۲۳)

بفتح الجيم والذال المعجمة، (فتح الملهم) أي شابًا.(۲)

۴۰۴ – "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ... (الیٰ قولہ) ... أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ الْأَنْصَارِيَّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ كَانَ يُحَدِّثُ. قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ، قَالَ فِي حَدِيْثِهٖ، فَبَيْنَا أَنَا أَمْشِيْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ رَأْسِيْ، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِيْ جَاءَنِيْ بِحِرَاءٍ جَالِسًا عَلٰى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: فَجُئِثْتُ مِنْهُ فَرَقًا، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمِّلُوْنِيْ زَمِّلُوْنِيْ. فَدَثَّرُوْنِيْ. فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى: يٰأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ

---

(۱) ج:۱ ص:۴۸۹۔

(۲) اکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۴۸۸۔

فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ، وَهِيَ الأَوْثَانُ قَالَ: ثُمَّ تَتَابَعَ الْوَحْيُ."

(ص:۹۰ سطر:۴ تا ۷)

قولہ: "فَجُئِثْتُ" (ص:۹۰ سطر:۲)

اس روایت میں جیم کے بعد ہمزہ مکسورہ اور اس کے بعد ثائے مثلثہ ہے، مگر اگلی سے اگلی روایت میں جیم کے بعد ہمزہ کے بجائے بھی ثاء ہے، اور اس کے بعد بھی ثاء ہے، یعنی جیم کے بعد دو ثاء ہیں، لیکن یہ لفظ خواہ ہمزہ اور ثاء کے ساتھ ہو یا ہمزہ کے بجائے دو ثاء کے ساتھ دونوں صورتوں میں اس کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی "فزعت و رُعِبْتُ" (میں گھبرا گیا، مرعوب ہوگیا) (نووی)۔[1]

قولہ: "يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ" (ص:۹۰ سطر:۷)

غارِ حرا میں نازل ہونے والی سب سے پہلی وحی (اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الخ) میں ابلاغ کا حکم نہیں تھا، سورۂ مدثر کی ان آیات میں تبلیغ کا حکم بھی آگیا۔ وحی کا آغاز قراءت کے حکم اور علم و تعلیم کے بیان سے ہوا، پھر تقریباً تین سال بعد دعوت کے کام کا آغاز ہوا۔

۴۰۷- "وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الىٰ قوله)... يَحْيَى يَقُولُ: سَأَلْتُ أَبَا سَلَمَةَ: أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوِ اقْرَأْ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ: أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوِ اقْرَأْ؟ قَالَ جَابِرٌ: أُحَدِّثُكُمْ مَا حَدَّثَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...... الحديث."

(ص:۹۰ سطر:۱۱ تا ۱۵)

قولہ: "أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" (ص:۹۰ سطر:۱۲)

یہ کسی راوی کا وہم ہے، اور باطل ہے، اس باب کی پچھلی روایات سے ثابت ہے کہ سب سے پہلے اقرأ کا نزول ہوا، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ہی پچھلی روایات میں صراحت ہے کہ سورۃ المدثر کا نزول فترۃ الوحی کے بعد ہوا ہے اور اُن میں یہ الفاظ بھی اس معنی میں صریح ہیں: فاذا الملک الذی جاءنی بحراء۔[2]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۹۰۔

(۲) شرح نوویؒ ج:۱ ص:۹۰ وفتح الملہم ج:۲ ص:۳۳۸۔

باب الإسراء برسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ (ص:۹۱)

۴۰۹ - "حدثنا شيبان بن فروخ ... (الى قوله) ...عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أتيت بالبراق، (وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه) قال: فركبته حتى أتيت بيت المقدس. قال: فربطته بالحلقة التي يربط به الأنبياء... (الى قوله) ...ثم عرج بي إلى السماء الثالثة فاستفتح جبريل. فقيل من أنت؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد صلى الله عليه وسلم. قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه. ففتح لنا، فإذا أنا بآدم صلى الله عليه وسلم (الى قوله) ففتح لنا، فإذا أنا بيوسف صلى الله عليه وسلم، وإذا هو قد أعطي شطر الحسن، ... (الى قوله)...ثم ذهب بي إلى السدرة المنتهى، وإذا ورقها كآذان الفيلة، وإذا ثمرها كالقلال. قال: فلما غشيها من أمر الله ما غشي ... الحديث." (ص:۹۱ سطر:۱ تا ۱۱)

قوله: "يضع حافره عند منتهى طرفه" (ص:۹۱ سطر:۱)

یعنی براق اپنی نظر کی رفتار سے اُڑ رہا تھا، سائنسی تحقیقات سے تیز رفتاری کی ابھی تک کوئی حد مقرر نہیں ہو سکی، لیکن اتنی بات ثابت ہو سکی ہے کہ روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ ہے، اور یہ بات قطعی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ براق کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی، اس لئے کہ اگر روشنی کی رفتار سے سفر کیا جائے تو صرف آسمانِ دنیا تک پہنچنے میں ہزاروں نوری سال درکار ہوتے، کیونکہ اس آسمان کے نیچے لاتعداد کہکشائیں ہیں، اور ہر کہکشاں کے اندر لاتعداد نظامِ شمسی ہیں، اور ہر نظامِ شمسی دوسرے سے ہزاروں نوری سال کے فاصلہ پر واقع ہے، تو آسمان تک پہنچنے میں ان سب کو عبور کرنے کے لئے بہت ہی طویل عرصہ درکار ہے، اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رات میں آنے جانے کا سارا سفر مکمل کر کے واپس تشریف لائے، تو معلوم ہوا کہ آپ کی رفتار روشنی کی رفتار سے اتنی زیادہ تھی کہ اس کا حساب کرنا اب تک سائنس کے لئے ممکن نہیں ہوا۔ حدیثِ باب میں براق کی رفتار اُس کی نظر کی رفتار کے برابر بتائی گئی ہے، مگر اُس کی نظر کی رفتار کیا تھی؟ وہ اس حدیث میں بیان نہیں کی گئی، لیکن ماننا پڑے گا کہ اُس کی نظر کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی جس کا

حساب لگانا بھی ہمارے لئے اب تک ممکن نہیں۔

قولہ: "فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ" (ص:۹۱ سطر:۲)

سوال ہوتا ہے کہ بُراق تو آیا ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری کے لئے تھا اور اُسے آپ کے لئے مسخر کردیا گیا تھا، پھر اسے باندھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل اُمت کو اسباب اختیار کرنے کی تعلیم دینے کے لئے کیا۔

قولہ: " وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ " (ص:۹۱ سطر:۳) واو عطف کا ہے اور حرفِ اِستفہام مقدر ہے، یعنی کیا اُن (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف پیغام (یہاں آنے کا) بھیجا گیا ہے؟ (فتح الملہم)۔

قولہ: "فَإِذَا أَنَا بِآدَمَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۹۱ سطر:۳)

اِشکال ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجسادِ مبارکہ تو زمین میں ہیں، پھر یہ آسمانوں میں کیسے چلے گئے؟ جواب یہ دیا گیا ہے کہ یا تو ان کی اَرواح ہی کو وہاں اجساد کی شکل دے دی گئی تھی، یا ان کے اجساد کو بھی زمین سے وہاں پہنچا دیا گیا تھا، تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کرسکیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مزید اِعزاز واِکرام ہو۔ اس دُوسرے اِحتمال کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے فتح الباری میں نقل کی ہے کہ: "وَبُعِثَ لَهُ آدَمُ فَمَنْ دُونَهُ من الأنبياء" فافهم، كذا في الفتح (فتح الملہم ج:۲ ص:۳۲۹ وص:۳۲۳)۔

قولہ: "وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسْنِ" (ص:۹۱ سطر:۷)

شطر کے متعدد معانی ہیں، یہاں "نصف" کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

بیہقی کی روایت میں حضرت ابوسعیدؓ سے اور طبرانی کی روایت میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً یہ منقول ہے کہ: "فاذا أنا برجل أحسن ما خلق الله، قد فُضِّلَ الناس بالحسن كالقمر ليلة البدر على سائر الكواكب" اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یوسف علیہ السلام سب انسانوں سے زیادہ حسین تھے، لیکن ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ: "ما بعث الله نبيًّا إلّا حسن الوجه حسن الصوت، وكان نبيكم أحسنهم وجهًا وأحسنهم صوتًا" لہٰذا ترمذی کی اس روایت کی بناء پر بیہقی اور طبرانی کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اُس میں "الناس" سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی انسان ہیں، ويؤيّده قول من قال: "إنّ المتكلم لا يدخل في عموم خطابه"۔

اور حدیثِ باب کا جواب علامہ ابن المنیر نے یہ دیا ہے کہ "شطر الحسن" سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حسن دیا گیا تھا حضرت یوسف علیہ السلام کو اُس کا نصف دیا گیا (کذا فی فتح الملھم ج:۲ ص:۳۵۰) فتح الملھم میں اس مقام پر کچھ مزید اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔

ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہٗ نے شمائل ترمذی کے درس میں ایک قول یہ بیان فرمایا تھا کہ "حسن" تو یوسف علیہ السلام کا زیادہ تھا اور "جمال" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تھا۔[1]

"حسن" اور "جمال" میں فرق یہ ہے کہ اگر حسن باکمال ہو تو نظر پڑتے ہی آدمی فریفتہ اور مبہوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں عورتوں پر یہ کیفیت طاری ہوئی، اور جمال سے ابتداءً آدمی مرعوب ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ جب صاحبِ جمال سے قُرب اور ربط وضبط بڑھتا ہے تو رُعب کی جگہ محبت لے لیتی ہے۔[2] جیسا کہ شمائلِ نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی صفت بیان کی گئی ہے کہ: "من راٰہُ بدیھۃً ھابَہٗ واذا خالطہ معرفۃً أحبَّہٗ"۔[3]

قولہ: "ثُمَّ ذَهَبَ بِيْ إِلَى السِّدْرَةِ الْمُنْتَهٰى" (ص:۹۱ سطر:۱۰)

سدرۃ المنتہیٰ ایک بیری کا درخت ہے، اس کی حیثیت ایک درمیانی چوکی کی سی ہے کہ اس سے نیچے والے فرشتے زمین کے اَحوال و واقعات وہاں تک پہنچاتے ہیں، وہاں سے دوسرے فرشتے اُوپر لے جاتے ہیں، اسی طرح اُوپر کے فرشتے اس مقام پر اَحکام لاکر پہنچا دیتے ہیں، نیچے کے فرشتے اِن اَحکامات کو یہاں سے وصول کر کے زمین پر نافذ کرتے ہیں، تو یہ دونوں طرح کے فرشتوں کا منتہیٰ ہے، اسی لئے اس کو "سدرۃ المنتہیٰ" کہتے ہیں، روایات کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑ چھٹے آسمان پر اور شاخیں ساتویں آسمان میں ہیں۔[4]

قولہ: "فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ مَا غَشِيَ" (ص:۹۱ سطر:۱۱)

سدرۃ المنتہیٰ کو ڈھانپنے والی کیا چیز تھی؟ دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے تھے جو چھوٹے چھوٹے پتنگوں (پروانوں) کی شکل میں اس کے اُوپر جمع ہو گئے تھے، اور اِن

---

(۱) فیض القدیر ج:۵ ص:۷۰۔
(۲) فتح الملھم ج:۲ ص:۳۵۱۔
(۳) شمائل ترمذی مع اُردو شرح خصائلِ نبوی ص:۱۳، باب ما جاء فی خلقِ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
(۴) مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۵۵ واکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۰۹۔

سب کا آنا اس لئے تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرسکیں اور ان کو چھوٹے چھوٹے پتنگوں کی شکل میں اس لئے تبدیل کردیا گیا کہ وہ سب اس جگہ پر سما سکیں۔[1] کیونکہ ان کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اپنی اصل شکل میں آتے تو اس پر سما نہیں سکتے تھے۔

۴۱۰- "حَدَّثَنِي عَبْدُ اللّٰهِ بنُ هَاشِمِ العَبدِيُّ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أُتِيتُ فَانْطَلَقُوْا بِيْ إِلٰى زَمْزَمَ، فَشُرِحَ عَنْ صَدْرِيْ، ثُمَّ غُسِلَ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ أُنْزِلْتُ." (ص:۹۲ سطر:۱)

قوله: "ثُمَّ أُنْزِلْتُ" (ص:۹۲ سطر:۱) یہاں "اُنزِلتُ" سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف احتمالات ہیں۔

۱- اُنزِلتُ بمعنیٰ تُرِکتُ ہے۔ یعنی غسلِ قلب کے بعد مجھ کو چھوڑ دیا گیا، کیونکہ لفظ "اُنْزِلْتُ" بمعنیٰ "تُرِکتُ" بھی لغت میں استعمال ہوتا ہے۔ (مقدمۃ اکمال المعلم ص:۲۱، وکذا فی فتح الملہم عن القاضی عیاض)۔

۲- اُنزِلتُ اپنے مشہور معنی میں ہے یعنی مجھے اُتار دیا گیا، یعنی جہاں سے مجھے اُٹھایا گیا تھا قلب دھونے کے بعد وہیں اُتار دیا گیا، (فتح الملہم عن القاضی عیاضؒ)۔[2]

۳- ناچیز کا ایک خیال یہ ہے کہ اگر یہ لفظ "اُنْزِلْتُ" (تاء کے ضمہ کے ساتھ) ہی ہے تو شاید یہ لیلۃ الاسراء کے پورے قصے کا اختصار ہے کہ معراج کے سفر کا آغاز اس طرح ہوا کہ میرے قلب کو دھویا گیا، پھر مسجدِ اقصیٰ اور وہاں سے آسمانوں کا سفر ہوا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، مگر راوی نے انہیں حذف کردیا اور حدیث کے آخر کا صرف یہ جملہ نقل کردیا کہ بالآخر مجھے (آسمانوں سے) اُتار دیا گیا، واللہ اعلم۔

۴- لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ "اُنزِلَتْ" ہے۔ اور یہاں روایتِ مسلم ناقص ہے، اصل روایت میں- جیسے فتح الملہم[3] میں حافظ ابوبکر البرقانی کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے- پورا جملہ یوں ہے: "ثم اُنزِلَتْ عَلَيَّ طستٌ من ذهب مملوئة حكمةً وايمانًا" اور اس کی تائید دوسری روایت "ثم جاء بطست من ذهب ممتلئٌ حكمةً وايمانًا" سے ہوتی

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۲، بحوالہ الدر المنثور۔ رفیع

(۲) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۶۲۔

(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۶۳۔

ہے۔ یہ روایت[1] صحیح مسلم میں بھی آگے دو روایتوں کے بعد آرہی ہے۔

۴۱۱- "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَاهُ جِبْرِيْلُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ، فَأَخَذَهُ فَصَرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَلَقَةً، فَقَالَ: هٰذَا حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ. ثُمَّ غَسَلَهُ فِيْ طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ لَأَمَهُ، ثُمَّ أَعَادَهُ فِيْ مَكَانِهِ. وَجَاءَ الْغِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلٰى أُمِّهِ يَعْنِيْ ظِئْرَهُ، فَقَالُوْا: إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ. فَاسْتَقْبَلُوْهُ وَهُوَ مُنْتَقِعُ اللَّوْنِ. قَالَ أَنَسٌ: وَقَدْ كُنْتُ أَرٰى أَثَرَ ذٰلِكَ الْمِخْيَطِ فِيْ صَدْرِهِ." (ص:۹۲ سطر:۲تا۴)

قوله: "فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ" (ص:۹۲ سطر:۲)

فتح الملہم میں ہے کہ شقِ صدر کا واقعہ معتبر روایات کے مطابق تین مرتبہ پیش آیا:-

۱- پہلی مرتبہ زمانۂ طفولیت میں حلیمہ سعدیہ کے یہاں زمانۂ قیام میں، جیسا کہ صحیح مسلم کی عنقریب آنے والی روایت میں صراحت کے ساتھ آرہا ہے۔

۲- دوسری مرتبہ شقِ صدر کا واقعہ غارِ حراء میں اوّلین وحی کے وقت پیش آیا۔

۳- تیسری بار معراج کے وقت پیش آیا جیسا کہ بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور اس بارے میں روایات متواتر اور مشہور ہیں۔

قوله: "ثُمَّ لَأَمَهُ" لام اور ہمزہ کے ساتھ ہے، ای اصلح موضع شقه، یعنی شگاف کو جوڑ دیا، پھر آگے جو جملہ ہے: "ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ" (ص ۹۲ سطر:۳) یعنی پھر قلب کو اس کی جگہ رکھ دیا۔ اس میں لفظ "ثُمَّ" اپنے اصل معنی میں نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ شگاف کو جوڑنا تو قلب کو اس کی جگہ پر رکھنے کے بعد ہوا ہے، (کذا فی فتح الملهم) لہٰذا لامحالہ ثم کو بمعنی واوِ عاطفہ لینا پڑے گا۔ رفیع۔

۴۱۲- "حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ سَعِيْدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الیٰ قوله)... شَرِيْكُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ أَبِيْ نَمِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُنَا عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِيَ

(۱) صحيح البخاري، باب ما جاء في زمزم، رقم الحديث: ۱۵۵۵ وصحيح مسلم، باب الاسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم .... الخ ص ۹۲۔

بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ؛ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوْحٰى إِلَيْهِ، وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وساق الحديث بقصّته ... الحديث۔" (ص:۹۲ سطر:۴،۵)

قولہ: "قَبْلَ أَنْ يُوْحٰى إِلَيْهِ" (ص:۹۲ سطر:۵)

یہاں پر راوی شریک بن عبداللہ کو وہم ہوا ہے اس لئے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ اسراء کا واقعہ وحی نبوت کے آغاز کے بعد پیش آیا۔[1]

قولہ: "وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (ص:۹۲ سطر:۵)

اس مسئلہ میں روایات متعدد اور ظاہراً متعارض ہیں، ان سب کے درمیان تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اوّلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُمّ ہانیؓ کے گھر میں - جسے اگلی روایت میں "بَيْتِي" فرمایا گیا ہے - آرام فرمارہے تھے، وہاں پر چھت کھولی گئی اور آپ کو اٹھا کر حطیم کعبہ میں لاکر لٹادیا گیا اور آپ سو گئے، پھر دوبارہ ملائکہ آئے اور چاہِ زمزم پر لے گئے اور وہاں شق صدر کا واقعہ پیش آیا۔

۴۱۳- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التُّجِيْبِيُّ ... (الٰی قوله)... عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ أَبُو ذَرٍّ يُحَدِّثُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فُرِجَ سَقْفُ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ ... (الٰی قوله)... فَلَمَّا عَلَوْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَإِذَا رَجُلٌ عَنْ يَمِيْنِهِ أَسْوِدَةٌ، وَعَنْ يَسَارِهِ أَسْوِدَةٌ ... (الٰی قوله)... وَلَمْ يُثْبِتْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ. غَيْرَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ وَجَدَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا. وَإِبْرَاهِيْمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ... (الٰی قوله)... قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَبَّةَ[2] الْأَنْصَارِيَّ كَانَا يَقُوْلَانِ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثُمَّ عَرَجَ بِي حَتّٰى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى أَسْمَعُ فِيْهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ.

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۹۲۔

(۲) قوله "أبا حبّة" بفتح المهملة وبالموحّدة المشدّدة، على المشهور. (فتح الملهم)۔

فَفَرَضَ اللّٰهُ عَلٰى أُمَّتِيْ خَمْسِيْنَ صَلَاةً. قَالَ: فَرَجَعْتُ بِذٰلِكَ حَتّٰى أَمُرَّ بِمُوْسٰى فَقَالَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَاذَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلٰى أُمَّتِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسِيْنَ صَلَاةً. قَالَ لِيْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَرَاجِعْ رَبَّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيْقُ ذٰلِكَ. قَالَ: فَرَاجَعْتُ رَبِّيْ فَوَضَعَ شَطْرَهَا. قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخْبَرْتُهُ. قَالَ: رَاجِعْ رَبَّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيْقُ ذٰلِكَ. قَالَ: فَرَاجَعْتُ رَبِّيْ. فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُوْنَ. لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ... الحديث." (ص:۹۳ سطر:۵ تا ۸ و ص:۹۳ سطر:۱ تا ۹)

قوله: "أَسْوِدَةٌ" (ص:۹۲ سطر:۸)

جمعُ سَوَاد، بمعنی لشکر، جماعت۔

"سواد" اصل میں سیاہی کو کہتے ہیں، اور جہاں بہت بڑی جماعت یا لشکر ہو اُسے دور سے دیکھا جائے تو وہاں سائے کی کثرت کی وجہ سے سیاہی روشنی کے مقابلے میں زیادہ محسوس ہوتی ہے، اس لئے ایسی بڑی جماعت کو بھی "سواد" کہتے ہیں۔

قوله: "وَإِبْرَاهِيْمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ" (ص:۹۳ سطر:۳)

اس باب کی سب سے پہلی روایت میں گزرا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام سماءِ سابعہ میں تھے، اور اِس روایت میں چھٹے آسمان کا ذکر ہے، پہلی روایت راجح ہے، کیونکہ اُس کے راوی نے جزم سے بیان کیا ہے اور کسی شک کا اظہار نہیں کیا، جبکہ اِس روایت میں راوی نے خود صراحت کی ہے کہ اُسے اِن انبیائے کرام کے منازل کی ترتیب یاد نہیں رہی، حیث قال: "ولم يثبت كيف مَنَازِلُهُمْ."

قوله: "أَسْمَعُ فِيْهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ" (ص:۹۳ سطر:۶)

لکھتے وقت کِلک کے قلم سے جو آواز نکلتی ہے اُسے صریف الاقلام کہتے ہیں، اِس مقام پر ملائکہ اُمورِ الٰہیہ اور احکامِ خداوندی کو لوحِ محفوظ سے نقل کر رہے تھے۔

قوله: "لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ" (ص:۹۳ سطر:۹)

سوال:- یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ بظاہر قول تو بدل گیا، اس لئے کہ اوّلاً پچاس نمازیں مقرر فرمائیں اور پھر تخفیف کرتے کرتے صرف پانچ نمازوں کا حکم باقی رکھا گیا؟

جواب:- دراصل لوحِ محفوظ میں اسی طرح لکھا تھا کہ ابتداءً پچاس نمازوں کا حکم دیا جائے گا پھر رفتہ رفتہ کم کرتے کرتے آخر میں صرف پانچ نمازیں باقی رکھی جائیں گی۔[1]

٤١٥ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی ... (اِلیٰ قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (لَعَلَّهُ قَالَ) عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ (رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ)[2] قَالَ: قَالَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: بَيْنَا أَنَا عِنْدَ الْبَيْتِ بَيْنَ النَّائِمِ وَالْيَقْظَانِ، إِذْ سَمِعْتُ قَائِلاً يَقُولُ: أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ. فَأُتِيتُ فَانْطُلِقَ بِي ... (اِلیٰ قوله)... فَأَتَيْتُ عَلٰى مُوسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. فَقَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَكٰى. فَنُودِيَ مَا يُبْكِيكَ؟ قَالَ: رَبِّ هٰذَا غُلَامٌ بَعَثْتَهُ بَعْدِي، يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِهِ الْجَنَّةَ أَكْثَرُ مِمَّا يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي. قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقْنَا حَتّٰى انْتَهَيْنَا إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ. فَأَتَيْتُ عَلٰى إِبْرَاهِيمَ. وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ: وَحَدَّثَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، أَنَّهُ رَأٰى أَرْبَعَةَ أَنْهَارٍ، يَخْرُجُ مِنْ أَصْلِهَا، نَهْرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهْرَانِ بَاطِنَانِ. فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَا هٰذِهِ الْأَنْهَارُ؟ قَالَ: أَمَّا النَّهْرَانِ الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالنِّيلُ وَالْفُرَاتُ. ثُمَّ رُفِعَ لِيَ الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَا هٰذَا؟ قَالَ: هٰذَا الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، يَدْخُلُهُ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ، إِذَا خَرَجُوا مِنْهُ لَمْ يَعُودُوا فِيهِ آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ.... الحديث." (ص ۹۳ سطر ۱۰ تا ۱۵، ص ۹۳ سطر ۲۰)

قوله: "أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ" (ص ۹۳ سطر ۱۱)

آپ دو آدمیوں کے درمیان لیٹے ہوئے تھے، فتح الملہم میں صراحت ہے کہ وہ دو حضرات حمزہؓ اور جعفرؓ تھے۔[3]

قوله: "فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَكٰى" (ص ۹۳ سطر ۱۵)

یہ رونا حسد کی وجہ سے نہیں بلکہ رشک کی وجہ سے تھا۔

---

(۱) عمدۃ القاری، کتاب الصلوٰۃ، باب کیف فرضت الصلوٰۃ فی الاسراء
(۲) ای من قوم انس بن مالک، کما هو ثابت فی فتح الملهم۔
(۳) فتح الملہم ج ۲ ص ۲۶۹۔

قولہ: "مَا هٰذِهِ الْأَنْهَارُ؟" (ص:۹۳ سطر:۱)

عربی میں نہر کا لفظ عام ہے، دریا کو بھی کہتے ہیں اور اس سے نکلنے والی نہروں پر بھی لفظِ "نہر" کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں دریا مراد ہیں۔

قولہ: "فَالنِّيْلُ وَالْفُرَاتُ" (ص:۹۳ سطر۲)

سوال:- دریائے نیل اور دریائے فرات تو زمین پر ہیں، وہاں آسمانوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے دکھائے گئے؟

جواب:- اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- وہاں بھی نیل وفرات کے نام سے دو دریا ہوں گے۔

۲- دنیا کے نیل وفرات کا پانی انہی دریاؤں سے آتا ہو، یعنی وہاں کے نیل وفرات کا پانی برف بن کر دنیا کے ان پہاڑوں کی چوٹیوں پر ڈال دیا جاتا ہو جن کی برف پگھل کر دریائے نیل وفرات میں پہنچ جاتی ہے۔ یہاں شرح نووی میں جو بات بیان فرمائی گئی ہے بندے کے نزدیک اس کی تفصیل یہی معلوم ہوتی ہے۔

قولہ: "آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ" (ص:۹۳ سطر:۲) لفظ "آخر" کی روایت رفع کے ساتھ بھی ہے نصب کے ساتھ بھی، رفع کی صورت میں یہ مبتدا محذوف کی خبر ہوگی، ای: "ذالک آخرُ ما عليهم من دخول البيت" اور نصب کی صورت میں یہ مفعول فیہ ہوگا، ای في آخر زمان بانی عليهم (فتح الملهم)۔

۴۱٦- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الى قوله)... أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَذَكَرَ نَحْوَهُ. وَزَادَ فِيْهِ: فَأُتِيْتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِئٍ حِكْمَةً وَإِيْمَانًا، فَشُقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلٰى مَرَاقِّ الْبَطْنِ، فَغُسِلَ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ مُلِئَ حِكْمَةً وَإِيْمَانًا."

(ص:۹۳ سطر:۳،۴)

قولہ: "فَشُقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلٰى مَرَاقِّ الْبَطْنِ" (ص:۹۳ سطر:۳)

نحر ہنسلی کی دو ہڈیوں کے درمیان گڑھا، اور مراق میم کے فتحہ اور راء کی تخفیف اور قاف کی تشدید کے ساتھ پیٹ کا وہ حصہ جس کی کھال نرم ہوتی ہے، قال الجوهري: لا واحد

لها، وقال صاحب المطالع: واحدها مرق (فتح الملہم)۔[۱]

۴۱۷ – "حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الیٰ قوله)... ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: ذَكَرَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِيْنَ أُسْرِيَ بِهٖ فَقَالَ: مُوْسٰى آدَمُ طُوَالٌ، كَأَنَّهٗ مِنْ رِجَالِ شَنُوْءَةَ.

وَقَالَ: عِيْسٰى جَعْدٌ مَرْبُوْعٌ. وَذَكَرَ مَالِكًا خَازِنَ جَهَنَّمَ وَذَكَرَ الدَّجَّالَ." (ص:۹۴، سطر:۳،۴)

قوله: "آدم" (ص:۹۴ سطر ۵) اسمر، گندم گوں، یعنی گندمی رنگ والا اور طوال بمعنی طویل ہے۔[۲]

قوله: "شَنُوْءَةَ" (ص:۹۴-سطر ۵)

یہ یمن کے مشہور قبیلے "الازد" کی ایک شاخ کا نام ہے، یہ لوگ طویل القامۃ ہونے میں مشہور تھے (فتح الملہم)۔[۳]

قوله: "عِيْسٰى جَعْدٌ مَرْبُوْعٌ" (ص:۹۴ سطر ۵)

جعد، گھنگھریالے بال والا، اس کا مصدر جُعودۃ ہے، اور گٹھے ہوئے مضبوط جسم والے کو بھی جعد کہتے ہیں۔[۴] مربوع بمعنی معتدل القامۃ، ربعۃ بھی اسی معنی میں آتا ہے۔[۵]

۴۱۸ – "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ قَالَ: نَا ابْنُ عَمِّ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ابن عباس) قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِيْ عَلٰى مُوْسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، رَجُلٌ آدَمُ طُوَالٌ جَعْدٌ كَأَنَّهٗ مِنْ رِجَالِ شَنُوْءَةَ. وَرَأَيْتُ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ مَرْبُوْعَ الْخَلْقِ، إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ. سَبِطَ الرَّأْسِ. وَأُرِيَ مَالِكًا خَازِنَ النَّارِ،

---

(۱) ج:۲ ص:۳۸۲، ۳۸۳، والنهاية لابن الاثیر ج:۳ ص:۳۲۔

(۲) فتح الملہم ج:۲ ص:۸۳۔

(۳) فتح الملہم ج ۲ ص:۳۸۳۔

(۴) مجمع بحار الانوار ج ۱ ص:۳۶۰۔

(۵) مجمع بحار الانوار ج ۲ ص:۲۸۳۔

وَالدَّجَّالَ. فِيْ آيَاتٍ أَرَاهُنَّ اللّٰهُ إِيَّاهُ." فَلَا تَكُنْ فِيْ مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ. قَالَ: كَانَ قَتَادَةُ يُفَسِّرُهَا أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ لَقِيَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ."

(ص:۹۴ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِيْ عَلٰى مُوْسٰى ...الخ" (ص:۹۴ سطر:۷)

مسئلہ حیاتِ انبیاء علیہم السلام

لیلۃ الاسراء کے واقعات جو یہاں صحیح مسلم میں بھی آئے ہیں، شاہدِ عدل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام حیات ہیں، یہ حیات اگرچہ برزخی ہے لیکن بعض وجوہ سے دنیوی حیات کے مشابہ ہے، اور جسمِ عنصری جو زمین میں ہے اُس سے بھی اس حیات کا فی الجملہ تعلق ہے، جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی عقیدہ ہے، اس کے چند دلائل درج ذیل ہیں:

۱- مسندِ ابو یعلیٰ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے حدیث مرفوع سندِ صحیح کے ساتھ ہے کہ: "الأنبياء أحياءٌ في قبورهم يصلّون"۔[۱]

اس حدیث کو علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں نقل کر کے فرمایا ہے کہ: "رواهُ أبو يعلى والبزار، ورجالُ أبي يعلى ثقاتٌ"[۲] نیز علامہ بیہقیؒ نے بھی اپنے ایک رسالے میں جو خاص حیاتِ انبیاء ہی کے اِثبات کے لئے لکھا ہے، اسے نقل کر کے "صحیح" قرار دیا ہے،[۳] اور علامہ مناویؒ نے بھی اسے "فیض القدیر" میں صحیح کہا ہے۔[۴]

۲- صحیح مسلم کی روایت کتاب الفضائل میں ہے: "عن انس بن مالك انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أَتَيْتُ - وفي رواية هدّاب: مَرَرْتُ - على موسى ليلةَ أُسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائم يُصَلِّي في قبره"۔[۵]

۳- صحیح مسلم ہی کی روایت جو اس وقت ہمارے زیرِ درس ہے، حضرت ابنِ عباس رضی

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۸۸، کتاب الایمان ومسند ابي يعلى ج:۶ ص:۱۴۷، رقم الحدیث: ۳۴۲۵۔

(۲) مجمع الزوائد ج:۸ ص:۲۷۶، رقم الحدیث: ۱۳۸۱۲۔

(۳) جزء حياة الأنبياء للبيهقيؒ ص:۸۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج:۵ ص:۲۷ تا ۳۳ وفيض القدير ج:۳ ص:۱۸۴، رقم الحدیث: ۳۰۸۹۔

(۵) صحیح مسلم ج:۲ ص:۲۶۸، کتاب الفضائل، بابٌ من فضائل موسٰى صلى الله عليه وسلم، حدیث نمبر: ۶۱۱۳۔

اللہ عنہ سے منقول ہے: "عن ابي العالية قال نا ابن عمّ نبيّكم صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِيْ على موسى بن عمران رَجُلٌ آدَمُ طُوَالٌ جَعْدٌ كأنّهُ من رجال شَنُوءَةَ، ورأيتُ عيسى ابن مَرْيم مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض، سبط الرأس"۔[1]

۴- صحیح مسلم کے اسی باب میں دو صفحے بعد یعنی ص:۹۶ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت آ رہی ہے کہ:

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ رَأَيْتُني في الحِجْرِ وقريش تَسْألُني عن مسراي، فسألتني عن اشياء من بيت المقدس لَمْ أُثبتها فكُرِبْتُ كُرْبَةً ما كُرِبْتُ مثلهُ قطُّ، قال: فرفعهُ الله لِيْ أنظر إليهِ، ما يَسْألُونَني عن شيءٍ إلّا أنْبَأْتُهُمْ بهِ. وَقَدْ رَأيْتُني في جماعة من الأنبياء، فإذا موسى عليه السلام قائِمٌ يُصلّيْ، فاذا رجل ضربٌ جعدٌ كأنه من رجالِ شَنُوْءَةَ، وإذا عيسى ابن مريم عليه السلام قائِمٌ يصلّي، اقربُ الناس به شَبَهًا عُرْوة بن مسعود الثقفي، وإذا ابراهيم عليه السلام قائِمٌ يصلّي، اشبهُ الناس به صاحِبُكُمْ - يعني نفسَهُ صلى الله عليه وسلم - فحانت الصلوٰة فأمَمْتُهُمْ."[2]

۵- سنن ابو داؤد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بہ سندِ صحیح روایت ہے جس میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وَصَلُّوا عَلَيَّ، فان صلوتكم تبلغني حيث كنتم"۔[3]

اور ابو الشیخؒ نے کتاب الثواب میں اس حدیث کو "سندِ جید" سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے کہ:

"من صلّى عليَّ عند قبري سمعتُه، ومن صلّى عليَّ نائيًا بُلِّغْتُهُ"[4]

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الاسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم، ج:۱ ص:۹۴۔

(۲) صحیح مسلم کتاب الایمان، باب الاسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم، ج:۱ ص:۹۶۔

(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۸۸ وسنن ابی داؤد ج:۱ ص:۲۷۹ کتاب المناسک۔

(۴) حوالہ بالا و شعب الایمان للبیہقیؒ ج:۳ ص:۱۰۳، رقم الحدیث:۱۵۸۳۔

۶- ابوداؤد اور نسائی نے اور حاکم نے مستدرک میں یوم جمعہ کی فضیلت میں اوس بن اوس کی ایک روایت نقل کی ہے اور ابن خزیمۃ[1] و حافظ ذھبی[2] نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

"فأکثروا فیہ علیّ من الصلوٰۃ، فإنّ صلوٰتکم معروضۃ علیّ، قالوا: یا رسول اللہ! وکیف تُعرض صلاتنا علیک وقد أرمت؟ قال: إن اللہ حرّم علی الأرض أن تأکل أجساد الأنبیاء."[3]

۷- حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "وَإِنَّ أَحَدًا لَنْ يُّصَلِّيَ عَلَيَّ إِلَّا عُرِضَتْ عَلَيَّ صَلَاتُه حتی يفْرُغ منها، قال (أی قال أبوالدرداء) قُلْتُ: "وَبَعْدَ الْمَوْتِ"؟ قال: "وَبَعْدَ الموت، إنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَآءِ، فَنَبِيُّ اللّٰهِ حَيٌّ يُرْزَقُ" (سنن ابن ماجۃ، أبواب ما جاء فی الجنائز، باب ذکر وفاتہ ودفنہ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث: ۱۶۳۷ ج: ۱ ص: ۱۱۸، رفیع)

ان دو حدیثوں (نمبر ۶ و نمبر ۷) سے جہاں یہ ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجسام مبارکہ قبر میں مٹی کے کھانے سے محفوظ رہتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روحِ مبارک کا جسدِ اطہر سے ایک گونہ تعلق ہے، اور آپ پر جو درود پیش کیا جاتا ہے وہ روح اور جسدِ مبارک دونوں کے مجموعے پر ہوتا ہے، ورنہ صحابہ کرامؓ کے سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ فرمانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ انبیاء کے اجسام محفوظ رہتے ہیں۔

اسی طرح پچھلی حدیث نمبر ۵ میں یہ فرمانا کہ: "جو شخص مجھ پر میری قبر کے پاس درود پڑھتا ہے اس کو میں سنتا ہوں" یہ بھی واضح دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسمِ اطہر جو قبر شریف میں ہے اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روحِ شریفہ کا ایک قوی قسم کا تعلق ہے، ورنہ

(۱) فتح الملہم ج: ۲ ص: ۳۸۸۔

(۲) تکملۃ فتح الملہم، باب فضائل موسیٰ ج: ۵ ص: ۲۹۔

(۳) سنن ابی داؤد ج: ۱ ص: ۱۵۰ و سنن نسائی ج: ص: ۲۰۳ و ۲۰۴۔

دُور سے دُرود شریف بھیجنے اور قریب سے بھیجنے میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

البتہ ایک حدیث ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ:

"ما من أحدٍ یسلّم علیّ إلّا رَدَّ اللہ علیّ رُوحی حتّی اردَّ علیہ السلام"

اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔(۱)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ "روح کی واپسی" کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جسدِ اطہر سے جُدا ہوئی ہو، اور جُدا ہونا ہی موت ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رُوحِ مبارک جسدِ اطہر کی طرف صرف سلام پیش کئے جانے کے وقت واپس آتی ہے۔ دوسرے اوقات میں جُدا رہتی ہے۔

اس کے جواب میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:(۲)

"وقد أجاب العلماء عن ذٰلک بوجوہ: احدھا أنّ المراد بقولہ: "رَدَّ اللہ علیّ رُوحی" أنَّ رَدَّ روحہ کانت سابقة عقبَ دفنہ، لا انھا تعادُ ثمّ تُنزع ثم تعادُ."

یعنی تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "ما من احد یسلّم علیّ إلّا وقد رَدَّ اللہ علیّ روحی قبل ذٰلک، ای عقب دفنی فأرُدُّ علیہ السلام"۔ یعنی "رَدَّ اللہ" سے پہلے "وَقَدْ" محذوف ہے، جس میں واو حالیہ ہے۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالے "انباء الأذکیاء فی حیاة الأنبیاء" میں یہ توجیہ کر کے فرمایا ہے کہ: اس حدیث کو میں نے کتاب حیاة الانبیاء للبیہقی میں دیکھا تو اُس میں الفاظ یوں ہیں: "اِلّا وَقَدْ رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِی" فحمدتُ اللہ کثیرًا۔(۳)

حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ رُوح کا جسدِ اطہر سے نکلنا، اور واپس آنا بار بار نہیں ہوتا، بلکہ نزعِ رُوح صرف ایک بار وفات کے وقت ہی ہوا تھا، پھر دفن سے پہلے رُوحِ مبارک واپس آگئی، یعنی جسدِ اطہر سے ایک خاص قسم کا قوی تعلق قائم ہوگیا، جس کے باعث آپ قبر شریف کے پاس آکر سلام کرنے والوں کا سلام سنتے اور اُس کا جواب دیتے ہیں۔

اس کے بعد کچھ جوابات اور نقل فرمائے ہیں، مگر ناچیز کے نزدیک یہ جواب ہی کافی ہے۔

میرے والد مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرّہ نے تفسیر "معارف القرآن" میں سورۂ بقرہ کی آیت: "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللہِ اَمْوَاتٌ ط

---

(۱) فتح الملھم ج:۳ ص:۳۸۸۔

(۲) حوالۂ بالا ص:۳۸۸، ۳۸۹۔

(۳) تکملة فتح الملھم ج:۵ ص:۳۰، باب فضائل موسیٰ علیہ السلام۔

بَلْ أَحْيَـآءٌ وَّلٰـكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ" کے تحت حیاتِ انبیاء سے متعلق بھی مختصر اور جامع کلام فرمایا ہے، وہ یہاں بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے:

شہداء اور انبیاء کی حیاتِ برزخی اور اس کے درجات میں تفاضل

''یہ تو سب کو معلوم ہے کہ اسلامی روایات کی رُو سے ہر مرنے والے کو برزخ میں ایک خاص قسم کی حیات ملتی ہے، جس سے وہ قبر کے عذاب یا ثواب کو محسوس کرتا ہے، اس میں مؤمن و کافر یا صالح و فاسق میں کوئی تفریق نہیں، لیکن اس حیاتِ برزخی کے مختلف درجات ہیں، ایک درجہ تو سب کو عام اور شامل ہے، کچھ مخصوص درجے انبیاء و صالحین کے لئے مخصوص ہیں، اور ان میں بھی باہمی تفاضل ہے۔ اس مسئلے کی تحقیق پر علماء کے مقالات وتحقیقات بے شمار ہیں،[1] لیکن ان میں سے جو بات اَقرب الی الکتاب والسنۃ ہے اور شبہات سے پاک ہے، اس کو سیّدی حضرت حکیم الأمت تھانویؒ نے ''بیان القرآن'' میں واضح فرمادیا ہے، اس جگہ اسی کو نقل کرنا کافی معلوم ہوا:

ف:- ایسے مقتول کو جو اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے ''شہید'' کہتے ہیں، اور اس کی نسبت گو یہ کہنا کہ وہ مرگیا صحیح اور جائز ہے، لیکن اس کی موت کو دوسرے مُردوں کی سی موت سمجھنے کی ممانعت کی گئی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد مرنے کے گو برزخی حیات ہر شخص کی رُوح کو حاصل ہے، اور اسی سے جزاء وسزا کا ادراک ہوتا ہے، لیکن شہید کو اس حیات میں اور مُردوں سے ایک گونہ امتیاز ہے، اور وہ امتیاز یہ ہے کہ اس کی یہ حیات آثار میں اوروں سے قوی ہے، جیسے اُنگلیوں کے اگلے پورے اور ایڑی، اگرچہ دونوں میں حیات ہے، اور حیات کے آثار بھی دونوں میں موجود ہیں، لیکن اُنگلیوں کے پوروں میں حیات کے آثار احساس وغیرہ بہ نسبت ایڑی کے زیادہ ہیں۔ اسی طرح شہداء میں آثارِ حیات عام مُردوں سے بہت زیادہ ہیں، حتیٰ کہ شہید کی اس حیات کی قوت کا ایک اثر برخلاف معمولی مُردوں کے اس کے جسدِ ظاہری تک بھی پہنچتا ہے کہ اس کا جسم باوجود مجموعۂ گوشت و پوست ہونے کے خاک سے متاثر نہیں ہوتا، اور مثل جسم زندہ کے صحیح سالم رہتا ہے، جیسا کہ احادیث اور مشاہدات شاہد ہیں۔ پس اس امتیاز کی وجہ سے شہداء کو اَحیاء کہا گیا اور ان کو دوسرے اموات کے برابر اَموات کہنے کی ممانعت کی گئی، مگر اَحکامِ

---

(۱) مثلاً علامہ بیہقی کا ایک مستقل رسالہ اسی موضوع پر ہے، نیز علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ بنام "اِنباءُ الأذکیاء فی حیاۃ الأنبیاء" بھی اسی موضوع پر ہے۔ رفیع۔

ظاہرہ میں وہ عام مُردوں کی طرح ہیں، اُن کی میراث تقسیم ہوتی ہے، اور ان کی بیویاں دوسروں سے نکاح کر سکتی ہیں۔

اور یہی حیات ہے جس میں حضرات انبیاء علیہم السلام شہداء سے بھی زیادہ امتیاز اور قوت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ سلامتِ جسم کے علاوہ اس حیاتِ برزخی کے کچھ آثار ظاہری احکام پر بھی پڑتے ہیں، مثلاً ان کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، اُن کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں۔

پس اس حیات میں سب سے قوی تر انبیاء علیہم السلام ہیں، پھر شہداء، پھر اور معمولی مُردے۔" (تفسیر معارف القرآن ج:۱ ص:۳۹۷)

خلاصۂ بحث

خلاصہ اس پوری بحث کا یہ ہے کہ:

۱- انبیاء علیہم السلام کی وفات کے بعد ان کی ارواح کو ایک قسم کا قوی تعلق اپنے اجسام سے باقی رہتا ہے۔

۲- دوسرے اموات کی ارواح کا بھی ایک قسم کا تعلق اگرچہ اُن کے اجسام سے رہتا ہے مگر انبیاء علیہم السلام کی ارواحِ مقدسہ کا تعلق دوسروں سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔

۳- اسی قوی تعلق کی وجہ سے اُن پر بعض آثار واحکام دنیاوی زندگی کے باقی رہتے ہیں، جو قرآن وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہیں، مثلاً ان کے اجسام مٹی سے متأثر نہیں ہوتے، اُن کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، ان کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں، وہ اپنا شوق پورا کرنے کے لئے نماز بھی پڑھتے ہیں، وغیرہ۔

۴- اسی ایک قسم کے قوی تعلق کی وجہ سے ان کو نصوص میں "احیاء" کہا گیا ہے، چنانچہ اس تعلق کو "حیات" کہنا بھی درست ہے۔

۵- لیکن یہ حیات جو ان کو وفات کے بعد حاصل ہے، یہ بعینہا دنیا والی زندگی نہیں، چنانچہ اس حیات کے لئے نہ ان کو دنیا کی چیزیں کھانے پینے کی ضرورت ہے، نہ یہاں کی ہوا وغیرہ کی، بلکہ یہ قوی ترین حیاتِ برزخیہ ہے، جو بعض امور میں -جن کی صراحت قرآن وسنت کی نصوص میں آگئی ہے- یقینی طور پر دنیاوی زندگی کے مثل ہے، جیسا کہ نمبر۳ میں بیان ہوا، اور باقی امور میں ایسی ہونا یقینی نہیں۔

هذا ما عندي والله الموفق ولله الشكر وهو المستعان ولا حول ولا قوة إلا به۔

قوله: "سَبِطُ الرَّأْسِ" (ص:۹۴ سطر:۷)

سَبِطٌ بفتح الباء وكسرها، لغتان مشهورتان، ويجوز اسكان الباء مع كسر السين وفتحها على التخفيف كما في كَتِفٍ وبابِه. سیدھے بالوں والا، اس کا مصدر سُبُوْطَةٌ ہے (فتح الملهم)۔

اشکال ہوتا ہے کہ پیچھے حدیث میں جعد (بمعنیٰ گھنگھریالے بال) فرمایا گیا تھا اور یہاں ہے کہ بال سیدھے تھے۔

جواب یہ ہے کہ بال مِن وَجْهٍ سبط تھے اور مِن وَجْهٍ جعد، اور بالوں کے اندر دونوں چیزوں کا جمع ہونا ہی بالوں کی خوبی ہے، اِس سے بال زیادہ حسین معلوم ہوتے ہیں۔

٤١٩ – "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ فَقَالَ: أَيُّ وَادٍ هٰذَا؟ فَقَالُوْا: هٰذَا وَادِي الْأَزْرَقِ. قَالَ: كَأَنِّيْ أَنْظُرُ إِلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ إِلَى اللّٰهِ بِالتَّلْبِيَةِ، ثُمَّ أَتٰى عَلٰى ثَنِيَّةِ هَرْشٰى. فَقَالَ: أَيُّ ثَنِيَّةٍ هٰذِهٖ؟ قَالُوْا: ثَنِيَّةُ هَرْشٰى. قَالَ: كَأَنِّيْ أَنْظُرُ إِلٰى يُوْنُسَ بْنِ مَتّٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى نَاقَةٍ حَمْرَاءَ جَعْدَةٍ عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوْفٍ، خِطَامُ نَاقَتِهٖ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يُلَبِّيْ (الیٰ قوله) قال هشيم يعني ليفًا." (ص:۹۴ سطر:۸، ۱۰)

قوله: "مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ" (ص:۹۴ سطر:۹)

یہ مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کے درمیان ایک وادی ہے۔

قوله: "كَأَنِّيْ أَنْظُرُ إِلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ إِلَى اللّٰهِ" (ص:۹۴ سطر:۹)

یعنی گویا میں موسیٰ علیہ السلام کو اس حال میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ ثنیة سے اُتر رہے تھے اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے۔

اِس جملہ کی تشریح تین طرح سے ہوسکتی ہے:-

۱- ليلة الاسراء میں بیت المقدس کی طرف جاتے یا آتے ہوئے موسیٰ علیہ السلام کو اِس مقام پر دیکھا تھا اور وہ دیکھنا مجھے اِس طرح یاد ہے گویا کہ میں اب دیکھ رہا ہوں۔

۲- خواب کے اندر اس مقام پر یہ منظر کبھی دیکھا تھا، اور اب وادیٔ ازرق کو دیکھ کر

ایسے لگ رہا ہے جیسے میں موسیٰ علیہ السلام کو اب ثنیّہ سے اُترتے ہوئے اور اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔

۳- اِن انبیاء کرام کا جو واقعہ ان کی زندگی میں پیش آچکا تھا، اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی صورتِ مثالیہ بیداری میں دکھائی گئی، اسی لئے آپ نے "کأني أنظر الى موسى" اور "كأني أنظر الى يونس" فرمایا۔ (فتح الملہم)۔[1]

قوله: "عَلٰى ثَنِيَّةِ هَرْشَا" (ص:۹۴ سطر:۹،۱۰) ثَنِيَّة وهي طريق عال في الجبل، أو بين الجبلين. ای عَقَبَة، یعنی گھاٹی، اور هَرْشَى الف مقصورہ کے ساتھ جُحْفَة کے پاس ایک گھاٹی کا نام ہے (فتح الملہم ص:۳۸۶)۔

قوله: "عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوْفٍ، خِطَامُ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يُلَبِّيْ" (ص:۹۴ سطر:۱۰)
خِطَامٌ اور زِمَامٌ اُونٹ کی مُہار اور نکیل، اور "خُلْبَةٌ" جس کو "لِيْفٌ" بھی کہا جاتا ہے، کھجور کے درخت کی چھال جس سے مُہار بنائی جاتی ہے۔

سوال:- یہ کیسے ہوا کہ یونس علیہ السلام جبہ پہنے ہوئے بھی ہیں اور تلبیہ بھی پڑھ رہے ہیں۔ حالانکہ تلبیہ سے تو اِحرام شروع ہو جاتا ہے، اور احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے؟

جواب:- وہ اپنی شریعت پر عمل کر رہے ہوں گے، اور ان کی شریعت میں یہ جائز ہوگا۔ نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اُس جُبہ کو پہنا ہوا نہ ہو بلکہ کندھوں پر ڈال رکھا ہو، اور یہ پہنے بغیر بدن پر ڈالنا ہماری شریعت میں بھی احرام کے منافی نہیں، (فتح الملہم)۔

۴۲۲- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ... (الى قوله)... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عُرِضَ عَلَيَّ الْأَنْبِيَاءُ. فَإِذَا مُوْسٰى ضَرْبٌ مِنَ الرِّجَالِ ...... الحديث." (ص:۹۵ سطر:۴،۵)

قوله: "ضَرْبٌ مِنَ الرِّجَالِ" (ص:۹۵ سطر:۵)
ضرب ایسا شخص جو معتدل الجسامة ہو، یعنی نہ موٹا، نہ دُبلا۔

۴۲۳- "حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ... (الى قوله)... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حِيْنَ أُسْرِيَ بِيْ لَقِيْتُ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۹۱۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۳ ص:۴۱۵ والدیباج ج:۱ ص:۲۱۴۔

.(فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ) فَإِذَا رَجُلٌ (حَسِبْتُهُ قَالَ) مُضْطَرِبٌ. رَجِلُ الرَّأْسِ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنُوءَةَ. قَالَ: وَلَقِيتُ عِيسٰى (فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ) فَإِذَا رَبْعَةٌ أَحْمَرُ كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيْمَاسٍ يَعْنِي حَمَّامًا... الحديث."

(ص:۹۵ سطر:۷تا۹)

قوله: "مُضْطَرِبٌ" (ص:۹۵ سطر:۸) طویل (نووی)۔(۱)

قوله: "رَبْعَةٌ" (ص:۹۵ سطر:۹) ربعة اور مربوع ہم معنیٰ ہیں، بمعنیٰ معتدل القامة۔

قوله: "كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيْمَاسٍ يَعْنِي حَمَّامًا" (ص:۹۵ سطر:۹)

اگلی حدیث میں صراحت ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے بالوں سے اُس وقت پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے۔

نیز ایک روایت میں یہ ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان کی طرف اُٹھایا گیا تھا تو اُس وقت آپ غسل کر کے تشریف لائے تھے اور پانی کے قطرے آپ کے بالوں سے گر رہے تھے، تو اسی کیفیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھا، اور روایات میں آتا ہے کہ جب قربِ قیامت میں عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ تشریف لائیں گے تو اس وقت بھی آپ کے بالوں سے پانی کے قطرے ٹپک رہے ہوں گے۔(۲)

٤٢٤ – "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى ... (الىٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: أَرَانِيْ لَيْلَةً عِنْدَ الْكَعْبَةِ، فَرَأَيْتُ رَجُلًا آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنْ أُدْمِ الرِّجَالِ، لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ اللِّمَمِ، قَدْ رَجَّلَهَا فَهِيَ تَقْطُرُ مَاءً، ... (الىٰ قوله)... فَقِيْلَ هٰذَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ. ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ، أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنٰى، كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ. فَسَأَلْتُ: مَنْ هٰذَا؟ فَقِيْلَ هٰذَا الْمَسِيْحُ الدَّجَّالُ." (ص:۹۵ سطر:۱۰تا۱۴)

قوله: "أَرَانِيْ لَيْلَةً عِنْدَ الْكَعْبَةِ" (ص:۹۵ سطر:۱۰)

یہ رُؤیت خواب میں ہوئی ہے، اگلی روایت میں تصریح ہے کہ "أراني الليلة في المنام" (ص:۹۶ سطر:۳)۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۱ ص:۹۵۔

(۲) فتح الباری ج:۶ ص:۴۸۳ والتصریح بما تواتر فی نزول المسیح۔

قولہ: "رَجُلًا آدَمَ" (ص:۹۵ سطر:۱۱) یعنی گندم گوں مرد۔

قولہ: "مِنْ اُدْمِ الرِّجَالِ" (ص:۹۵ سطر:۱۱)

بضم الھمزۃ وسکون الدال المھملۃ، آدم کی جمع ہے، جیسے اَحمَر کی جمع حُمْرٌ۔[1]

قولہ: "لِمَّۃٌ" (ص:۹۵ سطر:۱۱) بکسر اللام وتشدید المیم، سر کے بال جو کان کی لو سے گزر کر کندھوں تک پہنچ گئے ہوں، اور اگر کندھوں سے بھی نیچے پہنچ جائیں تو اُن کو "جُمَّۃٌ" کہا جاتا ہے، اور اگر "لِمَّۃ" سے کم ہوں تو وہ "وَفْرَۃٌ" ہیں۔[2]

قولہ: "جَعْدٌ قَطَطٌ" قاف اور پہلی طاء مفتوح ہے، اور کبھی پہلی طاء کو مکسور بھی پڑھا جاتا ہے، یہ جعد کی تاکید ہے یعنی اس کے بال شدید الجعودۃ تھے، یعنی سخت گھنگھریالے پیچ دار تھے۔

۴۲۹ — "حدثنی زُھیر بن حَرْب ... (الٰی قولہ) ... عن أبی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لَقَدْ رَأَیْتُنِي فِي الْحِجْرِ وقُرَیْشٌ تَسْأَلُنِي عَنْ مَسْرَایَ فَسَأَلَتْنِي عَنْ أشیاء من بیت المقدس لَمْ أُثْبِتْهَا، فکُرِبْتُ[3] کُرْبَۃً ما کُرِبْتُ مثلَہٗ قَطُّ، قال فَرَفَعَہُ اللہ لِيْ أَنْظُرُ اِلَیْہِ، مَا یَسْأَلُوْنِيْ عَنْ شَيْءٍ اِلَّا اَنْبَأْتُھُمْ بِہٖ، وَقَدْ رَأَیْتُنِيْ فِيْ جَمَاعَۃٍ مِّنَ الْاَنْبِیَآءِ، فَاِذَا مُوْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ قَائِمٌ یُصَلِّيْ ... (الٰی قولہ) ... واذا عیسی بن مریم قائم یُصَلِّيْ ... (الٰی قولہ) ... وَاِذَا ابراھیم علیہ السلام قائم یُصَلِّي أشْبَہُ الناس بہٖ صاحِبُکم — یعنی نفسہ صلی اللہ علیہ وسلم — فَحَانَتِ الصَّلٰوۃُ فَأَمَمْتُھُمْ." (ص:۹۶ سطر:۱۰ تا ۱۳)

یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب لیلۃ الاسراء کے اگلے روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے سامنے اسراء اور معراج کے واقعات بیان فرمائے۔

قولہ: "رَأَیْتُنِيْ فِي الْحِجْرِ" (ص:۹۶ سطر:۱۱)

ای فی الحطیم، حطیم کا پرانا نام حِجْر ہے۔

---

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۳۹۹۔

(۲) فتح الملھم ج:۲ ص:۳۹۷۔

(۳) قولہ: "کُرِبْتُ" ای اُحزِنْتُ، وقولہ "کُرْبَۃً" بالضم الغمّ الذی یأخذ النفس لشدتہ. (فتح الملھم ج:۲ ص:۴۰۳)۔

اللہ رب العزت نے مسجد اقصیٰ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیسے ظاہر فرمایا؟

اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- مسجد اقصیٰ کی صورتِ مثالیہ دکھائی ہو۔

۲- مسجد اقصیٰ کے اور آپ کے درمیان کے سارے پردے ہٹا دیئے گئے ہوں، جس کے نتیجے میں آپ براہِ راست اس کا مشاہدہ فرما رہے ہوں۔

قوله: "وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جماعة من الأنبياء" (ص:۹۶ سطر:۱۱)

انبیاء علیہم السلام کو یہ دیکھنا بالاتفاق اس رؤیت کے علاوہ ہے جو آسمانوں میں ہوئی۔[1]

قوله: "فَحَانَتِ الصَّلٰوةُ فَأَمَمْتُهُمْ" (ص:۹۶ سطر:۱۳)

فتح الملہم میں ہے کہ: "أي دخل وقتها، ولعل المراد بها صلوة التحية أو يُرادُ بها صلوة المعراج على الخصوصية كذا في المرقاة (الى قوله) يحتمل ان يكون صلّى بالأنبياء جميعًا في المقدس، ثم صعد منهم الى السماوات مَن ذُكِرَ أنَّهُ صلى الله عليه وسلم رَءاهُ فيها. ويحتمل أن تكونَ صلوتُهُ بِهِمْ بعد ان هَبَطَ من السماء، فَهَبَطُوا أيضًا۔"[2]

۴۳۰- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ... (الىٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْتُهِيَ بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى، وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ. إِلَيْهَا يَنْتَهِيْ مَا يُعْرَجُ بِهِ مِنَ الْأَرْضِ. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. وَإِلَيْهَا يَنْتَهِيْ مَا يُهْبَطُ بِهِ مِنْ فَوْقِهَا. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. قَالَ: إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى. قَالَ: فَرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ. قَالَ: فَأُعْطِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثًا: أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ، وَأُعْطِيَ خَوَاتِيْمَ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ، وَغُفِرَ لِمَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ مِنْ أُمَّتِهِ شَيْئًا، الْمُقْحِمَاتُ." (ص:۹۷ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "فَرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ" (ص:۹۷ سطر:۴)

الفراش بالفتح طيرٌ معروف، ومنه قوله تعالى: "يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ"[3] یعنی پروانے۔

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۰۵۔ (۲) حوالہ بالا۔ (۳) القارعة آیت:۴۔

قوله: "أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ" (ص ۹۷ سطر:۳) یعنی پانچ نمازیں فرض کی گئیں۔ (۱)

قوله: "خَوَاتِيمَ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ" (ص:۹۷ سطر:۳) یعنی سورۃ البقرۃ کی آخری آیت جس میں اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لئے کمالِ رحمت، آسانی، مغفرت اور کفار پر نصرت دیئے کا بیان فرمایا ہے۔ (۲)

قوله: "الْمُقْحِمَاتُ" (ص:۹۷ سطر:۴)

بالرفع أی الكبائر المهلكات، یعنی انسان کو ہلاکت میں ڈال دینے والے کبیرہ گناہ۔

مُقحِمات کی مغفرت سے مراد یا تو یہ ہے کہ اصحاب کبائر مخلّد فی النار نہ ہوں گے (قاله ابن حجرؒ) یا مراد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت میں سے اکثر اصحاب الکبائر کی مغفرت ہو جائے گی، فانها امّة مرحومة، (كذا فی فتح الملهم عن المرقاة)۔ (۳)

باب معنیٰ قول الله عزّ وجلّ:
"ولقد رآه نزلةً أخرىٰ .... الخ

۴۳۱ – "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الٰی قوله) ... قَالَ: انا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ: سَأَلْتُ زِرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ مَسْعُوْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأٰى جِبْرِيْلَ لَهُ سِتُّمِائَةِ جَنَاحٍ." (ص:۹۷ سطر:۴،۵)

قوله: "سَأَلْتُ زِرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى" (ص:۹۷ سطر:۴)

مسئلۂ رُویتِ باری تعالیٰ

یہاں سے دو احادیث آرہی ہیں جن کا تعلق سورۂ نجم کی ابتدائی آیات سے ہے، اور ان احادیث کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ آیا لیلة المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ ربّ العزت کا دیدار ہوا ہے یا نہیں؟

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۰۸۔ (۲) حوالۂ بالا۔ (۳) حوالۂ بالا۔

اس مسئلے میں چار قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا ہے،(۱) وبہ قال الحسن وعروۃ ابن الزبیر وسائر اصحاب ابن عباس، وجزم به کعب الأحبار والزهری وصاحبه معمر وآخرون، وهو قول الاشعری وغالب اتباعه. (کذا فی فتح الملھم ج:۲ ص:۴۱۲ وص:۴۱۲) وہ کہتے ہیں کہ لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باری تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوا، اور فتح الملھم میں مسند احمد کی روایت سندِ قوی کے ساتھ یہ منقول ہے کہ: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رأیتُ ربّی عزّ وجلّ." (فتح الملھم ج:۲ ص:۴۱۳)۔ چنانچہ اس حدیث مرفوع کی بنا پر امام احمدؒ بھی اثباتِ رؤیت کے قائل تھے۔ (کذا فی فتح الملھم ج:۲ ص:۴۱۸)(۲)۔

یہ حضرات سورۂ نجم کی آیات: "عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۝ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۝ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝" اور "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى" کی ضمیروں کو باری تعالیٰ کی طرف لوٹاتے ہیں، اور ان آیات میں جو قرب و رؤیت اور تعلیم بلاواسطہ کا ذکر ہے اُسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس قول کو صاحبِ تفسیرِ مظہری نے اختیار کیا ہے(۳) (کذا فی معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۵)۔

۲- دوسرا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابوہریرہؓ اور ابوذر غفاریؓ کا ہے، (فتح الملھم میں حافظ ابن حجرؒ سے منقول ہے کہ حضرت ابوذرؓ کے قول کے بارے میں روایات مختلف ہیں،(۴) رفیع)۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ رب العزت کی زیارت نہیں ہوئی اور وہ ان ضمائر کو جبرئیل امین علیہ السلام کی طرف لوٹاتے ہیں (کذا فی معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۶، بحوالہ تفسیر ابن کثیر)(۵) البتہ "فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝" کی ضمیریں اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع کرتے ہیں، اور اس پر انتشارِ ضمائر کا جو اعتراض ہوسکتا ہے اُس کا جواب فتح الملھم میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وحی بھیجنا اور عبد کا مضاف الیہ ہونا، اللہ تعالیٰ ہی کی ذاتِ اقدس میں منحصر ہے، لہٰذا ان ضمائر کا غیر اللہ (جبرئیل) کی طرف راجع نہ ہونا بالکل ظاہر ہے، پس انتشارِ ضمائر کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

---

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۵۔

(۲) مسند أحمد بن حنبل ج:۲ ص:۳۵۱، رقم الحدیث: ۲۵۸۰، وص:۳۸۶ رقم الحدیث: ۲۹۳۴ من مسند ابن عباس۔

(۳) تفسیر مظهری ج:۹ ص:۱۰۹۔

(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۸۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ج:۴ ص:۲۴۳۔

اس قول کو علامہ قرطبیؒ[۱]، امام رازیؒ[۲]، ابوحیانؒ[۳] اور علامہ ابنِ کثیرؒ[۴] نے اپنی اپنی تفاسیر میں اختیار فرمایا ہے۔ علامہ نوویؒ[۵] اور حافظ ابنِ حجرؒ[۶] نے بھی اس قول کو راجح قرار دیا ہے۔ علمائے متأخرین میں سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے معارف القرآن میں ان حضرات کے اقوال کو نقل فرمایا ہے۔[۷]

۳- سورۃ النجم کی آیت "مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأٰی" سے آیت "لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیٰتِ رَبِّهِ الْکُبْرٰی" تک جن میں واقعۂ معراج کا بیان ہو رہا ہے، ان میں رُؤیت کے بارے میں جتنے الفاظ صیغۂ عموم کے ساتھ آئے ہیں ان سب میں رُؤیتِ جبریل اور رُؤیتِ باری تعالیٰ دونوں کا احتمال ہے، کیونکہ ان میں عموم ہے، اس لئے باری تعالیٰ کی رُؤیت بھی اس میں شامل ہو سکتی ہے، اور اس عموم کی نفی کسی حدیثِ مرفوع سے ثابت نہیں، لہٰذا رُؤیتِ باری تعالیٰ کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ امکانِ رُؤیت نقلاً وعقلاً موجود ہے۔ اسے علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اختیار فرمایا ہے، (کما فی فتح الملهم)[۸] اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو الحل المفهم[۹] میں، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے فتح الملهم اور فوائد القرآن (اردو حاشیۂ تفسیر) میں اور حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن[۱۰] میں بطورِ احتمال اختیار فرمایا ہے۔

۴- چوتھا قول جس کو جمہور کا مسلک قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا جائے، اس لئے کہ آیات میں کوئی ایک معنی صریح طور پر متعین نہیں اور اخبارِ آحاد جن میں سے بعض سے رُؤیت کا ثبوت اور دیگر بعض سے عدمِ ثبوت معلوم ہوتا ہے، ان پر اس مسئلہ کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی، اس لئے کہ عقائد میں اخبارِ آحاد معتبر نہیں، بلکہ عقائد کا ثبوت تواتر

---

(۱) تفسیر القرطبی ج:۱۷ ص:۸۲ وما بعده۔
(۲) تفسیر الکبیر ج:۲۸ ص:۲۹۰۔
(۳) البحر المحیط ج:۸ ص:۱۵۹۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ج:۴ ص:۲۲۳ وما بعده۔
(۵) شرح النووی ج:۱ ص:۹۷۔
(۶) فتح الباری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ النجم، رقم الحدیث: ۴۸۵۵، ج:۸ ص:۶۰۸ وما بعده۔
(۷) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۷۔
(۸) ج:۳ ص:۳۱۱، ۳۱۳۔
(۹) الحل المفهم ج:۱ ص:۴۲، ۴۳۔
(۱۰) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۲۰۳، ۲۰۴۔

سے ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے، نیز اس کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کے عقیدے پر ہمارا کوئی عمل موقوف نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں توقف ہی اَحوَط ہے، حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن میں اسی کو "اَسلم و اَحوَط" قرار دیا ہے۔[1]

"فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى" کی تشریح

زمانۂ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ جب دو آدمی آپس میں کوئی عہد و پیمان کرتے تو دونوں اپنی اپنی کمانوں کو لے کر ان کے چلّوں کو باہم ملا دیتے تھے، یہ کمالِ اتفاق کا اظہار سمجھا جاتا تھا کہ اب ان کمانوں کا رُخ ایک دوسرے کی طرف نہ ہوگا۔

قاب اس فاصلے کو کہتے ہیں جو کمان کے چلّے (یعنی کمان کی ڈور کے درمیانی حصے) اور کمان کی مقبض (دستے) کے درمیان ہوتا ہے، تو اِس عہد کے وقت یہ دونوں شخص ایک دوسرے سے صرف "قاب قوسین" پر یعنی دو کمانوں کے قاب پر ہوتے ہیں، پس "كَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ" کنایہ ہوتا ہے انتہائی قرب سے، اسی تعبیر کو قرآنِ حکیم میں اختیار فرمایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جبرئیلِ امین کے درمیان، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ ربّ العزت کے درمیان صرف قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى کا فاصلہ تھا، اور یہ کنایہ ہے انتہائی قرب سے۔

۴۳۵ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: رَآهُ بِقَلْبِهِ." (ص:۹۸ سطر:۳،۲)

بصارت بالقلب مراد ہے، نہ کہ معرفت بالقلب، یعنی اللہ تعالیٰ نے قلب میں رُؤیت کی صلاحیت پیدا کر دی، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قلب میں صفتِ بصارت کا پیدا کر دینا کوئی مشکل نہیں۔

۴۳۸ - "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ مَسْرُوْقٍ[2] قَالَ: كُنْتُ مُتَّكِئًا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ! ثَلَاثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللهِ الْفِرْيَةَ. قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَتْ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۲۰۵۔ رفیع

(۲) هو ابن الأجدع سُمّي مَسْرُوْقًا لأنه سرقه انسان في صغره ثم وُجِد. وكُنْيَتُه "أبو عائشة" فتح الملهم۔ (رف)

اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللّٰهِ الْفِرْيَةَ. قَالَ: وَكُنْتُ مُتَّكِئًا فَجَلَسْتُ. فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِيْنَ! أَنْظِرِيْنِيْ، وَلَا تَعْجَلِيْنِيْ. أَلَمْ يَقُلِ اللّٰهُ تَعَالٰى: "وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِيْنِ"، "وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرٰى" فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذٰلِكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيْلُ لَمْ أَرَهُ عَلٰى صُوْرَتِهِ الَّتِيْ خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ، سَادًّا عِظَمُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ. فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللّٰهَ يَقُوْلُ: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۚ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ" أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللّٰهَ يَقُوْلُ: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا" إِلٰى قَوْلِهِ "عَلِيٌّ حَكِيْمٌ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللّٰهِ الْفِرْيَةَ. وَاللّٰهُ يَقُوْلُ: "يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ؕ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسٰلَتَهٗ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُخْبِرُ بِمَا يَكُوْنُ فِيْ غَدٍ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللّٰهِ الْفِرْيَةَ. وَاللّٰهُ يَقُوْلُ: "قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللّٰهُ."

(ص ۹۸ سطر ۳ تا ۹)

قولہ: "فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللّٰهَ يَقُوْلُ" (ص ۹۸ سطر ۷)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے (جنت میں پہنچنے سے پہلے) رؤیتِ باری تعالیٰ کی نفی پر یہاں تین دلائل بیان کئے:۔

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ: "وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِيْنِ" اور "وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرٰى" میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرئیل امین کو قرار دیا ہے۔

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشادِ باری ہے: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ" اس آیتِ مبارکہ میں رؤیت کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔

۳- تیسری یہ کہ اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: "مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِإِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ" (سورۃ الشوریٰ: ۵۱) اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ مع العبد کی صرف تین صورتیں ممکن ہیں:۔

۱- وَحْیًا، اس میں نہ آواز سنائی دیتی ہے نہ رُؤیت ہوتی ہے، بلکہ قلب میں مضمون کا القاء ہوتا ہے۔

۲- مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ، اس میں آواز تو سنائی دیتی ہے، رُؤیت نہیں ہوتی۔

۳- اور تیسرا طریقہ اِرسالِ رسول کا ہے کہ جبریلِ امین آکر اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچاتے ہیں، اس صورت میں بھی رُؤیتِ باری نہیں ہوتی۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ اِس دنیا میں کوئی نبی اللہ ربّ العزت کا دیدار نہیں کرسکتا۔

قائلینِ رُؤیت کی طرف سے اِن دلائل کے یہ جوابات دیئے جاتے ہیں:-

۱- پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ آیات "وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِیْنِ" اور "وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی" میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلِ امین کو قرار دیا ہے، لیکن آیت: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰی" میں "ما" عام ہے، تو اس سے رُؤیتِ باری تعالیٰ کا امکان معلوم ہوتا ہے۔

۲- دوسری دلیل کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کی نفی کی گئی ہے، اور ادراک سے مراد "نظر علٰی وجہ الاحاطة" ہے، اس کے تو ہم بھی قائل ہیں کہ مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ نہیں کرسکتیں، اس سے مطلق رُؤیت کی نفی نہیں ہوتی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اِس عدمِ ادراک کا تعلق عالمِ دنیا کے ساتھ ہے، جبکہ یہاں بحث عالمِ بالا میں رُؤیت کی ہورہی ہے کہ لیلۃ المعراج میں رُؤیت ہوئی یا نہیں۔

۳- تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ وحی اور دیدار جمع نہیں ہوسکتے، تو یہ بات دیدار کے مسلک کے منافی نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دیدار کے وقت وحی نہ ہوئی ہو، اور وحی کے ساتھ دیدار نہ ہوا ہو، فلا تعارض۔[1]

قولہ: "وَمَنْ زَعَمَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ" (ص:۹۸ سطر:۸)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جو تین باتیں ارشاد فرمائیں، ان میں سے پہلی بات یعنی عدمِ رُؤیتِ باری تعالیٰ کی تفصیل اُوپر آچکی، دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص یہ

(۱) اِن سوالات و جوابات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الملہم ج:۲ ص:۳۴۰ تا ۳۴۳ وفتح الباری ج:۸ ص:۶۰۸ وما بعدہٗ والبحر المحیط ج:۲۷ ص:۲۹۰۔

کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب اللہ میں سے کچھ چھپایا ہے، تو اس نے اللہ تعالیٰ پر بڑا بہتان لگایا، اس لئے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ حکیم کی کسی آیت کو چھپاتے تو سورۂ احزاب کی اس آیت کو چھپاتے: "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِکَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَتَخْشَی النَّاسَ"[1] اور جب اس آیت کو بھی نہ چھپایا تو یقیناً کسی اور آیت کو بھی نہیں چھپایا۔ اور آیتِ مذکورہ کے چھپانے کی وجہ یہ ہوسکتی تھی کہ اس میں اللہ ربّ العزت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک راز کو فاش کیا ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ" کے حکم کی تعمیل فرماتے ہوئے اس آیت کو بھی چھپانا گوارا نہیں کیا۔

وہ راز یہ تھا کہ اللہ ربّ العزت نے بذریعہ وحی غیر متلو کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ حضرت زید بن حارثہؓ اپنی زوجہ زینبؓ بنت جحش کو طلاق دیں گے اور وہ آپ کے نکاح میں آئیں گی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہ معاشرۂ عرب میں متبنّیٰ کی زوجہ سے نکاح ایسا ہی برا سمجھا جاتا تھا جیسے حقیقی بیٹے کی اہلیہ سے، لیکن اللہ ربّ العزت اس غلط رسم کا خاتمہ عملی طور پر بھی فرمانا چاہتے تھے، اس لئے اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ ہم آئندہ ایسا کرنے والے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفین کی ملامت کے خوف سے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اظہار فرمادیا۔

۴۴۲ - "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَکْرِ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ اَبِیْ ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَیْتَ رَبَّکَ؟ قَالَ: نُوْرٌ اَنّٰی اَرَاهُ." (ص:۹۹ سطر:۱)

قوله: "نُوْرٌ اَنّٰی اَرَاهُ" (ص:۹۹ سطر:۱)

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر یہ فرمائی ہے کہ "نورٌ من این اراهُ" یعنی انّـی بمعنی مِـن این ہے، یعنی وہ نور تھا جہاں سے بھی میں دیکھتا تھا۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ اسے نقل کرکے فرماتے ہیں: "ولا یخفی ما فیه من اللطافة" مگر انہوں نے حضرت کشمیریؒ کی اس تفسیر سے پہلے خود یہ تفسیر فرمائی ہے کہ: "ومعناہ حجابه نورٌ فکیف اراهُ." (کذا

[1] الأحزاب آیت:۳۷۔

فی فتح الملہم)،[1] اور اس کی تائید میں علامہ مازری کی عبارت نقل فرمائی ہے۔[2] اس تفسیر کا حاصل یہ بنتا ہے کہ "انّی" بمعنی "کیف" ہے۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ دونوں تفسیریں درست ہو سکتی ہیں، لیکن دونوں سے رؤیتِ ذات کی بظاہر نفی معلوم ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

۴۴۴ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُوْ كُرَيْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي مُوْسٰى قَالَ: قَامَ فِيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: إِنَّ اللّٰهَ لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِيْ لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّوْرُ. (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ "النَّارُ) لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ." (ص:۹۹ سطر:۳تا۵)

قوله: "يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ" (ص:۹۹ سطر:۳) قِسْطٌ کے اصل معنی ہیں عدل، یہاں قسط سے مراد میزان ہے کیونکہ میزان عدل کا ذریعہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بندوں کے اعمال جو اللہ کے پاس پہنچتے ہیں اللہ ان کا وزن کرتا ہے۔ اور جو ارزاق بندوں کے لئے نازل کئے جاتے ہیں ان کا وزن کرتا ہے، کسی کو زیادہ دیتا ہے (یعنی یخفض المیزان) اور کسی کو کم دیتا ہے (یعنی یرفع المیزان) کذا فی فتح الملہم وشرح النووی بزیادۃ ایضاح منی۔

قوله: "حِجَابُهُ النُّوْرُ" (ص:۹۹ سطر:۵)

حجاب تو درحقیقت اجسامِ محدودہ کے لئے ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے بھی منزہ ہے اور حد سے بھی، لہٰذا یہاں مراد "مانع من الرؤیۃ" ہے جسے یہاں نور یا نار کہا گیا ہے اور وہی رؤیت میں حائل ہے (فتح الملہم)۔[3]

قوله: "لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ" (ص:۹۹ سطر:۵)

یہاں "من" بیانیہ ہے، تبعیض کا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بصر تو تمام مخلوقات تک پہنچی ہوئی ہے (فتح الملہم)۔[4]

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۲۸۔ (۲) المعلم ج:۱ ص:۲۴۴۔
(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۲۹۔ (۴) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۳۰۔

"سبحاتُ" بضم السين والباء ورفع التاء في آخره جمع سُبحة، ومعنى سبحاتُ وجهه نورُهُ وجلالُهُ وبهائُهُ.

یعنی ہمارے اور اللہ ربّ العزت کے درمیان نور کا پردہ حائل ہے، اگر وہ بھی ہٹ جائے تو تا حدِ نگاہ ہر چیز جل جائے۔ اس کی ایک ادنیٰ سی نظیر ہم اپنی دنیاوی زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ یہ کہ سائنسی تحقیق کے مطابق سورج اور زمین کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کا نام "اوزون کا غلاف" (Layer of Ozone) ہے، یہ سورج کی حرارت کو اپنے اندر جذب کرتا ہے جس کے نتیجہ میں حرارت میں کمی واقع ہوجاتی ہے اور اس کے بعد یہ حرارت قابلِ برداشت اور مفید ہوکر زمین پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اب کچھ عرصہ سے اس پردہ کے اندر شگاف پڑ گیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب ہر سال پہلے کے مقابلہ میں زیادہ گرمی پڑتی ہے، حتیٰ کہ برطانیہ اور جرمنی وغیرہ جیسے ٹھنڈے ممالک میں بھی گرمی نسبتاً زیادہ ہونے لگی ہے۔

قوله: "وَجْهِهِ" (ص:۹۹ سطر:۵) أي ذاته.

باب اثبات رُؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالىٰ

۴۴۷- "حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيِّ الْجَهْضَمِيُّ ... (الىٰ قوله) ... عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ۔"

(ص:۹۹ سطر:۸، ۹ و ص:۱۰۰ سطر:۱، ۲)

قوله: "إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ" (ص:۱۰۰ سطر:۱)

رداء الکبریاء سے "حجابِ نوری" مراد ہے، جسے پچھلی حدیث میں "حجابُهُ النور" فرمایا گیا ہے (فتح الملہم)۔[1] اس وقت تو ہمارے اور اللہ ربّ العزت کی رُؤیت کے درمیان اس قدر پردے حائل ہیں کہ ہم نے حجابِ نوری بھی نہیں دیکھا، لیکن جنت میں پہنچنے کے بعد صرف حجابِ نوری باقی رہ جائے گا باقی پردے اور موانع ختم ہوجائیں گے، اور پھر "میدانِ مزید"

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۳۵۔

میں دیدار کے وقت وہ بھی ہٹادیا جائے گا، جیسا کہ آگے احادیث سے معلوم ہوگا۔

قوله: ”عَلٰی وَجْهِهٖ“　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　(ص:۱۰۰ سطر:۱)

دراصل یہ حجاب ہم پر ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس پر، لیکن تسہیلِ فہم کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

قوله: ”فِیْ جَنَّةِ عَدْنٍ“ (ص:۱۰۰ سطر:۲) ای جنة الخلود۔

۴۴۸ – ”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ صُهَيْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُوْلُ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى: تُرِيْدُوْنَ شَيْئًا أَزِيْدُكُمْ؟ فَيَقُوْلُوْنَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوْهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّيْنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوْا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلٰى رَبِّهِمْ.“　　　　　　　　(ص:۱۰۰ سطر:۲،۳)

قوله: ”تُرِيْدُوْنَ شَيْئًا؟“　　　　　　　　　　　　　　　　　　(ص:۱۰۰ سطر:۳)

همزہ استفہام محذوف ہے، ای أتریدون شیئًا۔

قوله: ”تُنَجِّيْنَا“　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　(ص:۱۰۰ سطر:۳)

بعض نسخوں میں یائے تحتانیہ نہیں ہے، اور نحوی قاعدے کا تقاضا بھی یہی ہے، اس صورت میں اس کا عطف تدخلنا پر ہوگا اور یاء کو عاملِ جازم ”لم“ کی وجہ سے محذوف قرار دیا جائے گا، لیکن ہمارے اس نسخہ میں یاء موجود ہے تو اس جملہ کو ماقبل کے دو استفہامیہ جملوں ”ألم تبیض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة“ پر معطوف قرار دیا جائے گا (کذا في الحاشیة في نسختنا) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ یاء کی موجودگی کی صورت میں ”تنجینا“ جملہ استفہامیہ کے بجائے خبریہ ہوگا۔

۴۴۹ – ”حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، بِهٰذَا الْإِسْنَادِ. وَزَادَ: ثُمَّ تَلَا هٰذِهِ الْآيَةَ ”لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ.“　　　　　　　　　　　　　　　　(ص:۱۰۰ سطر:۴)

قوله: ”لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ“　　　　　　　　　　(ص:۱۰۰ سطر:۴)

”الحسنٰی“ سے الحیاة الحسنة في الجنة اور ”زیادة“ سے باری تعالیٰ کا دیدار

مراد ہے۔ زیادۃ پر تنوین تعظیم کی ہے، قال القاضی عیاض فی شرح صحیح مسلم له المسمّٰی "اکمال المعلم بفوائد مسلم" (ج:۱ ص:۵۴۰) ما نصه: ذکر فی هذا الحدیث نظر أهل الجنّة الٰی ربّهم. مذهب أهل السنة باجمعهم جواز رؤیة الله عقلًا ووجوبها فی الأخرة للمؤمنین سمعًا، نطق بذالک الکتاب العزیز وأجمع علیه سلف الأمّة ورواهٗ بضعة عشر من الصحابة بالفاظ مختلفة عن النبی صلی الله علیه وسلم، خلافًا للمعتزلة والخوارج وبعض المرجئة اذ نفوا ذالک عقلًا بناءً علی شروطٍ یشترطونها من البنیة والمقابلة واتصال الأشعة وزوال الموانع، فی تخلیط لهم طویلٍ، وأهل الحق لا یشترطون شیئًا من ذالک سوی وجود المرئی، وان الرؤیة إدراک یخلقها الله للرائی فیری المرئی، لٰکن مجری العادة تکون علی صفاتٍ ولیست بشروط.

۴۵۰–"حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيْدَ اللَّيْثِيِّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ، أَنَّ نَاسًا قَالُوْا لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ نَرَىٰ رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تُضَارُّوْنَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟ قَالُوْا: لَا، يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَالَ: هَلْ تُضَارُّوْنَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُوْنَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوْا: لَا، يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَالِكَ، يَجْمَعُ اللّٰهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقُوْلُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ. فَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيْتَ الطَّوَاغِيْتَ، وَتَبْقَىٰ هٰذِهِ الْأُمَّةُ فِيْهَا مُنَافِقُوْهَا، فَيَأْتِيْهِمُ اللّٰهُ فِيْ صُوْرَةٍ غَيْرِ صُوْرَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُوْنَ، فَيَقُوْلُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُوْلُوْنَ: نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْكَ، هٰذَا مَكَانُنَا حَتّٰى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ. فَيَأْتِيْهِمُ اللّٰهُ فِيْ صُوْرَتِهِ الَّتِيْ يَعْرِفُوْنَ، فَيَقُوْلُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُوْلُوْنَ: أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُوْنَهُ. وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جَهَنَّمَ. فَأَكُوْنُ أَنَا وَأُمَّتِيْ أَوَّلَ مَنْ يُجِيْزُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ. وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللّٰهُمَّ سَلِّمْ، سَلِّمْ. وَفِيْ جَهَنَّمَ كَلَالِيْبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ؟ قَالُوْا: نَعَمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللّٰهُ، تَخْطَفُ النَّاسَ

بأعمالهم، فمنهم المؤبق يعني بعمله، ومنهم المجازى حتى ينجى حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد، وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار، أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا، ممن أراد الله أن يرحمه، ممن يقول لا إله إلا الله. فيعرفونهم في النار، يعرفونهم بأثر السجود، تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود، حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود. فيخرجون من النار وقد امتحشوا، فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون منه كما تنبت الحبة في حميل السيل. ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار، وهو آخر أهل الجنة دخولا الجنة، فيقول: أي رب! اصرف وجهي عن النار، فإنه قد قشبني ريحها وأحرقني ذكاؤها، فيدعو الله ما شاء الله أن يدعوه... (الى قوله)... فيقدمه إلى باب الجنة فإذا قام على باب الجنة انفهقت له الجنة فرأى ما فيها من الخير والسرور ... (الى قوله)... فيقول: أي رب! لا أكونن أشقى خلقك، فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله عز وجل منه. فإذا ضحك الله منه، قال: ادخل الجنة. فإذا دخلها قال الله له: تمنه. فيسأل ربه ويتمنى، حتى إن الله ليذكره من كذا وكذا، حتى إذا انقطعت به الأماني، قال الله تعالى: ذلك لك ومثله معه (الى قوله) قال أبو سعيد وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة... الحديث."

(ص:۱۰۰ سطر:۲۰ تا ص:۱۰۱ سطر:۱۱)

قوله: "الطواغيت" (ص:۱۰۰ سطر:۷)

یعنی اصنام، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بتوں کے اندر بھی چلنے کی صلاحیت پیدا کردی جائے گی۔

قوله: "وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها" (ص:۱۰۰ سطر:۸)

ای أمة الاجابة، ابتداء میں منافقین بھی ان کے ساتھ شامل ہوں گے جو "کشف عن الساق" کے وقت سجدہ نہ کر سکنے کی وجہ سے ظاہر کردیے جائیں گے۔ جیسا کہ آگے ایک روایت میں آئے گا۔

قولہ: "فَيَأْتِيهِمُ اللّٰهُ فِي صُوْرَةٍ غَيْرِ صُوْرَتِهٖ" (ص:۱۰۰ سطر:۸)

یہ الفاظ متشابہات کے قبیل سے ہیں، متشابہات کے بارے میں علمائے اہل السنۃ والجماعۃ کے دو طریقے ہیں۔

متقدمین کا طریقہ:- متقدمین کا طریقہ یہ ہے کہ ہمیں ان متشابہات کی مراد کا کوئی علمِ یقینی حاصل نہیں، تاہم اِن کے جو بھی معنی اللہ کے نزدیک مراد ہیں وہ حق ہیں، ہم اُن پر ایمان لاتے ہیں اور کوئی تاویل نہیں کرتے۔ یہ مذہب اَحوَط اور اَقرب الی القرآن ہے، کما قال تعالیٰ: "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا"۔

متأخرین کا مذہب:- متأخرین نے تاویل کا راستہ اختیار فرمایا، لیکن اس میں بھی وہ کوئی قطعی اور یقینی حکم نہیں لگاتے، بلکہ بہ طور احتمال کے یوں فرماتے ہیں کہ: اس کے فلاں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔ اور متأخرین کو یہ تاویل کا راستہ اس لئے اختیار کرنا پڑا کہ جب یونانی فلسفہ، اسلامی معاشرہ میں متعارف ہوا تو بہت سے مسلمان اس سے متأثر ہوئے اور ان کے عقائد پر بھی اِس فلسفہ کا اثر پڑا، یہاں تک کہ بہت سے گمراہ فرقے وجود میں آ گئے، انہی میں سے ایک فرقہ "مجسّمہ" ہے جس کے متبعین کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ رَبّ العزت جسم رکھتے ہیں، جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جسم وصورت سے مُنزّہ ہیں۔ تو وہ الفاظ جن سے باری تعالیٰ کا مجسّم ہونا اور اسی کے مطابق افعال کے صدور کا شبہ ہوتا تھا، متأخرین نے اُن میں تاویل کی تاکہ یہ بتایا جا سکے کہ اس کے جو معنی فرقہ "مجسّمہ" نے لئے ہیں وہ دُرست نہیں، دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ مثلاً مذکورہ جملہ میں "یاتیہم" کو بمعنی "یظہر لہم" اور صورۃ کو صفۃ کے معنی میں لیا۔

اگرچہ اَحوَط طریقہ متقدمین کا ہے، لیکن چونکہ متأخرین کا طریقہ غرضِ صحیح پر مبنی ہے، نیز متأخرین اپنی تاویل میں قطعیت کا حکم بھی نہیں لگاتے بلکہ محض احتمال کے طور پر ذکر کرتے ہیں، تو اِس اعتبار سے یہ طریقہ بھی قابلِ اعتراض نہیں، بلکہ بہت سے مواقع میں مفید ثابت ہوتا ہے۔

قولہ: "بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جَهَنَّمَ" (ص:۱۰۰ سطر:۹)

أی بین طرفیها، کذا فی فتح الملهم عن المرقاة۔[1]

قوله: "کَلَالِیْبُ" (ص:۱۰۱ سطر:۱)

یہ کَلُّوب بفتح الکاف وتشدید اللام کی جمع ہے بمعنی آنکڑا[2] یعنی لوہے کا وہ لمبا سریا جس کی نوک مڑی ہوئی ہوتی ہے اور اس میں گوشت وغیرہ کو لٹکا کر تنور میں چھوڑا جاتا ہے یا روٹی کو تنور سے نکالا جاتا ہے (فتح الملہم بزیادۃ)۔[3]

قوله: "مِثْلُ شَوْکِ السَّعْدَانِ" (ص:۱۰۱ سطر:۱)

سعدان ایک خاص نبات کا نام ہے جس کے کانٹے کی نوک بہت باریک ہوتی ہے، جہنم کے آنکڑے کو سعدان کے کانٹے کے ساتھ صرف نوک کے باریک ہونے میں تشبیہ دی گئی ہے، جسامت کے اعتبار سے نہیں، اس لئے کہ جہنم کا آنکڑا تو اس سے بہت بڑا اور خوفناک ہوگا۔[4]

قوله: "فَمِنْهُمُ الْمُوْبَقُ" (ص:۱۰۱ سطر:۲) بفتح الباء الموحدة، یعنی ہلاک کیا ہوا۔ باب افعال سے اسمِ مفعول ہے۔ (فتح الملہم)۔[5]

قوله: "الْمُجَازٰی" (ص:۱۰۱ سطر:۲) "المجازاة"، (باب مُفاعلہ) سے اسمِ مفعول ہے۔

قوله: "قَدِ امْتَحَشُوْا" (ص:۱۰۱ سطر:۳) باب افتعال سے ماضی معروف کا صیغہ ہے۔ ای احترقوا وزناً ومعنًی (فتح الملہم بزیادۃ ایضاح)۔[6]

قوله: "کَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِیْ حَمِیْلِ السَّیْلِ" (ص:۱۰۱ سطر:۳)

"الحِبَّةُ" بکسر الحاء، بیج جو اُگانے کے لئے زمین میں بویا جاتا ہے، اور بفتح الحاء وہ دانہ جو زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہاں بکسر الحاء ہے، یعنی بیج (فتح الملہم)۔[7] جس طرح سیلابی بیج بہت تیزی سے اُگتا ہے، اسی طرح ان کے جسم پر بھی گوشت

---

(۱) فتح الملهم ج:۳ ص:۴۵۳ وفی اکمال المعلم ج:۱ ص:۵۵۰: "علی ظهرانی جهنم" ویروی "ظهری جهنم" وهما لغتان قاله الأصمعي وفي كتاب العين للخليل ج:۴ ص:۳۸: والظهران بين قولك: أنا بين ظهرانَيهِمْ وظهريهم وكذالك الشيء في وسط الشيء: هو بين ظهريه وظهرانيه.

(۲) الغریب لابن سلام ج:۲ ص:۳۵۔

(۳) فتح الملهم ج:۳ ص:۴۵۵۔ (۴) مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۴۳۔

(۵) فتح الملهم ج:۳ ص:۴۵۶۔ (۶) فتح الملهم ج:۳ ص:۴۵۸۔

(۷) فتح الملهم ج:۳ ص:۴۵۸، ولسان العرب ج:۳ ص:۱۰۔

پوست بہت تیزی سے اُگ آئے گا۔

قولہ: "ایْ ربِّ" (ص:۱۰۱ سطر:۵) "ای" بفتح الهمزة وسكون الياء حرف ندا ہے۔

قولہ: "قَدْ قَشَبَنِیْ رِیْحُهَا وَأَحْرَقَنِیْ ذَكَاؤُهَا" (ص:۱۰۱ سطر:۵)

یعنی زہر آلود کر دیا ہے مجھ کو اُس کی ہوا (یعنی بدبو) نے اور جلا ڈالا ہے اس کے شعلوں کی شدت نے۔

قولہ: "اِنْفَهَقَتْ" (ص:۱۰۱ سطر:۸) یعنی کھل کر سامنے آجائے گی۔

قولہ: "فَإِذَا ضَحِكَ اللّٰهُ مِنْهُ" (ص:۱۰۱ سطر:۱۰)

یہ بھی متشابہات میں سے ہے، متاخرین اس کی تاویل "راضی ہونے" سے کرتے ہیں۔[۱]

قولہ: "فَيَسْأَلُ رَبَّهُ وَيَتَمَنّٰی" (ص:۱۰۱ سطر:۱۰) مسند احمد میں ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ: "فيسأل ويتمنّٰى مقدار ثلاثة ايام من ايام الدنيا" (فتح الملهم)۔[۲]

۴۵۳ – "حَدَّثَنِیْ سُوَيْدُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِیْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِیِّ أَنَّ نَاسًا فِیْ زَمَنِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ نَرٰى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: هَلْ تُضَارُّوْنَ فِیْ رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيْرَةِ صَحْوًا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ؟ وَهَلْ تُضَارُّوْنَ فِیْ رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ صَحْوًا لَيْسَ فِيْهَا سَحَابٌ؟ قَالُوْا: لَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ: مَا تُضَارُّوْنَ فِیْ رُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا كَمَا تُضَارُّوْنَ فِیْ رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا. إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ: لِيَتَّبِعْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، فَلَا يَبْقٰى أَحَدٌ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ، إِلَّا يَتَسَاقَطُوْنَ فِی النَّارِ، حَتّٰى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللّٰهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَغُبَّرِ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَيُدْعَى الْيَهُوْدُ... (الیٰ قوله)... فَمَاذَا تَبْغُوْنَ؟ قَالُوْا عَطِشْنَا يَا رَبِّ! فَاسْقِنَا، فَيُشَارُ إِلَيْهِمْ ... (الیٰ قوله)... حَتّٰى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللّٰهَ تَعَالٰى مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ فِیْ أَدْنٰى صُوْرَةٍ مِنَ الَّتِیْ رَأَوْهُ

(۱) اكمال المعلم ج:۱ ص:۵۵۸۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۵۷۔

فِيْهَا. قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُوْنَ؟ تَتْبَعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ. قَالُوْا: يَا رَبَّنَا! فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرَ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ. فَيَقُوْلُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُوْلُوْنَ: نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْكَ، لاَ نُشْرِكُ بِاللّٰهِ شَيْئًا، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا، حَتّٰى إِنَّ بَعْضَهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ. فَيَقُوْلُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ فَتَعْرِفُوْنَهُ بِهَا؟ فَيَقُوْلُوْنَ: نَعَمْ. فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، فَلاَ يَبْقٰى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلّٰهِ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهٖ إِلَّا أَذِنَ اللّٰهُ لَهُ بِالسُّجُوْدِ ...(الىٰ قوله)... ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلٰى جَهَنَّمَ وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ وَيَقُوْلُوْنَ: اَللّٰهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. قِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا الْجِسْرُ؟ قَالَ: دَحْضٌ مَزِلَّةٌ. فِيْهِ خَطَاطِيْفُ وَكَلاَلِيْبُ وَحَسَكٌ، تَكُوْنُ بِنَجْدٍ فِيْهَا شُوَيْكَةٌ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُوْنَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرِّيْحِ وَكَالطَّيْرِ وَكَأَجَاوِيْدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوْشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوْسٌ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ. حَتّٰى إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُوْنَ مِنَ النَّارِ، فَوَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ، مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشَدَةً لِلّٰهِ، فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ، مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لِلّٰهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِيْنَ فِي النَّارِ. يَقُوْلُوْنَ: رَبَّنَا كَانُوْا يَصُوْمُوْنَ مَعَنَا وَيُصَلُّوْنَ وَيَحُجُّوْنَ. فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوْا مَنْ عَرَفْتُمْ. فَتُحَرَّمُ صُوَرُهُمْ عَلَى النَّارِ فَيُخْرِجُوْنَ خَلْقًا كَثِيْرًا ... (الىٰ قوله)... ثُمَّ يَقُوْلُ: ارْجِعُوْا، فَمَنْ وَجَدْتُّمْ فِيْ قَلْبِهٖ مِثْقَالَ نِصْفِ دِيْنَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوْهُ. فَيُخْرِجُوْنَ خَلْقًا كَثِيْرًا ... (الىٰ قوله)... فَيَقُوْلُ اللّٰهُ تَعَالٰى: شَفَعَتِ الْمَلاَئِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّوْنَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُوْنَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِيْنَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوْا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ عَادُوْا حُمَمًا فَيُلْقِيْهِمْ فِيْ نَهَرٍ فِيْ أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ ... (الىٰ قوله)... قَالَ: فَيَخْرُجُوْنَ كَاللُّؤْلُؤِ فِيْ رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ. هٰؤُلاَءِ عُتَقَاءُ اللّٰهِ الَّذِيْنَ أَدْخَلَهُمُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوْهُ وَلاَ خَيْرٍ قَدَّمُوْهُ ... الحديث."

(ص:۱۰۲ سطر:۱۱ تا ۱۱ و ص:۱۰۳ سطر:۸ تا ۸)

قوله: "صَحْوًا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ" (ص:۱۰۲ سطر:۲)

"صَحْوًا" فضاء کی وہ حالت جس میں بادل نہ ہوں، اگلا جملہ "لیس معها سحاب" اس کی تفسیر ہے۔

قوله: "غُبَّرِ أَهْلِ الْكِتَابِ" (ص:۱۰۲ سطر:۳) بضم الغين المعجمة وفتح الباء الموحدة المشددة، بقاياهم جمع غابر وهو الباقي۔

قوله: "عطشنا يا ربّ!" (ص:۱۰۲ سطر:۵)

أي فيقول كل واحد منهم عطشنا يا ربّ.

قوله: "فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا" (ص:۱۰۲ سطر:۷)

صورة سے مراد صفت ہے، رأوہ فیھا سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اس سے قبل بھی اللہ ربّ العزت کی زیارت کی ہوگی، حالانکہ دُنیا کے اندر کسی کے لئے بھی اللہ ربّ العزت کا دیدار ممکن نہیں، لہٰذا اس جملہ کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں:-

۱- عہدِ الست کے وقت ہمیں اللہ ربّ العزت کی زیارت نصیب ہوئی تھی، جس کا استحضار دنیاوی زندگی میں تو نہیں رہا لیکن میدانِ حشر میں وہ رُؤیت یاد آجائے گی۔

۲- رُؤیت سے مراد اعتقاد ہے، ای الصفة التي اعتقدوها۔ (۱)

قوله: "أَفْقَرَ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ" (ص:۱۰۲ سطر:۸)

ای فی حالةٍ کنا الیھم افقر، یعنی دنیا میں فقر و تنگدستی کی حالت میں ہم نے ان سے جدائی اختیار کی جبکہ ہم ان کے زیادہ محتاج تھے۔ تو اب جب ان کے پیچھے چلنے میں ہلاکت ہی ہلاکت ہے تو ہم ان سے جدائی کیوں اختیار نہ کریں گے۔

قوله: "لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ" (ص:۱۰۲ سطر:۸)

أي عن الصواب ويرجع عنه للامتحان الشديد الذي جرى، (نووی).

قوله: "فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (ص:۱۰۲ سطر:۹)

متأخرین کے نزدیک کشف عن الساق کنایہ ہے شدید اور ہولناک منظر سے، جیسے کلامِ عرب کا محاورہ ہے: "کشفت الحرب عن ساقھا ای اشتدت"۔ (۲)

قوله: "أَذِنَ اللّٰهُ لَهُ بِالسُّجُوْدِ" (ص:۱۰۲ سطر:۹)

(۱) علامہ مازری نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، ملاحظہ فرمایئے: المعلم ج:۱ ص:۲۲۱۔

(۲) مختار الصحاح ج:۱ ص:۱۳۵، مادۃ: سوق ولسان العرب ج:۱۰ ص:۱۶۸۔

یعنی اللہ ربّ العزت سجدہ کرنے کی قدرت عطا فرمائیں گے۔

قولہ: "وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) بکسر الحاء وقیل بضمها ای تقع ویؤذن فیها (نوویؒ)۔[1]

قولہ: "دَحْضٌ مَزِلَّةٌ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) دحض پر تنوین ہے، دال مفتوح اور حاء ساکن ہے، اور مزلة بفتح المیم وفتح الزاء و کسرها، دحض اور مزلة دونوں ہم معنی ہیں، یعنی وہ جگہ جس پر پاؤں پھسلتے ہوں۔[2]

قولہ: "خَطَاطِيْفُ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) خُطاف بضم الخاء کی جمع ہے، بمعنی کلالیب، (فتح الملہم)۔[3]

قولہ: "وَحَسَكٌ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) لوہے کے سخت کانٹے۔

قولہ: "كَأَجَاوِيْدِ الْخَيْلِ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۱) اجواد کی جمع ہے، اور وہ جوّاد کی جمع ہے، اچھا تیز رفتار گھوڑا، وهو من اضافة الصفة الى الموصوف (فتح الملہم)۔[4]

قولہ: "فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوْشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوْسٌ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۱)

یعنی پلِ صراط سے گزرنے والے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:-

۱- ناجٍ مُسلَّمٌ: جو سلامتی کے ساتھ بغیر کسی تکلیف کے گزر جائیں گے۔

۲- مخدوشٌ مُرسلٌ: وہ لوگ جن کو تکلیف یا زخموں کا سامنا کرنا پڑے گا، مگر انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور وہ بھی پلِ صراط پار کرلیں گے۔

۳- مکدوسٌ فی نارِ جهنم: وہ لوگ جو پلِ صراط سے پار نہ ہو سکیں گے، اُوپر تلے جہنم میں گریں گے۔

قولہ: "مُنَاشَدَةً لِلّٰهِ" (ص:۱۰۳ سطر:۱) اللہ سے مطالبہ کرنا۔ اور "ما من احدٍ منکم باشدّ مناشدة لله فی استیفاء الحقوق ... الخ" کا مطلب یہ ہے کہ تم میں سے کوئی بھی حقوق وصول کرنے کے لئے اللہ سے مطالبہ کرنے میں اُن مؤمنین سے زیادہ اشد نہیں جو قیامت کے

(۱) شرح النووی علیٰ صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۰۲۔ (۲) بحوالۂ بالا۔
(۳) ج:۳ ص:۲۷۰۔ (۴) فتح الملہم ج:۳ ص:۲۷۰، ۲۷۱۔

دن اپنے اُن بھائیوں کے لئے اللہ سے مطالبہ (ان کی نجات کا) کریں گے جو آگ میں (داخل ہوگئے) ہوں گے۔

قوله: "يَقُوْلُوْنَ: رَبَّنَا كَانُوْا يَصُوْمُوْنَ مَعَنَا وَيُصَلُّوْنَ وَيَحُجُّوْنَ. فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوْا مَنْ عَرَفْتُمْ" (ص:۱۰۳، سطر:۱)

یہ حدیث بیک وقت معتزلہ وخوارج اور مرجئۃ کی تردید کرتی ہے، یقولون ربنا کانوا یصومون معنا .... الخ، سے مرجئۃ کی تردید ہوئی کہ کچھ مؤمنین باوجود صائم ومصلّی ہونے کے بھی بعض گناہوں کی وجہ سے جہنم میں جائیں گے، تو معلوم ہوا کہ ایمان لانے کے باوجود اعمالِ صالحہ کا مکمل اہتمام اور گناہوں سے اجتناب نجات کے لئے ضروری ہے، اور "أخرجوا من عرفتم" کے جملہ سے معتزلہ وخوارج کی تردید ہوئی کہ وہ مؤمنین باوجود گنہگار ہونے کے مخلّد فی النّار نہ ہوئے، تو معلوم ہوا کہ معصیت کا ارتکاب مسلمان کو مخلّد فی النّار نہیں کرتا۔

قوله: "مِنْ خَيْرٍ" (ص:۱۰۳ سطر:۳)

خیر سے ایمان کے سوا باقی اعمالِ قلب مراد ہیں (فتح الملهم)۔[1]

قوله: "لَمْ يَعْمَلُوْا خَيْرًا قَطُّ" (ص:۱۰۳ سطر:۶)

یعنی مجرّدِ ایمان کے علاوہ کوئی خیر کا کام نہیں کیا تھا، (فتح الملهم عن القاضی عیاض)[2] یا ایمان مع الاقرار کے علاوہ کوئی نیک کام دِل سے بھی نہیں کیا تھا، (فتح الملهم عن الزرکشی)۔[3]

قوله: "قَدْ عَادُوْا حُمَمًا" (ص:۱۰۳ سطر:۹) ای صاروا حُمَمًا اور "حُمَم" بضم الحاء وفتح الميم الاولیٰ المخففة "حُمَمَة" کی جمع ہے بمعنی کوئلہ۔

قوله: "فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ" (ص:۱۰۳ سطر:۱۰) یہ "فُوَّهَةٌ" بضم الفاء وتشديد الواو المفتوحة کی جمع ہے علی غیر القیاس، وأفواه الازقة والأنهار: أوائلها۔ بظاہر یہاں مراد جنت کے قصور ومحلات کو جانے والے راستے ہیں (فتح الملهم)۔[4]

قوله: "كَاللُّؤْلُؤِ فِيْ رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ" (ص:۱۰۳ سطر:۷)

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۴۔
(۲) بظاہر قاضی عیاضؒ کی مراد یہ ہے کہ اقرار باللسان بھی (کسی عذر سے) نہیں کیا تھا۔ رفیع
(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۳۔ (۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۴۔

یہ تمغہ عیب کا نہیں بلکہ انعامِ الٰہی کے اظہار کا ہوگا۔

۴۵۴- "(قَالَ مُسْلِمٌ) قَرَأْتُ عَلٰى عِيْسَى بْنِ حَمَّادٍ زُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هٰذَا الْحَدِيْثَ فِي الشَّفَاعَةِ، وَقُلْتُ لَهُ: أُحَدِّثُ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ عَنْكَ، أَنَّكَ سَمِعْتَ مِنَ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ لِعِيْسَى بْنِ حَمَّادٍ: أَخْبَرَكُمُ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ ... (الٰى قوله)... عَنْ أَبِي سَعِيْدِ الْخُدْرِيِّ؛ أَنَّهُ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَنَرٰى رَبَّنَا؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تُضَارُّوْنَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ؟... (الٰى قوله)... قَالَ أَبُوْ سَعِيْدٍ: بَلَغَنِيْ أَنَّ الْجِسْرَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرَةِ وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ.

وَلَيْسَ فِي حَدِيْثِ اللَّيْثِ "فَيَقُوْلُوْنَ: رَبَّنَا أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِيْنَ وَمَا بَعْدَهُ" فَأَقَرَّ بِهِ عِيْسَى بْنُ حَمَّادٍ." (ص:۱۰۳،سطر:۹ تا ۱۲)

قوله: "قَرَأْتُ عَلٰى عِيْسَى بْنِ حَمَّادٍ زُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هٰذَا الْحَدِيْثَ ... الخ." (ص:۱۰۳،سطر:۹)

امام مسلمؒ یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شفاعت کے بارے میں یہ حدیث جو انہوں نے اپنے اُستاذ "سُوَيد بن سعيد قال حدثني حفص بن ميسرة" کی سند سے تفصیلاً ذکر کی ہے اسے وہ تین فرق کے ساتھ اپنے ایک اور اُستاذ عیسٰی بن حماد سے بھی روایت کرتے ہیں۔

ایک فرق یہ ہے کہ سوید بن سعید کی روایت بطریق التحدیث ہے، یعنی سوید بن سعید نے یہ حدیث سنائی اور میں نے سنی، جبکہ عیسٰی بن حماد کی روایت بطریق الاخبار ہے کہ حدیث میں نے ان کو پڑھ کر سنائی اور انہوں نے توثیق کی، (فاقرّ به عيسى بن حماد)۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ سوید بن سعید نے یہ حدیث حفص بن میسرہ کے طریق سے روایت کی ہے جبکہ عیسٰی بن حماد نے اسے لیث بن سعد کے طریق سے روایت کیا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ عیسٰی بن حماد کی روایت عن اللیث بن سعد میں ایک جملہ زیادہ ہے اور کچھ جملے کم ہیں، یعنی لیث بن سعد نے اپنی روایت میں "بغير عمل عملوه ولا قدم قدّموه فيقال لهم: لكم ما رأيتم ومثله معه" کے بعد یہ جملہ زائد کیا ہے کہ: "قال ابو سعيد الخدري بلغني ان الجسر ادق من الشعرة واحدّ من السيف" اور سوید بن سعید کی روایت کا یہ جملہ

کر: "فیقولون ربنا اعطیتنا ما لم تعطِ احدًا من العالمین" اور اس کے بعد کی عبارت عیسیٰ بن حماد کی روایت میں نہیں ہے۔

باب اثبات الشفاعة واخراج المؤحّدين من النّار

٤٥٦– "حَدَّثَنِي هَارُوْنُ بْنُ سَعِيْدٍ الأَيْلِيُّ ... (الیٰ قوله)... حَدَّثَنَا عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الخُدرِيِّ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: يُدْخِلُ اللّٰهُ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ بِرَحْمَتِهِ، وَيُدْخِلُ أَهْلَ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُوْلُ: انْظُرُوْا مَنْ وَجَدْتُمْ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرِجُوْهُ. فَيُخْرَجُوْنَ مِنْهَا حُمَمًا قَدِ امْتَحَشُوْا. فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ –أَوِ الْحَيَا– فَيَنْبُتُوْنَ فِيْهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ إِلٰى جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَوْهَا كَيْفَ تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً." (ص:۱۰۳ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "أَوِ الْحَيَا" (ص:۱۰۳ سطر:۴) بالقصر وهو المطر۔ [1]

قوله: "صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً" (ص:۱۰۳ سطر:۴) یعنی پیلا، بل کھایا ہوا۔

٤٥٧– "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ (الیٰ قوله) عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيٰى بِهٰذَا الإِسْنَادِ وَقَالَا: فَيُلْقَوْنَ فِيْ نَهْرٍ يُقَالُ لَهُ: الْحَيَاةُ (الیٰ قوله) كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِيْ حَمِئَةٍ أَوْ حَمِيْلَةِ السَّيْلِ." (ص:۱۰۳ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "فِي حَمِئَةٍ" (ص:۱۰۳ سطر:۶) هو ما تغير لونه من الطين، یعنی کیچڑ، گارا۔ [2]

٤٥٨– "حَدَّثَنِي نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِيْنَ هُمْ أَهْلُهَا، فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوْتُوْنَ فِيْهَا وَلَا يَحْيَوْنَ. وَلٰكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمُ النَّارُ بِذُنُوْبِهِمْ أَوْ قَالَ: بِخَطَايَاهُمْ فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً، حَتّٰى إِذَا كَانُوْا فَحْمًا، أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ، فَجِيْءَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرَ، فَبُثُّوْا عَلٰى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ. ثُمَّ قِيْلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! أَفِيْضُوْا عَلَيْهِمْ. فَيَنْبُتُوْنَ نَبَاتَ الْحِبَّةِ تَكُوْنُ فِي حَمِيْلِ السَّيْلِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ كَأَنَّ رَسُوْلَ

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۷۹۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۸۰، المنجد ص:۲۳۶۔

اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَدْ کَانَ بِالْبَادِیَةِ." (ص:۱۰۳ سطر:۲ تا ۹)

قولہ: "اَلَّذِیْنَ ھُمْ اَھْلُھَا" (ص:۱۰۳ سطر:۷)

یعنی وہ لوگ جو مخلّد فی النّار ہوں گے۔

قولہ: "لَا یَمُوْتُوْنَ فِیْھَا وَلَا یَحْیَوْنَ" (ص:۱۰۳ سطر:۷)

اگرچہ وہ لوگ زندہ ہوں گے لیکن چونکہ یہ زندگی راحت والی نہ ہوگی، بلکہ انتہائی مصائب اور مسلسل عذاب پر مشتمل ہوگی اس لئے اس کی نفی کی گئی۔

قولہ: "فَحْمًا" (ص:۱۰۳ سطر:۸) یعنی کوئلہ۔

قولہ: "ضَبَائِرَ" (ص:۱۰۳ سطر:۸)

بفتح الضّاد المعجمة، متفرق جماعتیں، اور "ضَبَائِرَ" مکرر ہونے کی وجہ سے ترجمہ ہوگا، متفرق جماعتیں، متفرق جماعتیں۔ وھُوَ جمعُ ضَبَارة[1] بفتح الضاد وکسرھا، لغتان. (فتح الملہم)۔[2]

۴۶۰ — "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ ...(الٰی قولہ)... عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بن مسعود قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: اِنِّیْ لَأَعْلَمُ اٰخِرَ اَھْلِ النَّارِ خُرُوْجًا مِنْھَا، وَاٰخِرَ اَھْلِ الْجَنَّةِ دُخُوْلًا الجنّة رَجُلٌ یَّخْرُجُ مِنَ النَّارِ حَبْوًا ..... الحدیث." (ص:۱۰۴ سطر:۶ تا ۹)

قولہ: "حَبْوًا" (ص:۱۰۵ سطر:۲) ہاتھوں اور ٹانگوں پر چلنا، گھٹنوں کے بل چلنا، (فتح الملہم)۔[3]

۴۶۱ — "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ ... (الٰی قولہ)... عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: إِنِّیْ لَأَعْرِفُ آخِرَ أَھْلِ النَّارِ خُرُوْجًا مِنَ النَّارِ: رَجُلٌ یَخْرُجُ مِنْھَا زَحْفًا. فَیُقَالُ لَہٗ: انْطَلِقْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَیَذْھَبُ فَیَدْخُلُ الْجَنَّةَ، فَیَجِدُ النَّاسَ قَدْ أَخَذُوا الْمَنَازِلَ فَیُقَالُ لَہٗ: أَتَذْکُرُ الزَّمَانَ الَّذِیْ کُنْتَ فِیْہِ؟ فَیَقُوْلُ: نَعَمْ. فَیُقَالُ لَہٗ: تَمَنَّ، فَیَتَمَنّٰی. فَیُقَالُ لَہٗ: لَکَ الَّذِیْ تَمَنَّیْتَ وَعَشَرَةُ

---

(۱) الغریب لابن قتیبة ج:۱ ص:۳۹۵ والفائق ج:۲ ص:۳۲۷ والنھایة لابن الأثیر ج:۳ ص:۷۱ ولسان العرب ج:۳ ص:۳۸۰، مادة: ض ب ر.

(۲) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۸۰۔

(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۸۲، شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۰۵۔

أَضْعَافِ الدُّنيَا. قَالَ: فَيَقُوْلُ: أَتَسْخَرُ بِيْ وَأَنْتَ الْمَلِكُ؟ قَالَ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحِكَ حَتّٰى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ." (ص:۱۰۵ سطر:۵ تا ۷)

قوله: "زَحْفًا" (ص:۱۰۵ سطر:۶) سرین کے بل یعنی گھسٹ گھسٹ کر چلنا۔ پیچھے ایک روایت میں "حَبْوًا" ہے، بظاہر وہ کبھی حَبْوًا چلے گا کبھی زَحْفًا۔ (فتح الملہم)۔[1]

قوله: "حَتّٰى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ" (ص:۱۰۵ سطر:۷)

فنِ تجوید میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ نواجذ وہ داڑھیں ہیں جو جبڑے کے بالکل آخری کنارے پر ہوتی ہیں، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ہنستے وقت آدمی کے نواجذ صرف اس وقت ظاہر ہوسکتے ہیں جب وہ بہت ہی زیادہ منہ کھول کر قہقہہ لگائے، جبکہ احادیث سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح قہقہہ لگا کر ہنسے ہوں، تو پھر یہاں بَدت نواجذہٗ کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ نواجذ سے مراد بظاہر "ضواحک" ہیں، علم تجوید کے مقرر کردہ اسماء بطور اصطلاح بعد میں وجود میں آئے، لہٰذا اصطلاح تجوید کے نواجذ مراد نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ آپ کی عام عادت شریفہ تبسم فرمانے کی تھی، ضحک کم فرماتے تھے، لیکن اس موقع پر ضحک فرمایا حتیٰ کہ ضواحک ظاہر ہوگئے۔[2]

۴۶۲— "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الٰى قوله)... عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آخِرُ مَنْ يَّدْخُلُ الْجَنَّةَ رَجُلٌ. فَهُوَ يَمْشِيْ مَرَّةً وَيَكْبُوْ مَرَّةً، وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً، فَإِذَا مَا جَاوَزَهَا ... (الٰى قوله)... فَتُرْفَعُ لَهُ شَجَرَةٌ. فَيَقُوْلُ: أَيْ رَبِّ! أَدْنِنِيْ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ فَلأَسْتَظِلَّ بِظِلِّهَا... (الٰى قوله)... فَيَقُوْلُ: يَا ابْنَ آدَمَ! أَلَمْ تُعَاهِدْنِيْ أَنْ لَا تَسْأَلَنِيْ غَيْرَهَا؟ قَالَ: بَلٰى يَا رَبِّ هٰذِهِ، لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا. وَرَبُّهُ يَعْذِرُهُ ... (الٰى قوله)... فيقول: يا ابنَ آدم! مَا يَصْرِيْنِيْ مِنْكَ؟... الحديث." (ص:۱۰۵ سطر:۷ تا ۱۴)

قوله: "وَيَكْبُوْ مَرَّةً وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً" (ص:۱۰۵ سطر:۸ تا ۹)

یَكْبُوْ کے معنی ہیں "وہ چہرے کے بل گرے گا"، اور تَسْفَعُ بفتح التاء واسکان

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۸۲۔

(۲) علامہ مازریؒ نے المعلم ج:۱ ص:۲۳۹ میں یہی جواب دیا ہے، اور قاضی عیاضؒ "اکمال المعلم" ج:۱ ص:۵۶۹ میں یہ جواب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: هٰذا ان شاء الله هو الصواب.

السین المهملة وفتح الفاء ہے، اس کے معنی ہیں کہ آگ اس کے چہرے کو مارے گی اور اسے سیاہ کردے گی (نووی)۔[1]

قولہ: "أیْ رَبِّ" (ص:۱۰۵ سطر:۹)

ای بفتح الهمزة وسکون الیاء۔ یہ حرف دو معنی میں آتا ہے، ایک ندائے قریب کے لئے، یہاں اسی معنی میں آیا ہے، اور دوسرے تفسیر کے لئے جیسے جاءنی زیدٌ ای ابو عبداللہ۔ اور "إیْ" بکسر الهمزة وسکون الیاء حرفِ اثبات ہے، بمعنی "نعم" لیکن یہ ہمیشہ استفہام کے جواب میں قسم کے ساتھ آتا ہے، پس مثلاً: هل قام زیدٌ؟ کے جواب میں کہا جائے گا: "إیْ واللّٰہ" یا "إیْ وَرَبِّیْ" یا "إیْ لَعَمْرِیْ" (شرح الکافیۃ للجامی)۔[2]

قولہ: "یعذِرُہ" (ص:۱۰۵ سطر:۱۴) بفتح الیاء ویُضَمُّ، ای یجعلہ معذورًا (فتح الملہم)۔[3]

قولہ: "ھٰذِہٖ، لاأسألک غیرَھا" (ص:۱۰۵ سطر:۱۶)

ای إنّما اسألک ھذہ ولا اسألک غیرھا۔

قولہ: "ما یَصْرِیْنِیْ منک" (ص:۱۰۵ سطر:۵) بفتح الیاء واسکان الصاد المهملة، من الصَّرْیِ، بفتح الصاد واسکان الراء، هو القَطْعُ، والمعنی ایّ شیء یُرْضِیک ویقطع السؤال بینی وبینک؟

۴۶۴ – "حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ عَمْرٍو الأَشْعَثِيُّ... (الیٰ قولہ)... عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ يُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ عَلَى الْمِنْبَرِ، قَالَ سُفْيَانُ: رَفَعَهُ أَحَدُهُمَا، أُرَاهُ ابْنَ أَبْجَرَ، قَالَ: سَأَلَ مُوْسٰى رَبَّهُ: مَا أَدْنٰى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً؟ (الیٰ قولہ) وقد نزل الناس منازلهم أَخَذُوْا أَخَذَاتِهِمْ. (الیٰ قولہ) قَالَ: هُوَ رَجُلٌ يَجِيْءُ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ فَيُقَالُ لَهُ: اُدْخُلِ الْجَنَّةَ...... (الیٰ قولہ)...... قَالَ: رَبِّ! فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةً؟ قَالَ: أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ أَرَدْتُّ، غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِيْ، وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلٰى قَلْبِ بَشَرٍ، قَالَ: وَمِصْدَاقُهُ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۰۵۔ (۲) ص:۳۵۹، ۳۶۰، رفیع۔
(۳) فتح الملہم ج:۳ ص:۲۸۵۔

عَزَّ وَجَلَّ "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ" الآية۔" (ص:۱۰۶ سطر:۴ تا ۱۰)

قوله: "أَخَذُوْا أَخَذَاتِهِمْ" (ص:۱۰۶ سطر:۷ و ۸) ای أخذوا مأخوذاتهم، یعنی ان کو جو لینا تھا وہ لے لیا۔

قوله: "فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةً؟" (ص:۱۰۶ سطر:۹) ای من هو اعلیٰ منزلةً؟

فائدہ:- جو شخص سب سے آخر میں جنت میں داخل ہوگا مختلف احادیث میں اس کے احوال مختلف بیان کئے گئے ہیں، ان احوالِ مختلفہ کی تطبیق میں علمائے کرام کے دو قول ہیں:-

۱- ممکن ہے یہ ایک ہی شخص ہو اور اس کے یہ سارے احوالِ مختلفہ، مختلف اوقات میں ہوں، کسی حدیث میں ایک وقت کا حال بیان کیا گیا، دوسری احادیث میں دوسرے اوقات کا۔

۲- ہوسکتا ہے کہ آخر میں داخل ہونے والے کئی لوگ ہوں، جو جہنم کی مختلف اطراف سے نکل کر جنت میں داخل ہوں گے۔ ہر ایک کے احوال دوسرے سے مختلف ہوں گے، کسی حدیث میں ایک شخص کا حال بیان کیا گیا، کسی میں دوسرے کا، فلا تعارض۔

قوله: "أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اَرَدْتُّ" (ص:۱۰۶ سطر:۹)

ای اخترت واصطفیت، یہاں "اردتُّ" کی ضمیرِ مفعول "هم" محذوف ہے، اور "غرستُ کرامتهم ... الخ" سے پہلے واوِ عطف بھی محذوف ہے۔[1]

۴۶۸- "حَدَّثَنِيْ عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الیٰ قوله)... أَخْبَرَنِيْ أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُوْدِ. فَقَالَ: نَجِيْءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا انْظُرْ أَيْ ذٰلِكَ فَوْقَ النَّاسِ. قَالَ: فَتُدْعَى الْأُمَمُ بِأَوْثَانِهَا وَمَا كَانَتْ تَعْبُدُ، الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، ثُمَّ يَأْتِيْنَا رَبُّنَا بَعْدَ ذٰلِكَ (الیٰ قوله) وَيَذْهَبُ حُرَاقُهُ ثُمَّ يُسْأَلُ حَتّٰى تُجْعَلَ لَهُ الدُّنْيَا وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهَا مَعَهَا." (ص:۱۰۶ سطر:۱۵ تا ص:۱۰۷ سطر:۳)

قوله: "يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُوْدِ" (ص:۱۰۶ سطر:۱۶)

یعنی حضرت جابرؓ سے اس ورود کے متعلق سوال کیا جارہا تھا جو پلِ صراط کے ذریعہ جہنم پر ہر انسان کا ہوگا، کما قال تعالیٰ: "وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا. كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا"[2]۔

قوله: "عَنْ كَذَا وَكَذَا" (ص:۱۰۶ سطر:۱۹)

---

(۱) کذا یفهم من فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۹ والحل المفهم ج:۱ ص:۴۶۔

(۲) مریم آیت:۷۱۔

راوی کو یاد نہیں رہا کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نے یہاں کیا لفظ ارشاد فرمایا تھا، اس لئے اسے "کذا و کذا" سے تعبیر کر دیا، دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں الفاظ یوں تھے: "یحشر الناس یوم القیامة علی تلّ و اُمّتی علی تلّ" یعنی حشر میں دوسری امتوں کے لوگ ایک ٹیلے پر ہوں گے، اور میری امت ایک ٹیلے پر ہوگی۔

قولہ: "اُنْظُرْ اَیْ ذٰلِکَ فَوْقَ النَّاسِ" (ص:۱۰۶ سطر:۱۶)

یہ جملہ مشکل اور مغلق سمجھا جاتا ہے، اس کی آسان توجیہ یہ ہے کہ راوی کو مروی عنہ کے بیان کردہ اصل الفاظ یاد نہ رہے تو اس نے "عن کذا و کذا" لکھ دیا، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، اور بھولے ہوئے الفاظ کا اتنا اجمالی مفہوم اسے یاد تھا کہ وہ جگہ دوسری امتوں کے لوگوں سے بلند ہوگی، اس لئے تفسیر کے طور پر اس نے آگے "ای ذالک فوق الناس" لکھ دیا، اور (شاید بین السطور) اس جگہ پر "اُنظر" کا لفظ بھی لکھ دیا تھا تاکہ بعد میں اس جگہ اپنی دوسری تحریری یادداشتوں میں تلاش کر کے صحیح الفاظ لکھ سکے، یا اگر کوئی دوسرا شخص اس جگہ کو دیکھے تو تحقیق کر کے اصل الفاظِ روایت نقل کر دے، لیکن ہوا یہ کہ بعد کے کسی کاتب نے "انظر" کے اس لفظ کو جزءِ متن بنا دیا۔[1]

قولہ: "وَیَذْهَبُ حُرَاقُهٗ" (ص:۱۰۶ سطر:۱۶) بضم الحاء المهملة وتخفیف الراء أی اثر النار، (جلن، سوزش) حُرَاقُهٗ کی ضمیر اس شخص کی طرف راجع ہے جو جہنم سے نکالا جائے گا، اور "یَسْأَل" کی ضمیر بھی اسی کی طرف ہے۔

قولہ: "اِلّا دَارَاتُ وجوهِهِمْ" (ص:۱۰۷ سطر:۷) جمع دارة، وهو ما یحیط بالوجه من جوانبه، یعنی چہرے کے اطراف، یعنی اطراف سمیت پورا چہرہ۔ آگ اس کو نہیں کھائے گی کیونکہ وہ موضعِ سجود ہے (فتح الملهم بزیادة ایضاح)۔

۴۷۲ – "حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ ... (الی قوله)... حَدَّثَنِیْ یَزِیْدُ الْفَقِیْرُ قَالَ: کُنْتُ قَدْ شَغَفَنِیْ رَأْیٌ مِنْ رَأْیِ الْخَوَارِجِ. فَخَرَجْنَا فِیْ عِصَابَةٍ ذَوِیْ عَدَدٍ نُرِیْدُ أَنْ نَحُجَّ، ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَی النَّاسِ. قَالَ: فَمَرَرْنَا عَلَی الْمَدِیْنَةِ فَإِذَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ یُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَالِسٌ إِلٰی سَارِیَةٍ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۱۰۶، ۱۰۷۔

وسلّم. قَالَ: فَإِذَا هُوَ قَدْ ذَكَرَ الْجَهَنَّمِيِّيْنَ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا صَاحِبَ رَسُوْلِ اللّٰهِ مَا هٰذَا الَّذِيْ تُحَدِّثُوْنَ؟ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ: إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ وَكُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا اُعِيْدُوْا فِيْهَا فَمَا هٰذَا الَّذِيْ تَقُوْلُوْنَ؟ قَالَ: فَقَالَ: أَتَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَ بِمَقَامِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِي الَّذِيْ يَبْعَثُهُ اللّٰهُ فِيْهِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قال: فَانَّهُ مقامُ محمد صلى الله عليه وسلم الْمَحْمُوْدُ الَّذِيْ يُخْرِجُ اللهُ بِهِ مَنْ يُخْرِجُ. قَالَ: ثُمَّ نَعَتَ وَضْعَ الصِّرَاطِ وَمَرَّ النَّاسِ عَلَيْهِ. قَالَ: وَأَخَافُ أَنْ لَا أَكُوْنَ أَحْفَظُ ذَاكَ. قَالَ: غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ زَعَمَ أَنَّ قَوْمًا يَخْرُجُوْنَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ أَنْ يَكُوْنُوْا فِيْهَا. قَالَ: يَعْنِي فَيَخْرُجُوْنَ كَأَنَّهُمْ عِيْدَانُ السَّمَاسِمِ. قَالَ: فَيَدْخُلُوْنَ نَهْرًا مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُوْنَ فِيْهِ. فَيَخْرُجُوْنَ كَأَنَّهُمُ الْقَرَاطِيْسُ. فَرَجَعْنَا ... الحديث." (ص:۱۰۷ سطر:۷تا۱۳)

قوله: "ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَى النَّاسِ" (ص:۱۰۷ سطر:۸)

یعنی حج کے بعد ہم مذہب خوارج کی تبلیغ واظہار کے لئے نکلیں (نووی وفتح الملهم)۔[1]

قوله: "اَلْجَهَنَّمِيِّيْنَ" (ص:۱۰۷ سطر:۹)

یعنی وہ گنہگار مؤمنین جو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے۔

قوله: "كَأَنَّهُمْ عِيْدَانُ السَّمَاسِمِ" (ص:۱۰۷ سطر:۱۳)

یعنی وہ تل کے پودوں کی لکڑیوں کی طرح ہوں گے۔[2] تل کی لکڑیوں میں، سوکھنے کے بعد دو صفات نمایاں ہوتی ہیں:-

۱- سیاہ ہوتی ہیں۔ ۲- پتلی ہوتی ہیں۔

مراد یہ ہے کہ جہنم سے نکلنے والوں کی حالت یہ ہوگی کہ وہ انتہائی کالے اور دُبلے ہوں گے، لیکن جب نهر الجنة میں داخل کیا جائے گا تو گورے ہو کر نکلیں گے، كانهم قراطيس - یہ قِرْطاسٌ کی جمع ہے، بمعنی کاغذ۔

۴۷۳- "حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسٍ

---

(۱) شرح نووی ج:۱ ص:۱۰۷ وفتح الملهم ج:۲ ص:۳۹۴۔

(۲) النهاية في غريب الحديث ج:۲ ص:۴۰۰، مادة: سمس ولسان العرب ج:۱۲ ص:۳۰۶۔

ابْنِ مَالِکٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: یَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ فَیُعْرَضُوْنَ عَلَی اللّٰهِ. فَیَلْتَفِتُ أَحَدُهُمْ فَیَقُوْلُ: أَیْ رَبِّ! إِذْ أَخْرَجْتَنِیْ مِنْهَا فَلاَ تُعِدْنِیْ فِیْهَا. فَیُنْجِیْهِ اللّٰهُ مِنْهَا." (ص:۱۰۸ سطر:۲،۱)

قوله: "یَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ" (ص:۱۰۸ سطر:۱)

غالباً ان کی آہ و بکاء کی وجہ سے جہنم سے نکالا جائے گا، فیعرضون علی اللہ تعالیٰ، اس کے بعد عبارت محذوف ہے، یعنی ثم یقال لهم: انطلقوا، فالقوا انفسکم حیث کنتم من النار. اس مضمون کی ایک روایت حضرت ابوہریرہؓ سے جامع ترمذی میں سندِ ضعیف کے ساتھ اس طرح مروی ہے:[1] "ان رجلین ممن دخلا النار اشتد صیاحهما، فقال الرب تبارک وتعالیٰ: أخرجوهما، فلمّا أخرجا قال لهما: لأیّ شيء اشتد صیاحکما؟ قالا: فعلنا ذلک لترحمنا. قال: رحمتي لکما أن تنطلقا فتلقیا أنفسکما حیث کنتما من النّار، فینطلقان، فیلقي أحدهما نفسه فیجعلها بردًا وسلمًا، ویقوم الآخر فلا یلقي نفسهُ، فیقول لهُ الربّ تبارک وتعالیٰ: ما منعک أن تلقي نفسک کما ألقی صاحبک؟ فیقول: یا ربّ! انّي لأرجو أن لا تعیدني فیها بعد ما أخرجتني، فیقول له الربّ تبارک وتعالیٰ: "لکَ رجائکَ" فیدخلان الجنّة جمیعًا برحمة اللّٰه."[2]

۴۷۴ – "حَدَّثَنَا أَبُوْ کَامِلٍ فُضَیْلُ بْنُ حُسَیْنٍ الْجَحْدَرِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَیْدٍ الْغُبَرِيُّ ... (الی قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِکٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: یَجْمَعُ اللّٰهُ النَّاسَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَیَهْتَمُّوْنَ لِذٰلِکَ، وَقَالَ ابْنُ عُبَیْدٍ فَیُلْهَمُوْنَ لِذٰلِکَ، فَیَقُوْلُوْنَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنَا عَلٰی رَبِّنَا حَتّٰی یُرِیْحَنَا مِنْ مَکَانِنَا هٰذَا. قَالَ: فَیَأْتُوْنَ آدَمَ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ فَیَقُوْلُوْنَ أَنْتَ آدَمُ أَبُو الْخَلْقِ، خَلَقَکَ اللّٰهُ بِیَدِهٖ وَنَفَخَ فِیْکَ مِنْ رُوْحِهٖ، وَأَمَرَ الْمَلاَئِکَةَ فَسَجَدُوْا لَکَ، اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۹۸۔

(۲) جامع الترمذي، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء انّ للنّار نفسین وما ذکر من یخرج من النّار من أهل التوحید، ج:۲ ص:۸۳ وکنز العمال، باب رؤیة اللّٰه ج:۱۴ ص:۵۰۳، رقم الحدیث: ۳۹۴۳۱، و ص:۶۶۲ رقم الحدیث: ۳۹۷۹۹۔

رَبِّکَ ... (الیٰ قوله)..وَلٰكِنِ ائْتُوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. عَبْدًا قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ . قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: فَيَأْتُوْنِيْ فَأَسْتَأْذِنُ عَلٰى رَبِّيْ فَيُؤْذَنُ لِيْ، فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا،فَيَدَعُنِيْ مَا شَاءَ اللّٰهُ، فَيُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ! اِرْفَعْ رَأْسَكَ، قُلْ تُسْمَعْ ،سَلْ تُعْطَهُ ،اشْفَعْ تُشَفَّعْ. فَأَرْفَعُ رَأْسِيْ فَأَحْمَدُ رَبِّيْ بِتَحْمِيْدٍ يُعَلِّمُنِيْهِ رَبِّيْ ،ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِيْ حَدًّا فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ، وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ. ثُمَّ أَعُوْدُ ... الحديث."

(ص:۱۰۸ سطر:۲ تا ص:۱۰۹ سطر:۴)

قوله: "فَيَهْتَمُّوْنَ" (ص:۱۰۸ سطر:۳)

یعنی اِس فکر میں پڑ جائیں گے کہ اس دن کے شدائد ومصائب سے نجات ملے۔

قوله: "فَيُلْهَمُوْنَ لذالک" (ص:۱۰۸ سطر:۳)

یعنی ان کو اِلہام کیا جائے گا اُس بات کا جو آگے آرہی ہے کہ کسی کی شفاعت طلب کرنی چاہئے۔

قوله: "خَلَقَكَ اللّٰهُ بِيَدِهٖ" (ص:۱۰۸ سطر:۴)

مراد یہ کہ اللہ جل شانہ نے آپ کو اسبابِ عادیہ (یعنی ماں باپ کے ملاپ) کے بغیر پیدا فرمایا۔

قوله: "مِنْ رُوْحِهٖ" (ص:۱۰۸ سطر:۴)

یہ اضافة المملوک الی المالک یا اضافة المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہے نہ کہ اضافة الجزء الی الکل کے قبیل سے، کیونکہ اس سے شرک لازم آجائے گا۔

قوله: "فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ" (ص:۱۰۹ سطر:۳)

یہاں رُؤیتِ حقیقی بھی مراد ہوسکتی ہے اور حجابِ نوری کا دیکھنا بھی مراد ہوسکتا ہے۔

قوله: "ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِيْ حَدًّا" (ص:۱۰۹ سطر:۴)

اِشکال ہوتا ہے کہ تمام اُمتوں کے انسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس لئے حاضر ہوں گے کہ آپ کی شفاعت سے روزِ محشر کے ہولناک مناظر اور مصیبتوں سے نجات مل جائے، لیکن آگے تین روایتوں کے بعد حضرت انس ہی کی روایت میں آرہا ہے کہ:

"اُمّتی اُمّتی" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف اپنی اُمت کی سفارش کریں گے اور دُوسرا اشکال زیرِ بحث روایت میں بھی ہے کہ آپ کی سفارش یہ ہوگی کہ ان کو جہنم سے نکال لیا جائے، حالانکہ شفاعتِ کبریٰ کا واقعہ روزِ محشر کا ہے، اُس وقت تک تو کوئی بھی جہنم میں نہیں گیا ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے، اور شفاعتِ کبریٰ، حساب کتاب اور پلِ صراط پر گزر، اور حوضِ کوثر اور جنت میں داخلے کے ذکر کو حذف کردیا ہے۔[1]

۴۷۷ – "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيْرُ، قَالَ: نَا يَزِيْدُ بْنُ زُرَيْعٍ ...(الیٰ قوله)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَكَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيْرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَكَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَكَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً."

زَادَ ابْنُ مِنْهَالٍ فِيْ رِوَايَتِهٖ: قَالَ يَزِيْدُ: فَلَقِيْتُ شُعْبَةَ فَحَدَّثْتُهٗ بِالْحَدِيْثِ فَقَالَ شُعْبَةُ: حَدَّثَنَا بِهٖ قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَدِيْثِ. إِلَّا أَنَّ شُعْبَةَ جَعَلَ مَكَانَ الذَّرَّةِ ذُرَةً. قَالَ يَزِيْدُ: صَحَّفَ فِيْهَا أَبُوْ بِسْطَامٍ." (ص:۱۰۹ سطر:۱۳تا۹)

قوله: "صَحَّفَ فِيْهَا أَبُوْ بِسْطَامٍ" (ص:۱۰۹ سطر:۱۳)

ابوبسطام، شعبہ کی کنیت ہے، شعبہ کی روایت میں ذَرَّۃ کی بجائے ذُرَۃ، بضمِ الذال ہے، امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ کے شروع میں وعدہ فرمایا تھا کہ علَلِ احادیث کو بھی بیان فرمائیں گے، یہاں بھی اُس وعدہ کے مطابق یہ علت بیان فرمائی ہے۔

۴۷۸ – "حَدَّثَنِيْ أَبُو الرَّبِيْعِ الْعَتَكِيُّ ... (الیٰ قوله)... انْطَلَقْنَا إِلٰى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَتَشَفَّعْنَا بِثَابِتٍ، فَانْتَهَيْنَا إِلَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّي الضُّحٰى فَاسْتَأْذَنَ لَنَا ثَابِتٌ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، وَأَجْلَسَ ثَابِتًا مَعَهٗ عَلٰى سَرِيْرِهٖ، فَقَالَ لَهٗ: يَا أَبَا حَمْزَةَ! إِنَّ

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۰۸۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: اکمال المعلم ج:۱ ص:۵۲۸۔

إخْوَانَکَ مِنْ أهْلِ الْبَصْرَةِ يَسْألُوْنَکَ أنْ[1] تُحَدِّثَهُمْ حَدِيْثَ الشَّفَاعَةِ... (الیٰ قوله)... قَالَ: قَدْ حَدَّثَنَا بِهِ مُنْذُ عِشْرِيْنَ سَنَةً وَهُوَ يَوْمَئِذٍ جَمِيْعٌ وَلَقَدْ تَرَکَ شَيْئًا مَا أدْرِيْ أنَسِيَ الشَّيْخُ أوْ کَرِهَ أنْ يُحَدِّثَکُمْ فَتَتَّکِلُوْا. قُلْنَا لَهُ: حَدِّثْنَا. فَضَحِکَ وَقَالَ: خُلِقَ الإنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ. مَا ذَکَرْتُ لَکُمْ هٰذَا إلاَّ وَأنَا أُرِيْدُ أنْ أُحَدِّثَکُمُوْهُ. ثُمَّ أرْجِعُ إلٰى رَبِّيْ فِي الرَّابِعَةِ فَأحْمَدُهُ بِتِلْکَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ لِيْ: يَا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَکَ، وَقُلْ يُسْمَعْ لَکَ، وَسَلْ تُعْطَ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ. فَأقُوْلُ: يَا رَبِّ! ائْذَنْ لِيْ فِيْمَنْ قَالَ: لاَ إلٰهَ إلاَّ اللّٰهُ. قَالَ: لَيْسَ ذَاکَ لَکَ، أوْ قَالَ: لَيْسَ ذَاکَ إلَيْکَ وَلٰکِنْ وَعِزَّتِيْ، وَکِبْرِيَائِيْ، وَعَظَمَتِيْ، وَجِبْرِيَائِيْ، لأُخْرِجَنَّ مَنْ قَالَ: لاَ إلٰهَ إلاَّ اللّٰهُ.... الحديث." (ص:۱۱۰ سطر:۱تا۱۵)

قوله: "وَهُوَ يَوْمَئِذٍ جَمِيْعٌ" (ص:۱۱۰ سطر:۱۳) أى مجتمع القوّة و الحفظ (فتح الملهم).[2]

قوله: "وَجِبْرِيَائِيْ" (ص:۱۱۰ سطر:۱۵) بكسر الجيم، اى عظمتي وسلطاني وقهرى (فتح الملهم).[3]

۴۷۹ — "حَدَّثَنَا أبُوْ بَکْرِ بْنُ أبِيْ شَيْبَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ أبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: أُتِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بِلَحْمٍ، فَرُفِعَ إلَيْهِ الذِّرَاعُ وَکَانَتْ تُعْجِبُهُ، فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً فَقَالَ: أنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... الحديث." (ص:۱۱۱ سطر:۱تا۲)

قوله: "فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً" (ص:۱۱۱ سطر:۳)

نهس بالسین ہو تو معنی ہوتے ہیں: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو سامنے کے دانتوں سے نوچنا، اور اگر نهش بالشین ہو تو معنی ہوں گے: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو داڑھوں سے

(۱) مصری نسخے میں جو علامہ ذھنی کے حاشیہ کے ساتھ چھپا ہے "عن" کے بجائے "أن" ہے، اور یہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ رفیع

(۲) ج:۲ ص:۵۱۵۔ (۳) ج:۲ ص:۵۱۹۔

کاشا۔[1] روایت دونوں طرح آئی ہے، (نووی)۔[2]

٤٨٠ – "حَدَّثَنِیْ زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ: وُضِعَتْ بَیْنَ یَدَیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَصْعَةٌ مِنْ ثَرِیْدٍ وَلَحْمٍ. فَتَنَاوَلَ الذِّرَاعَ. وَكَانَتْ أَحَبَّ الشَّاةِ إِلَیْهِ. فَنَهَسَ نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَیِّدُ النَّاسِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ. ثُمَّ نَهَسَ أُخْرٰى فَقَالَ: أَنَا سَیِّدُ النَّاسِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ. فَلَمَّا رَأٰى أَصْحَابَهُ لاَ یَسْأَلُوْنَهُ، قَالَ: أَلاَ تَقُوْلُوْنَ كَیْفَهْ؟ قَالُوْا: كَیْفَهْ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: یَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ. وَسَاقَ الْحَدِیْثَ بِمَعْنٰى حَدِیْثِ أَبِی حَیَّانَ عَنْ أَبِی زُرْعَةَ. وَزَادَ فِی قِصَّةِ إِبْرَاهِیْمَ فَقَالَ. وَذَكَرَ قَوْلَهُ فِی الْكَوْكَبِ: هٰذَا رَبِّیْ. وَقَوْلَهُ لِآلِهَتِهِمْ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِیْرُهُمْ هٰذَا. وَقَوْلَهُ: إِنِّیْ سَقِیْمٌ. قَالَ: وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِیَدِهِ، إِنَّ مَا بَیْنَ الْمِصْرَاعَیْنِ مِنْ مَصَارِیْعِ الْجَنَّةِ إِلٰى عِضَادَتَیِ الْبَابِ لَكَمَا بَیْنَ مَكَّةَ وَهَجَرٍ أَوْ هَجَرٍ وَمَكَّةَ.
قَالَ: لاَ أَدْرِیْ أَیَّ ذٰلِكَ قَالَ." (ص:١١١ سطر:٢٧ تا ٢١ و ص:١١٢ سطر:١)

قوله: "أَلاَ تَقُوْلُوْنَ كَیْفَهْ؟" (ص:١١١ سطر:٣٠)

معلوم ہوا کہ اگر کسی مقام پر سوال ضروری یا مفید ہو اور طلبہ سوال نہ کریں تو اُستاذ کو چاہئے کہ طلبہ کو اس طرف متوجہ کرے۔

قوله: "عِضَادَتَیِ الْبَابِ" (ص:١١٢ سطر:١)

عضادتی، تثنیہ ہے عضادۃ کا، بمعنیٰ چوکھٹ کی عمودی لکڑی۔

٤٨١ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَرِیْفِ بْنِ خَلِیْفَةَ الْبَجَلِیُّ (الیٰ قوله) عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ، وَأَبُوْ مَالِكٍ عَنْ رِبْعِیٍّ، عَنْ حُذَیْفَةَ قَالاَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: یَجْمَعُ اللّٰهُ تَعَالٰى النَّاسَ. فَیَقُوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى تُزْلَفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ فَیَأْتُوْنَ آدَمَ عَلَیْهِ السَّلاَمُ (الیٰ قوله) اذْهَبُوْا إِلٰى ابْنِیْ إِبْرَاهِیْمَ خَلِیْلِ اللّٰهِ، قَالَ: فَیَقُوْلُ إِبْرَاهِیْمُ عَلَیْهِ السَّلاَمُ: لَسْتُ بِصَاحِبِ ذٰلِكَ، إِنَّمَا كُنْتُ خَلِیْلاً مِنْ وَّرَاءَ وَرَاءَ،

---

(١) النهایة فی غریب الحدیث ج:٥ ص:١٣٥، مادة: نهس، لسان العرب ج:٦ ص:٢٤٤۔

(٢) ج:١ ص:١١١۔ نیز نهش کی روایت کے لئے ملاحظہ فرمائیے: مصنف ابن أبی شیبة ج:١ ص:٥١ والآحاد والمثانی ج:٥ ص:٢٦١، رقم الحدیث: ٢٧٥٣۔

اعمِدُوا اِلٰی مُوْسیٰ الَّذِیْ کَلَّمَہُ اللّٰہُ تَکْلِیْمًا (الیٰ قولہ) فَیَأْتُوْنَ مُحَمَّدًا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ . فَیَقُوْمُ فَیُؤْذَنُ لَہٗ. وَتُرْسَلُ الْاَمَانَۃُ وَالرَّحِمُ . فَتَقُوْمَانِ جَنَبَتَیِ الصِّرَاطِ یَمِیْنًا وَشِمَالاً ، فَیَمُرُّ اَوَّلُکُمْ کَالْبَرْقِ . قَالَ: قُلْتُ: بِأَبِیْ اَنْتَ وَاُمِّیْ ، اَیُّ شَیْءٍ کَمَرِّ الْبَرْقِ؟ قَالَ: اَلَمْ تَرَوْا اِلَی الْبَرْقِ کَیْفَ یَمُرُّ وَیَرْجِعُ فِیْ طَرْفَۃِ عَیْنٍ، ثُمَّ کَمَرِّ الرِّیْحِ ،ثُمَّ کَمَرِّ الطَّیْرِ، وَشَدِّ الرِّجَالِ، تَجْرِیْ بِھِمْ اَعْمَالُھُمْ الخ." (ص:۱۱۲ سطر:۱ تا ۸)

قولہ: "تُزْلَفَ لَھُمُ الجنۃ" (ص:۱۱۲ سطر:۳)

بضم التاء وسکون الزای وفتح اللام، ای تقرب، ومنہ قولہ تعالیٰ: "وَاِذَا الْجَنَّۃُ اُزْلِفَتْ" (فتح الملھم)۔(۱)

قولہ: "الْاَمَانَۃُ وَالرَّحِمُ . فَتَقُوْمَانِ جَنَبَتَیِ الصِّرَاطِ" (ص:۱۱۲ سطر:۷)

یہ تقریباً تواتر سے ثابت ہے کہ بہت سی اشیاء جو دنیا کے اندر معنوی اور غیر جسمانی ہیں، آخرت میں ان کو وجودِ جسمانی مل جائے گا، جیسے امانت، رشتہ داری، اور انسانوں کے اعمال وغیرہ۔

امانت کا مفہوم

ہمارے عرف میں امانت کا جو مفہوم متعارف ہے، وہ بہت ہی محدود ہے، شریعت میں امانت کا مفہوم بہت عام ہے، ہر شخص کے پاس، ہر وقت بہت سی امانتیں رہتی ہیں، مثلاً انسان کو اچھے برے اعمال کی جو قدرت دی گئی ہے وہ بھی اللہ رب العزت کی امانت ہے، شادی شدہ ہے تو اہل وعیال اس کے پاس امانت ہیں، ان کے حقوق ادا نہ کرنا اور ان سے متعلق جو احکام اللہ اور اس کے رسول نے دیئے ہیں ان پر عمل نہ کرنا خیانت ہے۔ مجالس کی باتیں امانت ہیں، عہدہ اور ذمہ داری امانت ہے، کسی نے اپنا راز آپ کو بتایا ہے تو وہ امانت ہے، کسی نے مشورہ طلب کیا ہے تو مشورہ امانت ہے، حکومت وسلطنت امانت ہے۔ جس کا حق یہ ہے کہ انسان ان تمام چیزوں کو شرعی حدود وقیود کے ساتھ استعمال کرے ورنہ خائن کہلائے گا۔

قولہ: "تَجْرِیْ بِھِمْ اَعْمَالُھُمْ" (ص:۱۱۲ سطر:۷)

مذکورہ جملہ ایک بہت بڑے اشکال کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ پلِ صراط کی جو صفت احادیث میں بیان کی گئی ہے کہ تلوار سے زیادہ تیز، بال سے زیادہ باریک، پھر اس پر پھسلن بھی ہے، اور کلالیب (آنکڑے) بھی ہیں،

(۱) فتح الملھم ج:۳ ص:۵۲۳۔

اس سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ پلِ صراط سے کسی ایک انسان کو بھی گزرنا ممکن نہیں، چہ جائیکہ اربوں، کھربوں لوگ بیک وقت اس پر سے گزر رہے ہوں، اور پھر چونکہ مختلف لوگوں کی رفتار بھی مختلف ہوگی تو اِس سے مزید یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آگے والا شخص سست رفتاری سے سفر کر رہا ہو اور اس کے پیچھے ایک برق رفتار آدمی آرہا ہو تو لاحق کے لئے سابق کو عبور کرکے آگے نکلنا بظاہر محال ہوگا۔

تو اس کا آسان ترین اور محققانہ جواب یہ ہے کہ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْر۔ کہ صاحبِ قدرت ذات کے لئے کچھ بھی مشکل نہیں۔

اور اس کا سائنس کی بنیاد پر سمجھانے کے لئے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دنیا میں زمین کی کششِ ثقل ہے کہ وہ اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی طرح آخرت میں بھی جہنم اور جنت کے اندر کشش ہوگی، اور جس طرح دنیا کے اندر مقناطیس کی کشش بعض خاص چیزوں پر اثر انداز ہوتی ہے دیگر پر نہیں، مثلاً: مقناطیس لوہے کو تو اپنی طرف کھینچتا ہے لکڑی کو نہیں کھینچتا، اسی طرح جنت اور جہنم کی کشش بھی خاص قسم کی ہوگی، جنت ایسے لوگوں کو اپنی طرف کھینچے گی جو دُنیا میں اعمالِ صالحہ کرتے تھے، اس کے برعکس جہنم ایسے لوگوں کو کھینچے گی جو دنیا میں اعمالِ سیئہ کا ارتکاب کرتے تھے۔ حاصل یہ کہ جنت یا جہنم میں سے کسی کی طرف کھنچ کر جانا اعمال کی بنیاد پر ہوگا، جیسا کہ حدیثِ باب کے مذکورہ بالا جملے سے ظاہر ہے۔

فائدہ:۔ محققین کا کہنا ہے کہ آخرت کی پلِ صراط درحقیقت دنیا ہی کی صراطِ مستقیم کی مادّی شکل ہے، گویا صراط کی دو قسمیں ہیں:۔

۱۔ دنیاوی: جس کا دوسرا نام اسلام ہے، جس کا کامل درجہ "استقامت" ہے، یہ معنوی صراط ہے، اسی کی دُعا ہر نماز میں کی جاتی ہے کہ: "اهدنا الصراط المستقيم." یہ بھی ایک پل ہے جو بندے اور اللہ جل شانہ کے درمیان قائم ہے اور افراط وتفریط کی بجائے اعتدال پر مبنی ہے، اور جو تشبیہ وتعطیل، جبر وقدر، سخاوت وبخل، تکبر وخساست کے بیچوں بیچ راہِ حق ہے۔

۲۔ صراطِ اُخروی: یہ صراطِ دنیوی کی حسی شکل ہے، جو شخص دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر چلتا رہا آخرت میں اُسے اِس صراط سے گزرنا آسان ہوگا، جو دنیا میں صراطِ مستقیم پر صحیح نہ چلا، قیامت کے دن اس کے قدم متزلزل ہوں گے اور مشکلات کا سامنا ہوگا۔

اور جو دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر جس قدر تیز چلا ہوگا (یعنی جس قدر امتثالِ اَوامر

میں چستی سے کام لیا ہوگا) قیامت کے دن وہ اسی رفتار سے پل صراط سے گزرے گا، اور جو دنیا میں صراط مستقیم پر ست رہا (یعنی اوامر الٰہی کے پورا کرنے میں سستی کرتا رہا) آخرت میں وہ اسی ست رفتار سے پل صراط سے گزرے گا، اور پل صراط پر لگے ہوئے آنکڑے دراصل گناہوں کی عملی شکلیں ہوں گی، کہیں قطع رحمی کا آنکڑا ہوگا، تو کہیں امانت میں خیانت کا، جو شخص دنیا میں جس گناہ میں مبتلا تھا، آج اسی گناہ کا آنکڑا اُسے پکڑے گا۔ العیاذ باللہ۔

قولہ: "اِنَّمَا کُنْتُ خَلِیْلًا مِنْ وَّرَاءَ وَرَاءَ" (ص ۱۱۲ سطر ۳)

بالفتح فیھما بلا تنوین، ای لَسْتُ بتلک الدرجة الرفیعة ۔ یہاں وَرَاءَ کے تکرار کی وجہ فتح الملہم میں بہ طور نکتہ نقل کی گئی ہے، فراجعہ ان شئتَ ۔[1]

وقولہ: "اعمدوا الٰی موسٰی" (ص ۱۱۲ سطر ۳) بکسر المیم، ای اِقصدوا۔

وقولہ: "شدّ الرجال" (ص ۲ : سطر ۷) بالجیم یعنی لوگوں کے تیز دوڑ کی طرح، ایک روایت میں یہ حاء کے ساتھ ہے، یعنی اونٹوں کے دوڑ کی طرح (نووی)۔[2]

۴۸۳ – "حَدَّثَنَا اَبُوْ کُرَیْبٍ (الٰی قولہ) عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: اَنَا اَکْثَرُ الْاَنْبِیَاءِ تَبَعًا یَوْمَ الْقِیَامَةِ. وَاَنَا اَوَّلُ مَنْ یَقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ." (ص ۱۱۲ سطر ۹،۱۰)

قولہ: "تَبَعًا" (ص ۱۱۲ سطر ۱۰) بفتحتین، تابع کی جمع ہے، (فتح الملہم)۔[3]

قولہ: "وَاَنَا اَوَّلُ مَنْ یَّقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ" (ص ۱۱۲ سطر ۱۰)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورۂ زمر کے اندر اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "وَسِیْقَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا رَبَّھُمْ اِلَی الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتّٰی اِذَا جَآءُوْھَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُھَا" واؤ حالیہ ہے، یعنی اہلِ جنت جنت پر اس حال میں پہنچیں گے کہ اس کے دروازے کھلے ہوں گے، اور مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنت کے دروازے پر پہنچیں گے تو وہ بند ہوں گے، اور آپ دستک دیں گے تو دروازہ کھولا جائے گا۔

اس کا جواب احقر کی نظر میں یہ ہے کہ قرآن حکیم میں اُمتیوں کا حال بیان ہوا ہے، اور اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق خبر دی ہے۔ تو ان دونوں واقعات کی ترتیب یہ ہوگی کہ اولاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دستک دے کر دروازہ کھلوائیں گے، پھر جب مؤمنین جنت میں داخل ہونے کے لئے آئیں گے تو دروازوں کو کھلا ہوا پائیں گے۔

(۱) فتح الملہم ج ۲ ص ۵۲۳۔ (۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۱ ص ۱۱۲۔ (۳) فتح الملہم ج ۲ ص ۵۲۵۔

۴۸۶ – "حَدَّثَنِي يُوْنُسُ بْنُ عَبْدِ الأَعْلٰى .. (الى قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُوْهَا. فَأُرِيْدُ أَنْ أَخْتَبِئَ دَعْوَتِيْ شَفَاعَةً لِأُمَّتِيْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ۔" (ص:۱۱۲ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ" (ص:۱۱۲ سطر:۱۵)

اللہ ربّ العزت کی طرف سے ہر نبی کو یہ پیشکش کی گئی تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کوئی ایک دُعا مانگ لیں جس کو اللہ جل شانہ ضرور قبول فرمائیں گے، اگرچہ انبیاء علیہم السلام کی دیگر دُعائیں بھی اکثر قبول ہوتی ہیں، لیکن ان کا قبول ہونا علیٰ سبیل الوعد نہیں بلکہ تلطفاً و تفضلاً تھا۔

قوله: "أَخْتَبِئَ" (ص:۱۱۲ سطر:۱۵) الاختباء الاختفاء یعنی میں بچا کر رکھوں۔

۴۹۳ – "حَدَّثَنِي أَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا –وَاللَّفْظُ لِأَبِي غَسَّانَ– قَالُوْا: نَا مُعَاذٌ .يَعْنُوْنَ ابْنَ هِشَامٍ.قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِيْ عَنْ قَتَادَةَ. قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ دَعَاهَا لِأُمَّتِهِ. وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِيْ شَفَاعَةً لِأُمَّتِيْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ۔"

(ص:۱۱۳ سطر:۸ تا ۱۰)

قوله: "حَدَّثَنِي أَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا. وَاللَّفْظُ لِأَبِي غَسَّانَ. قَالُوْا: نَا مُعَاذٌ. يَعْنُوْنَ ابْنَ هِشَامٍ" (ص:۱۱۳ سطر:۸، ۹)

یہاں "محمد بن المثنى وابن بشار" کے بعد لفظ "حدثنا" زائد اور بے فائدہ نہیں، بلکہ امام مسلمؒ اپنی احتیاط وتقویٰ کی بناء پر حسبِ عادت یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث کو میں نے جب ابوغسان سے سنا تو میرے ساتھ کوئی اور نہیں تھا، اور جب محمد بن المثنیٰ اور ابن بشار سے سنا تو سننے میں دوسرے بھی ساتھ تھے، چنانچہ پہلے فرمایا کہ: "حدثني أبو غسان" یعنی میں نے ان سے تنہا سنا، پھر دوسرا جملہ فرمایا کہ: "ومحمد بن المثنى وابن بشار حدثنا" یعنی میں نے ان دو سے دوسروں کی معیت میں سنا، پس "محمد بن المثنى وابن بشار" یہاں معطوف ومعطوف علیہ مل کر مبتداء ہے، اور "حدثنا" خبر، اور "محمد بن المثنى" کا عطف "ابو غسان" پر نہیں ہے، (نووی)۔[1]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۱۳۔

باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لِأُمّتِهِ الخ

۴۹۸ - "حَدَّثَنِيْ يُوْنُسُ بْنُ عَبْدِالْأَعْلَى الصَّدَفِيُّ (الٰى قوله) عَنْ عَبْدِاللّٰه بن عمرو بن العاص أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَلَا قَوْلَ اللّٰهِ فِيْ إِبْرَاهِيْمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَإِنَّهُ مِنِّيْ" الآية. وَقَالَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ" فَرَفَعَ يَدَيْهِ، وَقَالَ: اَللّٰهُمَّ، أُمَّتِيْ أُمَّتِيْ، وبكى، فَقَالَ اللّٰهُ: يَا جِبْرِيْلُ! اِذْهَبْ إِلٰى مُحَمَّدٍ - وَرَبُّكَ أَعْلَمُ - فَاسْأَلْهُ مَا يُبْكِيْكَ؟ فَأَتَاهُ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ، فَأَخْبَرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا قَالَ - وَهُوَ أَعْلَمُ - فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: يَا جِبْرِيْلُ! اِذْهَبْ إِلٰى مُحَمَّدٍ، فَقُلْ: إِنَّا سَنُرْضِيْكَ فِيْ أُمَّتِكَ وَلَا نَسُوْءُكَ." (ص ۱۱۳ سطر ۱۴ تا ۱۸)

قوله: "رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ" (ص:۱۱۳ سطر:۱۵) ای الأصنام صِرْنَ سَبَبَ ضلال.

قوله: "فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَإِنَّهُ مِنِّيْ" (ص:۱۱۳ سطر:۱۶) ای مَنْ تَبِعَنِيْ فِي الدِّيْنِ فإنه مِنْ أتْبَاعِي.

قوله: "وقال عيسٰى" (ص:۱۱۳ سطر:۱۶) یہاں لفظ "قال" مصدر کے معنی میں ہے یعنی قول کے معنی میں، كذا في فتح الملهم[1] عن بعض العلماء. وهو توجيه لطيف عندي۔ یا پھر "قال" سے پہلے ایک اور قال محذوف مانا جائے۔ فافهم۔

قوله: "فَرَفَعَ يَدَيْهِ" (ص:۱۱۳ سطر:۱۶) فيه استحبابُ رفع اليدين في الدعاء (فتح الملهم)[2]۔

قوله: "وَلَا نَسُوْءُكَ" (ص:۱۱۳ سطر:۱۸) یہ "سنرضيك" کی تاکید ہے، یعنی آپ کی اُمت کے بارے میں آپ کو ہم غمگین نہیں کریں گے، (فتح الملهم)[3]۔

باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النّار الخ

۴۹۹ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ (الٰى قوله) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَيْنَ أَبِيْ؟ قَالَ: فِي النَّارِ. فَلَمَّا قَفّٰى دَعَاهُ فَقَالَ: إِنَّ أَبِيْ وَأَبَاكَ فِي النَّارِ" (ص:۱۱۳ سطر:۱)

قوله: "فَلَمَّا قَفّٰى" (ص ۱۱۴ سطر:۱) ای وَلّٰى، پیٹھ پھیری اور جانے لگا۔

(۱و۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۳۲۔ (۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۳۳۔

قولہ: "إِنَّ أَبِيْ وَأَبَاکَ فِي النَّارِ" (ص:۱۱۴ سطر:۱)

یہ آپ نے اس کی تسلی کے لئے فرمایا کیونکہ انسانی فطرت ہے کہ "البلية اذا عمّت طابت"۔

فائدہ:- اگرچہ مذکورہ روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کا "فی النار" ہونا مذکور ہے، لیکن علامہ ابنِ حجر نے "الزواجر" میں ایک روایت نقل فرمائی ہے جس کو قرطبی اور ناصر الدین حافظ الشام نے صحیح قرار دیا ہے،[۱] اس میں ہے کہ آپ کے والدین کو زندہ کیا گیا اور انہوں نے آپ کی رسالت کا اقرار کیا پھر دوبارہ ان پر موت طاری کی گئی۔[۲]

اس حدیث سے بظاہر حدیثِ باب کا تعارض ہے، حالانکہ یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: "ان ابي واباک في النار" واقعۂ احیاء سے پہلے کا ہے۔

۵۰۰- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ، دَعَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُرَيْشًا، فَاجْتَمَعُوْا، فَعَمَّ وَخَصَّ. فَقَالَ: يَا بَنِيْ كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِيْ مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِيْ عَبْدِ شَمْسٍ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِيْ عَبْدِ مَنَافٍ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِيْ هَاشِمٍ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا بَنِيْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ. يَا فَاطِمَةُ! أَنْقِذِيْ نَفْسَكِ مِنَ النَّارِ، فَإِنِّيْ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا، غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِمًا سَأَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا." (ص:۱۱۴ سطر:۱ تا ۴)

قولہ: "لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ" (ص:۱۱۴ سطر:۲)

سب سے پہلی وحی میں انذار کا حکم نہیں تھا، بلکہ قراءۃ اور علم کے متعلق آیات نازل ہوئی تھیں، فترۃ الوحی کے بعد سورۂ مدثر کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں، اس میں اگرچہ انذار کا حکم تھا، تاہم محلِ انذار کی تعیین نہ تھی، مذکورہ آیات میں محلِ انذار بھی بیان کیا گیا کہ (پہلے) اپنے اقرباء کو خیر خواہی کے ساتھ ڈرایئے۔

---

(۱) في الزواجر للهيتمي ج:۱ ص:۳۰: ألا ترى أنّ نبينا صلى الله عليه وسلم قد أكرمه الله بحياة أبويه له حتى آمنا به كما جاء في حديث صححه القرطبي وابن ناصر الدين حافظ الشام وغيرهما فنفعهما الله بالإيمان بعد الموت على خلاف القاعدة إكرامًا لنبيه صلى الله عليه وسلم۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۳۵۔

قولہ: "فَعَمَّ وَخَصَّ" (ص:۱۱۴ سطر:۳)

یعنی آپ نے خطابِ عام بھی فرمایا اور خطابِ خاص بھی، چنانچہ آپ کے اس خطاب میں الفاظ عموم سے خصوص کی طرف منتقل ہوتے رہے، ابتداءً یا بنی کعب بن لوئی فرمایا، کعب بن لوئی کئی پشتوں پہلے کے ہیں۔ پھر مُرّۃ بن کعب سے عبدالمطلب تک خاندان کے اعتبار سے تخصیص در تخصیص فرمائی، بالآخر اخص الخاص خطاب اپنی بیٹی فاطمہؓ کو فرمایا۔

قولہ: "لَا اُمْلِکُ لَکُمْ مِنَ اللّٰہِ شَیْئًا" (ص:۱۱۴ سطر:۴)

یہاں سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزِ محشر میں شفاعت کے مالک ہوں گے، تو پھر آپ نے یہ نفی مطلقاً کیسے فرمادی؟

اس کے دو جواب ہیں:-

۱- مالک ہونے سے مراد استقلالاً مالک ہونا ہے، اور آپ شفاعت کے استقلالاً مالک نہ ہوں گے، بلکہ وہ بھی اللہ جل شانہ کی عطاء ہوگی۔

۲- یہ ابتداءِ اسلام کا واقعہ ہے، ہوسکتا ہے کہ اس وقت تک آپ کو اس بات کا علم نہ دیا گیا ہو کہ آپ آخرت میں شفاعت فرمائیں گے۔

قولہ: "غَیْرَ اَنَّ لَکُمْ رَحِمًا سَاَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا" (ص:۱۱۴ سطر:۴)

یعنی تمہاری (میرے ساتھ) رشتہ داری ہے، میں اُس کو تر رکھوں گا، اُس کی تری یعنی نمی کے ذریعے، بَلَّ یَبُلُّ بَلًّا وبَلَالًا: تر کردینا، نمی پہنچانا۔

رَحِم اصلِ لغت میں بچہ دانی کو کہتے ہیں، پھر بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسم السبب رشتہ داری پر بھی رحم کا اطلاق ہونے لگا۔ بچہ دانی کے اندر چکناہٹ اور نمی ہوتی ہے، اگر اسے صحیح غذا ملے تو تری برقرار رہتی ہے، اسی طرح اگر رشتہ داروں کے ساتھ حسنِ سلوک کیا جائے تو ان کے ساتھ تعلقات بھی دُرست رہتے ہیں، اور یہاں مراد یہی ہے کہ میں دنیا میں قرابت داری کے حقوق ادا کروں گا۔

۵۰۲- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ نُمَیْرٍ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ عَائِشَۃَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ قَامَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَلَی الصَّفَا فَقَالَ: یَا فَاطِمَۃُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ! یَا صَفِیَّۃُ بِنْتَ عَبْدِ

الْمُطَّلِبِ! يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لاَ أَملِكُ لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا ، سَلُوْنِيْ مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ." (ص:۱۱۴ سطر:۵، ۶)

قوله: "يَافَاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!" (ص:۱۱۴ سطر:۶)

فاطمة اور صفية کو منصوب کرنا بھی جائز ہے اور مضموم کرنا بھی، نصب زیادہ فصیح ومشہور ہے، اور "بنت" کا نصب ہی متعین ہے، مضموم کرنا جائز نہیں، (نووی)۔[1] کیونکہ منادیٰ جب عَلَم ہو اور اُس کی صفت "ابن" یا "ابنة" ہو جو کہ کسی اور علم کی طرف مضاف ہو رہی ہو، جیسا کہ یہاں ہے، تو منادیٰ کا فتحہ مختار (راجح) ہوتا ہے، اگرچہ ضمہ بھی جائز ہے، اور صفت کا نصب ہی (مضاف ہونے کی وجہ سے) متعین ہے (قاله ابن الحاجب في الكافية[2] و ملا جامی)۔

۵۰۳- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى... (الیٰ قوله)... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ حِيْنَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ! اشْتَرُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللّٰهِ، لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا .يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا. يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا. يَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ! لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا. يَا فَاطِمَةُ بِنْتَ رَسُوْلِ اللّٰهِ! سَلِيْنِيْ بِمَا شِئْتِ لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا ..... الحديث." (ص:۱۱۴ سطر:۷، ۸)

قوله: "يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!" (ص:۱۱۴ سطر:۸)

یہاں "عباس" اور "بن" کا بھی اعراب وہی ہے جو پیچھے "فاطمة" اور "صفية" اور "بنت" کا بیان ہوا، (نووی[3]) اور وجہ بھی وہی ہے جو وہاں بیان ہوئی۔

۵۰۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ... (الیٰ قوله)... عَنْ قَبِيْصَةَ بْنِ الْمُخَارِقِ، وَزُهَيْرِ بْنِ عَمْرٍو قَالاَ: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ، قَالَ: انْطَلَقَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ إِلٰى رَضْمَةٍ مِنْ جَبَلٍ. فَعَلاَ أَعْلاَهَا حَجَرًا.

(۱) ج:۱ ص:۱۱۴۔ (۲) الكافية ص:۳۰ و شرح الجامي ص:۱۲۷۔
(۳) ج:۱ ص:۱۱۴۔

ثُمَّ نَادٰی یَا بَنِی عَبْدِ مَنَافَاہْ! إِنِّی نَذِیْرٌ، إِنَّمَا مَثَلِی وَمَثَلُکُمْ کَمَثَلِ رَجُلٍ رَأَی الْعَدُوَّ فَانْطَلَقَ یَرْبَأُ أَهْلَهُ، فَخَشِیَ أَنْ یَسْبِقُوْهُ فَجَعَلَ یَهْتِفُ: یَا صَبَاحَاهُ۔"

(ص:۱۱۴ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قولہ: " رَضْمَةٍ مِنْ جَبَلٍ " (ص:۱۱۴ سطر:۱۱) تہ بہ تہ بڑی چٹانوں کا مجموعہ (فتح الملہم)۔ (۱)

قولہ: "یَرْبَأُ" (ص:۱۱۴ سطر:۱۲) "یَقْرَأُ" کے وزن پر ہے، یعنی حفاظت کرتا ہے، نگہبانی کرتا ہے۔ (۲)

قولہ: "فَجَعَلَ یَهْتِفُ: یَا صَبَاحَاهُ" (ص:۱۱۴ سطر:۱۲)

یعنی میں تم کو اللہ کے عذاب سے ڈرا رہا ہوں، جس طرح وہ شخص اپنی قوم کو ڈراتا ہے جس نے کسی دشمن کو اپنی قوم کی طرف آتے دیکھا اور اس نے پہاڑ پر چڑھ کر "یا صباحاہ" کہہ کر قوم کو ڈرایا۔

۵۰۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ کُرَیْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ ... (الی قولہ)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الْآیَةُ وَأَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْأَقْرَبِیْنَ وَرَهْطَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِیْنَ، خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ... الخ." (ص:۱۱۴ سطر:۱۳،۱۴)

قولہ: "وَرَهْطَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِیْنَ" (ص:۱۱۴ سطر:۱۴)

آیت کا یہ حصہ منسوخ التلاوۃ ہے، اب یہ قرآن کریم کا حصہ نہیں۔ (۳)

باب شفاعة النبی ﷺ لأبی طالب .... (ص:۱۱۵)

۵۰۹- "حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِیْرِیُّ... (الٰی قولہ) ... عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنَّهُ قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ نَفَعْتَ أَبَا طَالِبٍ بِشَیْءٍ، فَإِنَّهُ کَانَ یَحُوْطُکَ وَیَغْضَبُ لَکَ؟ قَالَ: نَعَمْ. هُوَ فِیْ ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ، وَلَوْلَا

(۱) ج:۲ ص:۳۷۱ ولسان العرب ج:۵ ص:۲۳۵۔

(۲) لسان العرب ج:۵ ص:۹۴۔

(۳) تفسیر القرطبی ج:۱۳ ص:۱۴۳ تحت الآیة: "وَأَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْأَقْرَبِیْنَ" وفتح الباری ج:۸ ص:۵۰۲۔

أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ.“ (ص:۱۱۵ سطر:۳ تا ۴)

قوله: ”كَانَ يَحُوطُكَ“ (ص:۱۱۵ سطر:۳)

بضم الحاء المهملة من الحياطة، من باب نصر وهي المراعاة، والصيانة۔ یعنی ابوطالب آپ کی حفاظت کرتے تھے (نووی وفتح الملهم)۔[1]

قوله: ”ضَحْضَاحٍ“ (ص:۱۱۵ سطر:۳)

ضحضاح وہ پانی جو زمین پر ہو اور صرف ٹخنوں تک پہنچا ہوا ہو۔[2]

قوله: ”لَكَانَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ“ (ص:۱۱۵ سطر:۴)

”الدرک“ بفتح الراء واسكانها، لغتان، اور ”الدرک الأسفل“ جہنم کا سب سے گہرا طبقہ، جہنم کے بہت سے طبقات ہیں، ہر طبقے کو ”دَرْک“ کہا جاتا ہے۔[3]

۵۱۰ - ”حَدَّثَنَاهُ ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبَّاسَ يَقُولُ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّ أَبَا طَالِبٍ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَنْصُرُكَ، فَهَلْ نَفَعَهُ ذٰلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَجَدْتُهُ فِي غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ إِلَى ضَحْضَاحٍ.“ (ص:۱۱۵ سطر:۴،۵)

قوله: ”وَجَدْتُهُ فِي غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ“ (ص:۱۱۵ سطر:۵)

”غَمَرَات“ جمع ہے ”غَمْرَة“ کی، ہر شی جو بہت زیادہ ہو۔ یعنی میں نے ابوطالب کو جہنم کی زبردست آگ میں پایا اور پھر اس سے نکالا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ لوگوں کا جہنم یا جنت میں جانا تو قیامت کے بعد ہوگا، فی الحال تو تمام اموات برزخ میں ہیں؟

اس لئے بظاہر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کا میرے ساتھ حسنِ سلوک نہ ہوتا اور میری اس کے لئے شفاعت نہ ہوتی تو میں نے اُسے غمرات من النار کا مستحق پایا تھا، مگر اس کے اس عمل اور میری شفاعت سے اس کے لئے آخرت میں صرف ضحضاح من نار کا عذاب ہوگا۔[4]

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۴۴، وشرح النووی ج:۱ ص:۱۱۵۔

(۲) لسان العرب ج:۸ ص:۲۵۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۴۵، ولسان العرب ج:۴ ص:۳۳۶۔

(۴) حاشية السندی علی صحيح مسلم تحت هذا الحديث ج:۱ ص:۱۱۵۔

۵۱۴ – "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا، يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ، يَغْلِيْ دِمَاغُهُ مِنْ حَرَارَةِ نَعْلَيْهِ." (ص:۱۱۵ سطر:۹، ۱۰)

قوله: "يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۰)

تنعّل بنعلين من النار کے حقیقی معنی بھی مراد ہوسکتے ہیں، اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو آگ کعبین تک پہنچی ہوئی ہوگی اُسی کو نعل من النار سے تعبیر کیا گیا۔

۵۱۵ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ... (الیٰ قوله)... سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيْرٍ يَخْطُبُ وَهُوَ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تُوْضَعُ فِيْ أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ، يَغْلِيْ مِنْهُمَا دِمَاغُهُ." (ص:۱۱۵ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قوله: "فِي أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۳)

پاؤں کا وہ حصہ جو پاؤں کو زمین پر رکھنے کی حالت میں زمین سے اُوپر رہتا ہے، اُسے اخمص القدم کہتے ہیں۔[1]

فائدہ:- عذاب ابی طالب کی کیفیت کے متعلق یہاں تین قسم کی روایات آئی ہیں:-

۱- پہلی روایت میں ضحضاح من النار کا ذکر ہے۔

۲- دوسری روایت میں نعل من النار کا بیان ہے۔

۳- تیسری روایت میں ہے کہ آگ کے دو انگارے اُس کے اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے۔

غور کیا جائے تو تینوں روایات کا حاصل ایک ہی ہے، اگرچہ تعبیرات میں تنوّع ہے، کیونکہ دو انگارے جو اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے ممکن ہے کہ اس کے شعلے ٹخنوں تک پہنچ رہے ہوں جو دیکھنے میں آگ کے جوتوں کی طرح ہوں گے، لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو طالب کے حسنِ عمل کے باعث اس کے عذاب میں تخفیف سے معلوم ہوا کہ کافر کا عمل آخرت میں بھی فی الجملہ نافع ہے، حالانکہ قرآنِ کریم میں ہے کہ: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً"۔[2]

(۱) لسان العرب ج:۳ ص:۲۱۹۔ (۲) سورۃ النور آیت:۳۹۔

نیز اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ابو طالب کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت نافع ہوئی کہ عذاب میں تخفیف ہوگئی، حالانکہ قرآنِ کریم میں ارشاد ہے: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ"۔(۱)

اِن دونوں اِشکالات کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صرف ابو طالب کی خصوصیت ہے، دوسرے کفار کو اُس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اور علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے حاشیہ میں ایک جواب یہ دیا ہے کہ ابو طالب کو تخفیفِ عذاب دو اَسباب کے مجموعے سے ہوئی، ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حسنِ عمل، اور دوسرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت، اور مذکورہ بالا آیات میں نفع کی نفی اُس صورت میں ہے جب سبب اِن دو میں سے صرف ایک ہو، اور جب دونوں سبب جمع ہو جائیں تو نفع کی نفی اِن آیات سے ثابت نہیں ہوتی۔(۲)

لہٰذا اِس حدیث اور مذکورہ بالا آیت میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم۔

باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمله (ص:۱۱۵)

۵۱۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الى قوله) ... عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! ابْنُ جُدْعَانَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، وَيُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ، فَهَلْ ذَاكَ نَافِعُهُ؟ قَالَ: لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِيْ خَطِيْئَتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ." (ص:۱۱۵ سطر:۱۵ تا ۱۷)

قوله: " ابن جُدْعان" (ص:۱۱۵ سطر:۱۶) بضم الجيم واسكان الدال المهملة وبالعين المهملة، كان من رؤساء قريش، (فتح الملهم)۔(۳)

قوله: "لا يَنْفَعُهُ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۶)

یعنی اِن اعمال کا اُسے کوئی فائدہ آخرت میں نہیں ملے گا، کیونکہ وہ ایمان نہیں لایا تھا، اِس پر ابو طالب کے متعلق پچھلی حدیث سے جو اِشکال ہوتا ہے اُس کا جواب وہیں آچکا ہے۔

(۱) سورۃ المدثر آیت:۴۸۔ (۲) حاشیۃ السندی علی صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۱۶، ۱۱۷۔
(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۴۹ و ۵۵۰۔

باب موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم ... الخ

۵۱۸- "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ... (الی قوله) ... عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ، يَقُوْلُ: أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي يَعْنِي فُلَانًا لَيْسُوْا لِي بِأَوْلِيَاءَ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللّٰهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ." (ص:۱۱۵ سطر:۱۷، ۱۸)

قوله: "جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۸) یعنی علی الاعلان کسی رازداری کے بغیر۔

قوله: "آلَ أَبِي يَعْنِي فُلَانًا" (ص:۱۱۵ سطر:۱۸)

بظاہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ "أبي" کے بعد نام بھی جو مضاف الیہ تھا بیان فرمایا تھا لیکن راوی نے نقلِ حدیث کے وقت مضاف الیہ کو حذف کر دیا۔ عدمِ ذکر کی وجہ اندیشۂ فتنہ ہو سکتی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کون سا لفظ ذکر فرمایا تھا، بعض کا خیال ہے کہ یہاں ابی طالب کا لفظ تھا اور اس سے ابوطالب کی آل کے وہ افراد مراد ہیں جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض شارحین کا خیال ہے کہ "أبي العاص" کا لفظ تھا اور اس صورت میں آل ابی العاص سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اُس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض دفعہ "آل" کا لفظ بول کر وہی شخص مراد ہوتا ہے جس کی طرف لفظ "آل" کی اضافت کی گئی، جیسے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے: "إِنَّهُ أُوْتِيَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيْرِ آلِ دَاوُدَ." یہاں آلِ داؤد سے مراد خود داؤد علیہ السلام ہیں۔ تو اس توجیہ کے اعتبار سے پہلے قول میں خود ابوطالب اور دوسرے قول میں ابوالعاص مراد ہوں گے۔[1]

باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب

۵۱۹- "حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ سَلَّامِ بْنِ عُبَيْدِ اللّٰهِ الْجُمَحِيُّ ... (الی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةَ سَبْعُوْنَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! ادْعُ اللّٰهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. قَالَ: اللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ. ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! ادْعُ اللّٰهَ أَنْ

(۱) ملاحظہ فرمایئے: فتح الباري، كتاب الأدب، باب تبل الرحم ببلالها تحت الحديث رقم: ۵۹۹۰ واكمال المعلم ج:۱ ص:۶۰۰۔

يُجْعَلَنِيْ مِنْهُمْ. قَالَ: سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ." (ص:۱۱۶ سطر:۱،۲)

قوله: "مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةَ سَبْعُوْنَ أَلْفًا" (ص:۱۱۶ سطر:۲) "مِنْ أُمَّتِيْ" کی قید ستر ہزار کے عدد سے احتراز کے لئے ہے، دوسری اُمتوں کے لوگوں کی بالکلیہ نفی کے لئے نہیں، چنانچہ پچھلے انبیائے کرام اور صدیقین وشہداء وصالحین کے جنت میں بغیر حساب کے داخلہ کی نفی اس حدیث سے نہیں ہوتی، ہاں پچھلی کسی اُمت میں قمر کی طرح روشن چہرے والے جنت میں بغیر حساب کے داخل ہونے والوں کی تعداد اتنی نہیں ہوگی۔ (فتح الملهم)

قوله: "سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ" (ص:۱۱۶ سطر:۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر حساب وکتاب جنت میں داخل ہونے والے اس اُمت کے مسلمانوں کی تعداد صرف ستر ہزار ہوگی، اور اس ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اس فضیلت میں تمام صحابہ بھی شریک نہ ہوں گے، اس لئے کہ ان کی تعداد ایک لاکھ سے متجاوز ہے، شاید اسی لئے آپ نے دوسرے شخص کو یہ کہہ کر چپ کرادیا کہ: "سبقك بها عكاشة"۔ لیکن مسند أحمد[۱] اور مسند أبي يعلى[۲] میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے سندِ جید کے ساتھ یہ زیادت بھی مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "فاستزدتُ رَبِّي فزادني مع كل ألف سبعين ألفًا" یعنی میں نے اپنے پروردگار سے زیادہ کی درخواست کی تو اللہ رب العزت نے ہر ہزار کے ساتھ ستر ہزار افراد کا اضافہ فرمادیا۔[۳]

اور ترمذی میں حضرت ابواُمامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: "وعدني ربّي أن يُدخِلَ الجنّةَ مِن أمّتي سبعين ألفًا مع كل ألف سبعين ألفًا لا حساب عليهم ولا عذاب، وثلاثَ حثَياتٍ مِن حثيات ربي." ترمذی نے اسے "حسن" قرار دیا ہے۔[۴] وفي صحيح ابن حبان والطبراني بسندٍ جيّد من حديث عتبة بن عبد نحوه، وفيه: "ثم يَحْثِي رَبّي ثلاثَ حثياتٍ بِكَفَّيْه"۔[۵]

تو اب سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابی کے حق میں دعا کیوں نہ فرمائی؟ تو اس کے متعدد جواب ہوسکتے ہیں:

---

(۱) مسند أحمد بن حنبل ج:۱ ص:۳۰۳، في مسند أبي بكرٍ الصديق رقم الحديث: ۲۲ وج:۱۴ ص:۳۲۷ رقم الحديث: ۸۷۰۷ في مسند أبي هريرة.
(۲) مسند أبي يعلى ج:۱ ص:۱۰۳، وسندهٗ جيد كما في فتح الباري ج:۱۱ ص:۴۱۰۔
(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۵۳۔
(۴) ترمذي، باب ما جاء في الشفاعة، رقم الحديث: ۲۴۳۷ وسنن ابن ماجة، باب صفة أمة محمد صلى الله عليه وسلم رقم الحديث: ۴۲۸۶۔
(۵) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۵۳۔

۱- ایک جواب بندۂ ناچیز کے ذہن میں یہ آتا ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا اضافے کی درخواست نہ کی ہوگی۔

۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اُس وقت صرف عکاشہؓ ہی کے بارے میں قبولیتِ دُعا کی اطلاع دی گئی ہوگی، دوسرے صاحب کے بارے میں نہیں (نووی)۔[1] شارحین نے اور بھی کئی جوابات بطور اِحتمال کے ذکر کئے ہیں۔

حضرت عکاشہ رضی اللہ عنہ سابقین الی الاسلام اور مہاجرین میں سے تھے، وکان من اجمل الرجال، وشهد بَدْرًا وقاتل فيها قِتَالًا شديدًا قال ابن اسحاق: "بَلَغَني انَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: خير فارس في العرب عُكَّاشة" وَلَهُ مَنَاقِبُ أُخْرىٰ."(فتح الملهم)

٥٢٤- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الىٰ قوله)... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُوْنَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. قَالُوْا: مَنْ هُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: هُمُ الَّذِيْنَ لَا يَسْتَرْقُوْنَ، وَلَا يَتَطَيَّرُوْنَ، وَلَا يَكْتَوُوْنَ، وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ." (ص:۱۱۶ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "يدخل الجنة من امتي الخ" (ص:۱۱۶ سطر:۱۱)

"اُمتی" کی قید سے یہ مراد ہے کہ بغیر حساب کے جنت میں جانے والوں کی جو تعداد یہاں بیان کی گئی ہے، وہ صرف اُمتِ محمدیہ کی ہوگی، اتنی بڑی تعداد کسی اور اُمت کی نہیں ہوگی۔ یہ مراد نہیں کہ کسی اور اُمت کے لوگ مثلاً انبیائے کرام علیہم السلام اور جن کو اللہ تعالیٰ چاہے وہ بغیر حساب کے داخل نہیں ہوں گے اور ان کے چہرے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتے نہ ہوں گے، (هٰكذا فهمت من فتح الملهم ج:۲ ص:۵۵۴)۔

قوله: "هُمُ الَّذِيْنَ لَا يَسْتَرْقُوْنَ، وَلَا يَتَطَيَّرُوْنَ، وَلَا يَكْتَوُوْنَ، وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ" (ص:۱۱۶ سطر:۱۱) یعنی بلا حساب و عذاب جنت میں جانے والے وہ لوگ ہوں گے جو نہ تو کسی سے رُقیہ کراتے ہوں گے، نہ بدشگونی کرتے ہوں گے، نہ اکتواء کرتے ہوں گے اور اپنے رَبّ پر بھروسہ کرتے ہوں گے۔

رُقیہ کی نفی علی الاطلاق مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ رُقیۂ جاہلیت نہ کراتے ہوں گے، اور جاہلیت کا رُقیہ وہ ہے جس میں استمداد من غیر اللہ یا دوسرے مشرکانہ عقائد شامل ہوتے تھے، مثلاً: رُقیہ کو مؤثر بالذات سمجھا جاتا تھا، لیکن وہ رُقیہ جس کی شریعت نے اجازت دی

(۱) شرح النوویؒ ج:۱ ص:۱۱۶۔

ہے، مثلاً: قرآنِ کریم کی آیات پڑھ کر دَم کرنا یا اللہ تعالیٰ سے دُعاء کے کلمات سے رُقیہ کرنا نہ صرف جائز بلکہ احادیثِ صحیحہ اور صحابہ کرامؓ کے عمل سے ثابت ہے، لہٰذا یہ نفی رُقیہ جاہلیت کی ہوئی نہ کہ رُقیہ مباحہ کی۔

"لا یتطیرون" یعنی لا یتشاءمون بشیء. جیسے زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا کہ کسی کام کے کرنے سے پہلے پرندے کو اُڑاتے تھے، اگر وہ دائیں طرف جاتا تو اُس کام میں خیر سمجھتے تھے اور وہ کام کر لیتے تھے، اور اگر وہ بائیں طرف کو چلا گیا تو اس کو بدشگونی سمجھتے تھے اور اُس کام کو مضر سمجھ کر اس سے رُک جاتے تھے۔ یاد رہے کہ "تَشَاؤُم" یعنی بدشگونی کی ہر صورت ممنوع ہے۔

اور "اکتواء" کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ جسے محض علاج یعنی سبب کے درجہ میں اختیار کیا جاتا ہے، یہ اکتواء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے بھی ثابت ہے، آپ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا اکتواء فرمایا۔[1]

۲- اور دوسرا اکتواء وہ جو غلط عقائد پر مبنی تھا کہ زمانہ جاہلیت میں اکتواء کو مؤثر بالذات سمجھا جاتا تھا، یا یوں سمجھا جاتا تھا کہ اگر اکتواء سے شفاء نہ ہوئی تو پھر کسی اور چیز سے ہو ہی نہیں سکتی، اسی لئے اکتواء کو "آخر العلاج" کہا جاتا تھا، تو مذکورہ حدیث میں زمانہ جاہلیت کے اکتواء کی نفی کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تشریح کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک بھاری تعداد جنت میں بلاحساب وعذاب داخل ہو، اس لئے کہ اکثر مسلمان ان اُمورِ ثلاثہ سے اجتناب کرتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک چوتھی شرط بھی مذکور ہے اور وہ ہے "علٰی ربهم یتوکلون" اور یہی شرط اصل علّت ہے بلاحساب جنت میں داخل ہونے کی کہ زندگی کے تمام حالات اور مواقع میں صرف اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ کیا جائے، ناجائز تدابیر اور اسباب سے اجتناب ہو، اور جائز اسباب کو اگرچہ اختیار تو کیا جائے مگر ان کو مؤثر نہ سمجھا جائے، مؤثر صرف اللہ ربّ العالمین کے ارادے کو سمجھا جائے، اور اس درجہ کا توکل ہر مسلمان کو حاصل نہیں ہوتا،

(۱) سنن أبي داؤد، باب في الكي، رقم الحديث: ۳۸۶۵ وسنن ابن ماجة، باب من اكتوى، رقم الحديث: ۳۴۹۴،۳۴۹۳۔

صرف خاص خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے۔

بعض صوفیائے کرام کہتے ہیں کہ یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے ہے جو جائز رُقیہ اور جائز اکتواء بھی نہیں کرتے، لیکن اس قول پر ایک قوی اشکال یہ ہوتا ہے کہ رُقیہ صحیحہ اور اکتواءِ مباح سنتِ نبوی اور تعاملِ صحابہ سے ثابت ہے[1]، جیسا کہ "کتاب الطب والرُّقٰی" میں آپ پڑھ لیں گے۔ تو مذکورہ قول کو اختیار کرنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ گویا یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے بیان کی گئی جو سنت سے ثابت شدہ عمل کے بھی تارک ہوں۔

تو اس اشکال کا صوفیائے کرام نے یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جن کو یقین ہے کہ اگر ترکِ اسباب کے نتیجہ میں موت بھی آگئی تو ہمارے دل میں اللہ تعالیٰ سے کوئی شکایت پیدا نہ ہوگی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رُقیہ وغیرہ کو بطور بیانِ جواز کے اختیار فرمایا تھا، نہ کہ بطورِ افضلیت کے۔

۵۲۵ – "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ... (اِلٰی قوله)... عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُوْنَ أَلْفًا أَوْ سَبْعُمِائَةِ أَلْفٍ (لَا يَدْرِيْ أَبُوْ حَازِمٍ أَيُّهُمَا قَالَ) مُتَمَاسِكُوْنَ. آخِذٌ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتّٰى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ، وُجُوْهُهُمْ عَلٰى صُوْرَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ." (ص:۱۱۶ سطر:۱۳،۱۴)

قوله: "لَا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتّٰى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ" (ص:۱۱۶ سطر:۱۳)

یعنی سب ایک ساتھ صف کی شکل میں داخل ہوں گے، تو اس طرح اوّل و آخر سب بیک وقت داخل ہو جائیں گے۔

۵۲۶ – "حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ مَنْصُوْرٍ ... (اِلٰی قوله)... حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَعِيْدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ: أَيُّكُمْ رَأَى الْكَوْكَبَ الَّذِي انْقَضَّ الْبَارِحَةَ؟ قُلْتُ: أَنَا. ثُمَّ قُلْتُ: أَمَا إِنِّيْ لَمْ أَكُنْ فِيْ صَلَاةٍ. وَلٰكِنِّيْ لُدِغْتُ. قَالَ: فَمَاذَا صَنَعْتَ؟ قُلْتُ: اسْتَرْقَيْتُ. قَالَ: فَمَا حَمَلَكَ عَلٰى ذٰلِكَ؟ قُلْتُ: حَدِيْثٌ

---

(۱) صحیح البخاري، باب النهي تمني المريض الموت، رقم الحديث: ۵۳۴۸ والمستدرك على الصحيحين ج:۳ ص:۲۰۷، رقم الحديث: ۳۸۵۹۔

حَدَّثَنَاهُ الشَّعْبِيُّ. فَقَالَ: وَمَا حَدَّثَكُمُ الشَّعْبِيُّ؟ قُلْتُ: حَدَّثَنَا عَنْ بُرَيْدَةَ بْنِ حُصَيْبٍ الْأَسْلَمِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لَا رُقْيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ. فَقَالَ: قَدْ أَحْسَنَ مَنِ انْتَهَى إِلَى مَا سَمِعَ. وَلٰكِنْ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ. فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرُّهَيْطُ. وَالنَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ. وَالنَّبِيَّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ. إِذْ رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَظَنَنْتُ أَنَّهُمْ أُمَّتِي. فَقِيلَ لِي: هٰذَا مُوسٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَوْمُهُ. وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ. فَنَظَرْتُ، فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَقِيلَ لِي: انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ الْآخَرِ. فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيمٌ. فَقِيلَ لِي هٰذِهِ أُمَّتُكَ. وَمَعَهُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا عَذَابٍ. ثُمَّ نَهَضَ فَدَخَلَ مَنْزِلَهُ، فَخَاضَ النَّاسُ فِي أُولٰئِكَ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا عَذَابٍ ..... الحديث." (ص:۱۱۷ سطر:۱ تا ۱۶)

قوله: "انْقَضَّ الْبَارِحَةَ" (ص:۱۱۷ سطر:۱)

"انقضّ" باب انفعال سے، قاف اور ضاد معجمہ مشددہ کے ساتھ، بمعنی سقط (نوویؒ)[۱]۔

البارحۃ گزشتہ رات[۲]، اگر زوالِ آفتاب سے پہلے گزشتہ رات کا ذکر کیا جائے تو "اللیلۃ" کہا جاتا ہے، اور بعد الزوال ذکر کیا جائے تو البارحۃ، لیکن اب یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہونے لگے ہیں۔

قوله: "وَلٰكِنِّي لُدِغْتُ" (ص:۱۱۷ سطر:۲)

لیکن مجھے ڈنک مار دیا گیا، یعنی کسی زہریلے جانور بچھو وغیرہ نے مجھے ڈنک مار دیا تھا، یہ جملہ اس لئے کہا کہ کہیں لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ان کا رات کو جاگنا نمازِ تہجد کے لئے تھا، اور اس طرح "لم تقولون (ای تدّعون) ما لا تفعلون" کے خلاف نہ ہو جائے۔

قوله: "إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ" (ص:۱۱۷ سطر:۳)

"عین" بمعنی نظرِ بد، اور حُمَۃ ہر زہریلا جانور، وقیل: عقرب، وقیل: شوکۃ العقرب، یعنی بچھو کا ڈنک۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۱۷۔

(۲) مختار الصحاح، مادۃ: برح، ج:۱ ص:۱۹، ولسان العرب ج:۲ ص:۴۱۲۔

سوال:- اس جملہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رُقیہ صرف انہی دو چیزوں کے لئے جائز ہے، حالانکہ دیگر تکلیفوں اور بیماریوں کے لئے بھی رُقیہ کا جواز احادیث سے ثابت ہے۔

جواب:- یہاں "لا" نفیِ کمال کے لئے ہے، مراد یہ ہے کہ کوئی رُقیہ اتنا نافع یا ضروری نہیں جتنا اِن دو چیزوں میں نافع یا ضروری ہے۔

قولہ: "سَوَادٌ عَظِيمٌ" (ص:۱۱۷ سطر:۳) عظیم جماعت۔

قولہ: "فَخَاضَ النَّاسُ" (ص:۱۱۷ سطر:۵) ای تکلموا وتناظروا، یعنی آپس میں تبادلۂ خیالات اور مباحثہ کرنے لگے (نوویؒ)۔[1]

باب بيان كون هٰذه الأمّة نصف أهل الجنّة

۵۲۸- "حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ ... (الى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُوْنُوْا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُوْنُوْا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَأَرْجُوْ أَنْ تَكُوْنُوْا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذٰلِكَ. مَا الْمُسْلِمُوْنَ فِي الْكُفَّارِ إِلَّا كَشَعْرَةٍ بَيْضَاءَ فِيْ ثَوْرٍ أَسْوَدَ، أَوْ كَشَعْرَةٍ سَوْدَاءَ فِيْ ثَوْرٍ أَبْيَضَ." (ص:۱۱۷ سطر:۹ تا ۱۱)

قولہ: "ما المسلمون في الكفار الخ" (ص:۱۱۷ سطر:۱۱)

بظاہر یہاں "المسلمون" سے مراد تمام اُمتوں کے مسلمان ہیں، اور "الکفار" سے بھی ہر زمانے کے کفار مراد ہیں۔

قولہ: "كَشَعْرَةٍ سَوْدَاءَ فِيْ ثَوْرٍ أَبْيَضَ" (ص:۱۱۷ سطر:۱۱)

ہر زمانہ میں (یعنی پچھلی اُمتوں میں بھی اور موجودہ اُمت میں بھی) کفار کی تعداد مسلمانوں سے زیادہ ہی رہی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مجموعی طور پر اہلِ جہنم کی تعداد اہلِ جنت سے بہت زیادہ ہوگی، پھر ان اہلِ جنت میں نصف تعداد اُمتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی ہوگی۔

۵۳۰- "حَدَّثَنَا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار ... (الى قوله) ...

(۱) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۱ ص:۱۱۷۔

عن عبداللہ قال: کُنّا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قُبّۃٍ ...(الیٰ قولہ)... وَمَا اَنْتُمْ فِی اَھْلِ الشِّرْکِ اِلَّا کَالشَّعْرَۃِ البیضاء ....الحدیث۔"

(ص:۱۱۷ سطر:۱۱ تا ۱۴)

قولہ: "مَا اَنْتُمْ فِی اَھْلِ الشِّرْکِ الخ" (ص:۱۱۷ سطر:۱۴)

یہاں بھی "اَنْتُمْ" سے تمام اُمتوں کے مسلمین مراد ہیں، اور "اَھْلُ الشِّرْکِ" سے ہر زمانے کے تمام مشرکین، جیسا کہ پچھلی روایت میں عرض کیا گیا۔

۵۳۱-"حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ الْعَبْسِيُّ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقُوْلُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا آدَمُ! فَيَقُوْلُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، قَالَ: يَقُوْلُ: أَخْرِجْ بَعْثَ النَّارِ. قَالَ: وَمَا بَعْثُ النَّارِ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِيْنَ. قَالَ: فَذَاكَ حِيْنَ يَشِيْبُ الصَّغِيْرُ، وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارٰى وَمَا هُمْ بِسُكَارٰى وَلٰكِنَّ عَذَابَ اللّٰهِ شَدِيْدٌ. قَالَ: فَاشْتَدَّ ذٰلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَيُّنَا ذٰلِكَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: أَبْشِرُوْا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ أَلْفٌ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُوْنُوْا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَحَمِدْنَا اللّٰهَ تعالیٰ وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُوْنُوْا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَحَمِدْنَا اللّٰهَ وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُوْنُوْا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ، إِنَّ مَثَلَكُمْ فِي الْأُمَمِ كَمَثَلِ الشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِيْ جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ، أَوْ كَالرَّقْمَةِ فِيْ ذِرَاعِ الْحِمَارِ." (ص:۱۱۷ سطر:۱۸،۱۷ و ص:۱۱۸ سطر:۱ تا ۴)

قولہ: "بَعْثُ النَّارِ" (ص:۱۱۷ سطر:۱۸)

یہاں مصدر بمعنی المفعول ہے، أی مبعوثین الی النّار، مراد اِس سے مخلّدین فی النّار یعنی کفار ہیں۔

قولہ: "تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا" (ص:۱۱۸ سطر:۱)

ہوسکتا ہے کہ جن عورتوں کا انتقال حالتِ حمل میں ہوا تھا، ان کا حشر بھی اسی حال میں کیا جائے، اس صورت میں یہ جملہ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر خوف و دہشت کی شدّت بیان کرنا مقصود ہے،
اور مطلب یہ ہے کہ اگر یہ خوف و دہشت دنیا میں ہوتی تو حاملہ عورتوں کا حمل ساقط ہوجاتا۔

قولہ: "أَبْشِرُوْا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ أَلْفٌ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ"

(ص:۱۱۸ سطر:۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ ہزار میں سے نوسوننانوے لوگوں کے جہنم میں جانے کے حکم سے تمہیں پریشان نہیں ہونا چاہئے کیونکہ صرف یأجوج مأجوج ہی کی تعداد اس قدر ہے کہ وہ تم سے نوسوننانوے گنا زائد ہیں، یعنی اگر تم میں سے کوئی ایک شخص بھی جہنم میں نہ جائے تب بھی جہنم میں جانے والوں کی یہ تعداد صرف یأجوج مأجوج سے پوری ہوجائے گی۔

بظاہر "منکم" سے صحابہ کرامؓ ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اگر اِن سے پوری اُمتِ اجابت مراد لی جائے تو اس کی تعداد تو اربوں یا کھربوں میں ہے، تو اِس صورت میں یأجوج مأجوج کی تعداد ان سے بھی ایک ہزار گنا زیادہ ماننی پڑے گی، اور یأجوج مأجوج کی تعداد اربوں یا کھربوں سے بھی بہت زیادہ ہونا بہت بعید ہے، کیونکہ دُنیا کی موجودہ کل مردم شماری پانچ ارب سے کچھ زیادہ بتائی جاتی ہے، جس میں ظاہر ہے کہ یأجوج مأجوج بھی شامل ہیں کیونکہ وہ بھی اسی دُنیا میں آباد ہیں۔ واللہ أعلم۔

خلاصہ یہ کہ پیچھے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایات میں تمام کفار کے مقابلے میں ہر اُمت کے تمام مسلمین مراد ہیں، اور یہاں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف یأجوج مأجوج کے مقابلے میں صرف مخاطبین یعنی صحابہ کرام مراد ہیں، واللہ أعلم۔

قولہ: "كالرقمة في ذراع الحمار" (ص:۱۱۸ سطر:۴)

الرقمة قطعة بيضاء تكون في باطن عضو الحمار والفرس، وتكون في قوائم الشاة، وقال الداؤدي: الرقمة شيء مستدير لا شعر فيه، سُمِّيَتْ به لأنّه كالرقم۔ (فتح الملهم ج:۲ ص:۵۷۱و۵۷۲)۔

وهذا آخر كتاب الإيمان

ولله الحمد أوّلًا وآخرًا وهو أرحم الراحمين، والصلوة والسلام على سيدنا وسيّد الأوّلين والآخرين صاحب المقام المحمود خاتم النبيين محمد وآله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

کتابیات

(وہ کتابیں جن کا اس کتاب کے متن یا حاشیہ میں حوالہ دیا گیا ہے، ان کے اسماء حروفِ تہجی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ہیں)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
١-	القرآن الکریم			
	(الف)			
٢-	ابو حنیفه و آراؤه فی العقیدة الاسلامیه	الدکتور عنایت الله ابلاغ	دار الترجمة الکویت	١٤١٧-١٦ھ
٣-	اجزاء الایمان	مولانا محمد ادریس مظاهری	مکتبه دار الفکر الاسلامیه کراچی	١٩٩٧ء
٤-	الأحاد والمثاني	علامه ابن ابی عاصم (المتوفی ٢٨٧ھ)	دار الرایة السعودیة	١٤١١ھ
٥-	الاحکام فی اصول الاحکام	علامه علی بن محمد الآمدی	مؤسسة الحلبی وشرکاؤه القاهره	١٣٨٧ھ
٦-	ارشاد طلاب الحقائق	امام یحیی بن شرف النووی (المتوفی ٦٧٦ھ)	مکتبة الایمان المدینة المنورة	١٤٠٨ھ
٧-	ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء	حضرت شاه ولی الله محدث دهلوی (المتوفی ١١٧٦ھ)	سهیل اکیڈمی لاهور	١٢٩٦ھ
٨-	الاستیعاب فی معرفة الصحابة	حافظ ابن عبدالبر (المتوفی ٤٦٣ھ)	دار الجیل بیروت	١٤١٢ھ
٩-	اسد الغابة فی معرفة الصحابة	امام ابن الاثیر جزری (المتوفی ٦٣٠ھ)	دار احیاء التراث العربی بیروت	١٤١٧ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۶۱۰	اس دور کا عظیم فتنہ	مولانا مفتی ولی حسن ٹونکی	اقرأ روضۃ الأطفال کراچی	۱۴۰۵ھ
۶۱۱	الإشاعۃ لأشراط الساعۃ	علامہ البرزنجی	دار الکتب العلمیۃ بیروت	
۶۱۲	الأشباہ والنظائر	علامہ ابن نجیم الحنفی (المتوفی ۹۷۰ھ)	ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی	۱۴۱۸ھ
۶۱۳	أشراط الساعۃ	علامہ شیخ یوسف الوابل	دار ابن الجوزی السعودیۃ	۱۴۱۸ھ
۶۱۴	الإصابۃ فی تمییز الصحابۃ	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	مطبعۃ مصطفی محمد مصر	۱۲۵۸ھ
۶۱۵	اعراب القرآن	شیخ ابو اسحاق ابراہیم بن السری (المتوفی ۳۱۶ھ)	دار الکتب اللبنانی بیروت	
۶۱۶	الإفصاح عن معانی الصحاح	علامہ ابو المظفر الحنبلی (المتوفی ۵۶۰ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۷ھ
۶۱۷	إکمال تہذیب الکمال فی اسماء الرجال	علامہ مغلطائی الحنفی (المتوفی ۷۶۲ھ)	مکتبۃ الفاروق الحدیثۃ القاہرۃ	۱۴۲۲ھ
۶۱۸	إکمال المعلم	علامہ قاضی عیاض (المتوفی ۵۴۴ھ)	دار الوفاء المنصورہ	۱۴۱۹ھ
۶۱۹	إکمال إکمال المعلم	امام أبیّ المالکی (المتوفی ۸۲۷ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	
۶۲۰	إکمال فی اسماء الرجال	شیخ محمد الخطیب التبریزی (المتوفی ۷۴۰ھ)	مطبعۃ المنار مصر	۱۳۳۱ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۲۱:-	الاکسیر فی اثبات التقدیر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (المتوفی ۱۳۶۲ھ)	مکتبہ اشرف العلوم دیوبند	۱۳۶۵ھ
۲۲:-	إکفار الملحدین (ترجمہ)	حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ھ)	مکتبہ لدھیانوی کراچی	۱۴۲۴ھ
۲۳:-	الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح	ابوعبیدة مشهور بن حسن آل سلمان	دارالصميعي السعودية	۱۴۱۷ھ
۲۴:-	امداد الاحکام	حضرت مولانا ظفراحمد صاحب عثمانی (المتوفی ۱۳۹۴ھ)	مکتبہ دارالعلوم کراچی	۱۴۲۱ھ
۲۵:-	الانتباهات المفيدة	حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی (المتوفی ۱۳۶۲ھ)	مکتبہ دارالعلوم کراچی	۱۴۱۹ھ
۲۶:-	الانساب	علامہ ابوسعد السمعانی (المتوفی ۲۴۱ھ)	مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیہ دکن	۱۳۸۲ھ
۲۷:-	انکارِ حدیث کے نتائج	حضرت مولانا سرفراز خان صفدر مدظلهم	مدرسہ نصرة العلوم گوجرانوالہ	
۲۸:-	اوجز المسالک إلی مؤطا مالک	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا	ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان	۱۳۹۲ھ
۲۹:-	أوضح المسالک شرح الفیہ بن مالک	علامہ جمال الدین بن یوسف (المتوفی ۷۲۱ھ)	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱۹۶۶ء
۳۰:-	ایک قرآن	حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمی	ادارہ اسلامیات لاہور	۱۴۰۶ھ
۳۱:-	ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (المتوفی ۱۳۹۶ھ)	دار الاشاعت کراچی	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
		(ب)		
۳۲:-	البحر الرائق	علامہ ابن نجیم الحنفی (المتوفی ۹۷۰ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۳۳:-	البحر المحیط (تفسیر)	علامہ ابو حیان (المتوفی ۷۵۴ ھ)	مطبعۃ السعادۃ القاھرۃ	۱۳۲۸ھ
۳۴:-	البدایۃ والنھایۃ	علامہ اسماعیل بن عمر الشافعی (المتوفی ۷۷۴ ھ)	مطبعۃ السعادۃ القاھرۃ	۱۴۱۸ھ
۳۵:-	بذل المجھود فی حل أبی داؤد	حضرت مولانا خلیل احمد سھارنپوری (المتوفی ۱۳۴۶ ھ)	المطبعۃ السلفیۃ القاھرۃ	۱۳۹۲ھ
۳۶:-	بستان المحدثین	حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دھلوی (المتوفی ۱۲۳۹ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۹۸۴ء
۳۷:-	بیان القرآن	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (المتوفی ۱۳۶۲ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۳۸:-	بوادر النوادر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (المتوفی ۱۳۶۲ ھ)	کتب خانہ امدادیہ کراچی	
		(ت)		
۳۹:-	تاج العروس	السیّد محمد مرتضیٰ الزبیدی	دار لیبیا بنغازی	
۴۰:-	تاریخ ابن خلدون	علامہ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمی (المتوفی ۸۰۸ ھ)	مؤسسۃ جمال بیروت	
۴۱:-	تاریخ بغداد	حافظ ابوبکر الخطیب البغدادی (المتوفی ۴۶۳ ھ)	دار الکتاب العربی بیروت	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۴۲-	تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفیس ﷺ	علامہ حسین بن محمد (المتوفی ۹۶۶ھ)	مؤسسۃ شعبان بیروت	
۴۳-	تاریخ الخلفاء	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ)	نور محمد اصح المطابع کراچی	
۴۴-	تاریخ دمشق لابن عساکر	علامہ حمزۃ بن اسد التمیمی (المتوفی ۵۵۵ھ)	دار احسان دمشق	۱۴۰۳ھ
۴۵-	التاریخ الکبیر	حضرت امام محمد بن اسماعیل البخاری (المتوفی ۲۵۶ھ)	دار احیاء التراث العربی بیروت	
۴۶-	تالیفات عثمانی	حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی (المتوفی ۱۳۶۹ھ)	ادارہ اسلامیات لاہور	۱۴۱۱ھ
۴۷-	تحفۃ الاحوذی	مولانا عبدالرحمن مبارکپوری (المتوفی ۱۳۵۳ھ)	مطبعۃ المدنی القاہرۃ	۱۳۸۳ھ
۴۸-	تدریب الراوی	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ)	المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ	۱۳۷۹ھ
۴۹-	تدوین حدیث	مولانا مناظر احسن گیلانی	مکتبہ اسحاقیہ کراچی	
۵۰-	تذکرۃ الحفاظ للذہبی	علامہ شمس الدین الذہبی (المتوفی ۷۴۸ھ)	مکتبۃ الحرم المکی السعودیۃ	۱۳۷۴ھ
۵۱-	تذکرۃ الخلیل	حضرت مولانا عاشق الٰہی میرٹھی	مکتبۃ الشیخ کراچی	
۵۲-	التصریح بما تواتر فی نزول المسیح	علامہ محمد انور شاہ صاحب کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ھ)	مکتبہ دار العلوم کراچی	۱۴۲۳ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۵۳-	تعظیم قدر الصلوٰۃ	امام محمد بن نصر المروزی	مکتبۃ الدار المدینۃ المنورۃ السعودیۃ	۱۴۰۶ھ
۵۴-	تعلیق الصبیح علی مشکوٰۃ المصابیح	حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی (المتوفی ۱۳۹۴ھ)	مکتبہ عثمانیہ لاہور	
۵۵-	التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ (جزء من مجموعہ رسائل للامام الغزالی)	حجۃ الاسلام امام محمد غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ)	دار الاشاعت کراچی	۱۹۹۰ء
۵۶-	تفسیر البغوی مع تفسیر ابن کثیر	علامہ حسین بن مسعود الشافعی (المتوفی ۵۱۰ھ)	دمشق	۱۳۴۷ھ
۵۷-	تفسیر الطبری المسمّٰی جامع البیان	علامہ ابو جعفر محمد بن جریر الطبری (المتوفی ۳۱۰ھ)	دار الفکر بیروت	۱۴۰۵ھ
۵۸-	تفسیر القاسمی المسمّٰی محاسن التاویل	علامہ محمد جمال الدین القاسمی (المتوفی ۱۳۳۲ھ)	دار احیاء الکتب العربیہ	۱۳۷۶ھ
۵۹-	التفسیر المظہری	حضرت مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی (المتوفی ۱۲۲۵ھ)	ادارہ اشاعت العلوم لندوۃ المصنفین دہلی	
۶۰-	تقریب التہذیب	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ	۱۳۸۰ھ
۶۱-	تکملۃ فتح الملہم	شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم	مکتبہ دار العلوم کراچی	۱۴۱۶ھ
۶۲-	تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر	علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ	۱۴۱۷ھ
۶۳-	التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید	علامہ ابن عبد البر (المتوفی ۴۶۳ھ)	مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ	۱۴۱۶ھ
۶۴-	توجیہ النظر الی اصول الاثر	علامہ طاہر بن محمد الجزائری (المتوفی ۱۳۳۸ھ)	مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب	۱۴۱۶ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۶۵:-	التوضیح والتلویح	علامہ صدر الشریعۃ (م ۷۴۷ھ) وعلامہ تفتازانی (م ۷۹۳ھ)	نور محمد اصح المطابع کراچی	۱۴۰۰ھ
۶۶:-	تہذیب الاسماء واللغات	علامہ یحیی بن شرف النووی (المتوفی ۶۷۶ھ)	ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر	
۶۷:-	تہذیب التہذیب	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	دار المعرفۃ بیروت	۱۴۱۷ھ
۶۸:-	تہذیب الاکمال فی اسماء الرجال	علامہ حافظ جمال الدین المزی (المتوفی ۷۴۲ھ)	مؤسسۃ الرسالۃ بیروت	۱۴۱۳ھ
۶۹:-	تہذیب اللغۃ	ابو منصور محمد بن احمد الازہری	المؤسسۃ المصریۃ العامۃ مصر	
	(ث)			
۷۰:-	الثمر الدانی			
	(ج)			
۷۱:-	جامع بیان العلم وفضلہ	حافظ ابن عبدالبر (المتوفی ۴۶۳ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۲۱ھ
۷۲:-	جامع الترمذی	امام ابوعیسی محمد بن عیسی الترمذی (المتوفی ۲۷۹ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۷۳:-	جامع التحصیل فی احکام المراسیل	صلاح الدین ابوسعید العلائی	عالم الکتب بیروت	
۷۴:-	الجرح و التعدیل	علامہ عبدالرحمن الحنظلی (المتوفی ۳۲۷ھ)	مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ دکن	۱۲۷۱ھ
	(ح)			
۷۵:-	حاشیۃ السندی علی صحیح مسلم	علامہ محمد بن عبدالہادی السندی (المتوفی ۱۱۳۸ھ)	المطبعۃ البرقیۃ ملتان	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۷۶-	حجة الله البالغة	حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (المتوفی ۱۱۷۶ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	
۷۷-	حجیت حدیث	حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی (المتوفی ۱۳۹۴ھ)	ادارۂ تبلیغ اسلام لاہور	
۷۸-	حجیت حدیث	شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم	ادارہ اسلامیات لاہور	۱۴۱۱ھ
۷۹-	الحل المفہم	حضرت قطب الارشاد مولانا گنگوہی (المتوفی ۱۳۲۳ھ)	مکتبۃ الشیخ کراچی	
۸۰-	حلیۃ الاولیاء	حافظ ابو نعیم احمد بن عبداللہ (المتوفی ۴۳۰ھ)	دار الکتاب العربی بیروت	
	(خ)			
۸۱-	خلافت و ملوکیت	سید ابوالاعلی مودودی	اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ لاہور	
	(د)			
۸۲-	درس ترمذی	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم (ترتیب و تحقیق حضرت مولانا رشید اشرف مدظلہم)	مکتبہ دار العلوم کراچی	۱۴۱۲ھ
۸۳-	الدر المختار شرح تنویر الابصار	علامہ علاء الدین حصکفی (المتوفی ۱۰۸۸ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۴۰۶ھ
۸۴-	الدولة المکیة بالمادة الغیبیة	مولوی احمد رضاخان صاحب قادری	مکتبہ رضویہ کراچی	
۸۵-	الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ)	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۱۲ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
		(ر)		
۸۶:-	رجال صحيح مسلم لابن منجوية	امام احمد بن علي بن منجوية الاصبهاني (المتوفى ۴۲۸ھ)	دار المعرفة بيروت	۱۴۰۷ھ
۸۷:-	رد المحتار على الدر المختار المعروف بشامي	علامه ابن عابدين (المتوفى ۱۲۵۲ھ)	ايچ ايم سعيد كمپني كراچي	۱۴۰۶ھ
۸۸:-	الرسالة المستطرفة	علامه محمد بن جعفر الكتاني (المتوفى ۱۳۴۵ھ)	دار الكتب العلمية بيروت	۱۴۱۶ھ
۸۹:-	روح المعاني	علامه ابو الفضل محمود الآلوسي (المتوفى ۱۲۷۰ھ)	المكتبة الرشيدية لاهور	
		(ز)		
۹۰:-	الزواجر عن اقتراف الكبائر	علامه ابن حجر المكي الهيتمي (المتوفى ۹۷۴ھ)	مكتبه مصطفى البابي مصر	۱۳۷۰ھ
		(س)		
۹۱:-	سبل السلام في سنن سيد الانام ﷺ	سيد زاهد شهاب الدين شبلي	شاه اسكوائر گلشن اقبال كراچي	۱۴۲۲ھ
۹۲:-	سجود الشمس (تاليفات عثماني كا ايک حصه)	علامه شبير احمد عثماني (المتوفى ۱۳۶۹ھ)	اداره اسلاميات لاهور	۱۴۱۱ھ
۹۳:-	السراج الوهاج	محمد الغمراوي	دار المعرفة بيروت	
۹۴:-	السنة قبل التدوين	شيخ محمد عجاج الخطيب	دار الفكر قاهرة	۱۳۹۱ھ
۹۵:-	سنن ابي داؤد	امام ابو داؤد السجستاني (المتوفى ۲۷۵ھ)	مكتبه حقانيه ملتان	
۹۶:-	سنن الدارمي	امام عبد الله الدارمي (المتوفى ۲۵۵ھ)	دار القلم دمشق	۱۴۱۷ھ
۹۷:-	سنن الدارقطني	امام علي بن عمر الدارقطني (المتوفى ۳۸۵ھ)	دار المعرفة بيروت	۱۴۲۲ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۹۸-	سنن سعید بن منصور	امام سعید بن منصور (المتوفی ۲۲۷ھ)	دار الصمیعی السعودیة	۱۴۲۰ھ
۹۹-	سنن الکبریٰ للبیهقی	امام ابوبکر احمد بن الحسین البیهقی (المتوفی ۴۵۸ھ)	نشر السنة ملتان	
۱۰۰-	سنن النسائی مع زهره الربی للعلامه السیوطی	امام ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی (المتوفی ۳۰۳ھ)	قدیمی کتب خانه	
۱۰۱-	سیر أعلام النبلاء	علامه شمس الدین الذهبی (المتوفی ۷۴۸ھ)	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۰۳ھ
۱۰۲-	سیرة المصطفیٰ ﷺ	حضرت مولانا محمد ادریس کاندهلوی (المتوفی ۱۳۹۴ھ)	مکتبه عثمانیه لاهور	۱۴۰۳ھ
۱۰۳-	السیرة النبویة المعروف سیرة ابن هشام	علامه ابن هشام الحمیری (المتوفی ۲۱۳ھ)	مکتبه مصطفی البابی مصر	۱۳۷۵ھ
۱۰۴-	سیرت یعقوب و مملوک	مولانا محمد انوار الحسن صاحب شیرکوٹی	مکتبه دار العلوم کراچی	۱۳۹۴ھ

(ش)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۰۵-	شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة	امام هبة الله اللالکائی (المتوفی ۴۱۸ھ)	دار طیبة السعودیة	۱۴۱۸ھ
۱۰۶-	شرح الفیة ابن مالک	علامه محمد بن محمد المعروف بابن ناظم (المتوفی ۶۸۲ھ)	ناصر خسرو تهران	
۱۰۷-	شرح البخاری لابن بطال	امام ابوالحسن علی بن خلف (المتوفی ۴۴۹ھ)	مکتبة المرشد الریاض	۱۴۲۰ھ
۱۰۸-	شرح البخاری للکرمانی	علامه محمد بن یوسف الکرمانی (المتوفی ۷۸۶ھ)	دار احیاء التراث العبی بیروت	۱۴۰۱ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۱۰۹-	شرح الجامی	علامہ شیخ عبدالرحمن بن احمد الجامی (المتوفی ۸۹۸ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	
۱۱۱۰-	شرح السیوطی علی سنن النسائی	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ)	دار الفکر بیروت	۱۳۴۸ھ
۱۱۱۱-	شرح شرح نخبة الفکر	حضرت مُلّا علی القاری (المتوفی ۱۰۱۴ھ)	دار الباز مکة المکرمة	۱۳۹۸ھ
۱۱۱۲-	شرح العقیدة الطحاویة	علامہ صدر الدین علی بن علی الحنفی (المتوفی ۷۹۲ھ)	وزارة الشؤون الاسلامیة السعودیة	۱۴۱۸ھ
۱۱۱۳-	شرح فقه الاکبر	حضرت مُلّا علی القاری (المتوفی ۱۰۱۴ھ)	دار البشائر الاسلامیہ بیروت	۱۴۱۹ھ
۱۱۱۴-	شرح المقاصد	علامہ تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ھ)	منشورات الشریف الرضی ایران	۱۴۰۹ھ
۱۱۱۵-	شرح مواقف	السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (المتوفی ۸۱۶ھ)	منشورات الشریف الرضی ایران	۱۴۰۹ھ
۱۱۱۶-	شرح نخبة الفکر	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	مکتبة الغزالی دمشق	۱۴۱۰ھ
۱۱۱۷-	شروط الائمة الخمسة	علامہ محمد بن موسی الحازمی (المتوفی ۵۸۴ھ)	مطبعة ندوة العلماء لکھنؤ	۱۳۹۹ھ
۱۱۱۸-	شذرات الذهب	علامہ ابو الفلاح عبدالحی الحنبلی (المتوفی ۱۰۸۹ھ)	دار الآفاق الجدیدة بیروت	
۱۱۱۹-	شعب الایمان للبیهقی	امام ابوبکر البیهقی (المتوفی ۴۵۸ھ)	مکتبة دار الباز مکة المکرمة	۱۴۱۰ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۱۲۰:-	شعب الایمان للقصری	امام ابو محمد عبدالجلیل الاندلسی المعروف بالقصری (المتوفی ۶۰۸ ھ)	مکتبہ دارالباز مکۃ المکرمۃ	۱۴۱۶ ھ
۱۱۲۱:-	شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر	علامہ ابن القیم	دارالکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۰۷ ھ
۱۱۲۲:-	شمائلِ ترمذی مع اُردو شرح خصائلِ نبویؐ	امام ترمذی و شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب	میرمحمد کتب خانہ کراچی	
	(ص)			
۱۱۲۳:-	الصحاح فی اللغۃ والعلوم	ندیم مرعشیلی، اسامہ مرعشیلی	دار الحضارۃ العربیۃ بیروت	۱۹۷۴ء
۱۱۲۴:-	صحیح ابن حبان	امام ابوحاتم محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۴ ھ)		
۱۱۲۵:-	صحیح البخاری	امام محمد بن اسماعیل البخاری (المتوفی ۲۵۶ ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۸۱ ھ
۱۱۲۶:-	صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج (المتوفی ۲۸۰ ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۷۵ ھ
۱۱۲۷:-	صحیفۃ ہمام بن منبہ	ڈاکٹر محمد حمید اللہ	رشیداللہ یعقوب کراچی	۱۴۱۹ ھ
۱۱۲۸:-	صیانۃ صحیح مسلم من الاخلال والغلط	حافظ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ ھ)	دارالغرب الاسلامی بیروت	۱۴۰۴ ھ
	(ض)			
۱۱۲۹:-	ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت	شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم	ادارہ اسلامیات لاہور	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
	(ط)			
۱۳۰-	الطبقات الکبریٰ المعروف طبقاتِ ابن سعد	علامہ محمد بن سعد (المتوفی ۲۳۰ھ)	دار صادر بیروت	۱۳۷۶ھ
	(ظ)			
۱۳۱-	ظفر الامانی فی مختصر الجرجانی	علامہ عبدالحی لکھنوی (المتوفی ۱۳۰۴ھ)	الجامعۃ الاسلامیۃ اعظم گڑھ بہارت	۱۴۱۵ھ
	(ع)			
۱۳۲-	عقد الجواہر الثمینۃ فی مذہب عالم المدینۃ	علامہ عبداللہ بن نجم المالکی (المتوفی ۶۱۶ھ)	دار المغرب الاسلامی بیروت	۱۴۱۵ھ
۱۳۳-	عمدۃ القاری	علامہ محمود بن احمد العینی (المتوفی ۸۵۵ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۲۱ھ
۱۳۴-	العناقید العالیۃ من الأسانید العالیۃ	حضرت مولانا محمد عاشق الٰہی البرنی	مکتبۃ الشیخ کراچی	۱۴۰۸ھ
	(غ)			
۱۳۵-	غریب الحدیث لابن قتیبہ	علامہ عبداللہ بن مسلم	مطبعۃ العانی بغداد	۱۹۷۷ء
۱۳۶-	غریب الحدیث لأبی سعید	علامہ ابو عبیدقاسم بن سلام (المتوفی ۲۲۴ھ)	مطبعۃ مجلس دائرہ المعارف دکن	۱۳۸۴ھ
۱۳۷-	غریب الحدیث للخطابی	علامہ حمد بن محمد الخطابی (المتوفی ۳۸۸ھ)	دار الفکر، دمشق	۱۴۰۲ھ
۱۳۸-	غنیۃ الناسک	علامہ محمد حسن شاہ	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۱۷ھ
	(ف)			
۱۳۹-	الفائق فی غریب الحدیث	علامہ محمود بن عمر الزمخشری (المتوفی ۵۳۸ھ)	دارالفکر بیروت	۱۴۱۴ھ
۱۴۰-	فتح الباری	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور	۱۴۰۱ھ
۱۴۱-	فتح القدیر	امام کمال الدین ابن الہمام (المتوفی ۸۶۱ھ)	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۴۲-	فتح المغیث	شیخ شمس الدین محمد السخاوی (المتوفی ۹۰۲ھ)	المکتبة السلفیة المدینة المنورة	۱۳۸۸ھ
۱۴۳-	الفتوحات المکیة	علامہ ابن العربی (المتوفی ۵۴۳ھ)	دار الکتب العربیة الکبریٰ، مصر	
۱۴۴-	فروع الایمان	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی	مطبع بلالی ساڈھورہ	
۱۴۵-	فضائل اعمال	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب	دار الاشاعت کراچی	
۱۴۶-	فضل الباری	علامہ شبیر احمد عثمانی	ادارہ علوم شرعیہ کراچی	۱۳۱۳ھ
۱۴۷-	الفقہ الاکبر (مترجم)	امام ابوحنیفہ	ملک دین محمد تاجر کتب لاہور	
۱۴۸-	الفہرست لابن ندیم	محمد بن اسحاق المعروف بابن ندیم	دار الکتب العلمیة بیروت	۱۴۱۶ھ
۱۴۹-	فیض الباری علی صحیح البخاری	علامہ انور شاہ کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ھ)	مجلس علمی ڈابھیل	۱۳۵۷ھ
۱۵۰-	فیض القدیر شرح جامع الصغیر	علامہ محمد عبدالرؤف المناوی (المتوفی ۱۰۳۱ھ)	المکتبة التجاریة الکبریٰ مصر	۱۳۵۶ھ

(ق)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۵۱-	قانون التاویل (جزء من مجموعة رسائل)	حضرت امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ)	دار الاشاعت کراچی	۱۹۹۰ء
۱۵۲-	القضاء والقدر بین الفلسفة والدین	عبدالکریم الخطیب	دار المعرفة بیروت	
۱۵۳-	القضاء والقدر فی الاسلام	الدکتور فاروق احمد الدسوقی	المکتب الاسلامی الریاض	۱۴۰۶ھ

(ک)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۵۴-	کافیہ	علامہ ابن حاجب (المتوفی ۶۴۶ھ)	مکتبہ خیر کثیر کراچی	۱۳۶۸ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۵۵:-	کتاب الارشاد	امام الحرمین (المتوفی ۴۷۸ھ)	مؤسسة الکتب الثقافیه بیروت	
۱۵۶:-	کتاب الاُم	حضرت امام محمد بن ادریس الشافعی (المتوفی ۲۰۴ھ)	دار قتیبة بیروت	۱۴۱۶ھ
۱۵۷:-	کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں	مفتیٔ اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم	ادارة المعارف کراچی	۱۴۰۱ھ
۱۵۸:-	کتاب الثقات	علامہ محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۴ھ)	دائرة المعارف العثمانیه دکن	۱۴۰۰ھ
۱۵۹:-	کتاب السیبویه فی النحو	علامہ عمرو بن عثمان سیبویه (المتوفی ۱۸۰ھ)	عالم الکتاب بیروت	۱۳۸۵ھ
۱۶۰:-	کتاب العین للخلیل	خلیل بن احمد الفراهیدی (المتوفی ۱۷۵ھ)	مؤسسة دار الهجرة ایران	۱۴۰۹ھ
۱۶۱:-	کتاب الفتن	علامہ نعیم بن حماد المروزی (المتوفی ۲۸۸ھ)	مکتبة التوحید القاهرة	۱۴۱۲ھ
۱۶۲:-	کتاب الکفایة فی علم الروایة	امام ابوبکر المعروف الخطیب البغدادی (المتوفی ۴۶۳ھ)	اداره جمعیة دائرة المعارف دکن	۱۳۵۷ھ
۱۶۳:-	الکشاف	علامہ محمود بن عمر الزمخشری (المتوفی ۵۳۸ھ)	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱۴۱۷ھ
۱۶۴:-	کشف الاستار	علامہ نورالدین الهیثمی (المتوفی ۸۰۷ھ)	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۰۴ھ
۱۶۵:-	کشف الظنون	مصطفی بن عبدالله الشهیهر بحاجی خلیفه (المتوفی ۱۰۶۷ھ)	مکتبه المثنی بغداد	۱۳۶۳ھ
۱۶۶:-	کفایة الطالب			

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
١٦٧۔	كنز الوصول الى معرفة الوصول (اصول البزدوى)	امام على بن محمد البزدوى الحنفى (المتوفى ٤٨٢ هـ)	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	
١٦٨۔	كنز العمال	علامہ علاء الدين على المتقى الهندى (المتوفى ٩٧٥ هـ)	مؤسسة الرسالة بيروت	١٤٠٥ھ
١٦٩۔	الكنز المتوارى	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب	مؤسسة الخليل الاسلامية فيصل آباد	١٤١٩ھ
١٧٠۔	الكوكب الأزهر شرح فقه الاكبر	حضرت امام شافعى (المتوفى ٢٠٤ هـ)	المكتبة التجارية مصطفى احمد الباز مكة المكرمة	
	(ل)			
١٧١۔	لامع الدرارى	قطب الارشاد حضرت گنگوہی جمع و ترتیب مولانا یحییٰ کاندھلوی	مكتبة المجيديه سهارنپور	
١٧٢۔	لسان العرب	علامہ ابن منظور (المتوفى ٧١١ هـ)	دار احياء التراث العربى بيروت	١٤٠٨ھ
١٧٣۔	لمعات التنقيح	حضرت مولانا عبدالحق دہلوی	مكتبة المعارف العلمية لاہور	١٣٩٠ھ
	(م)			
١٧٤۔	مجمع بحار الانوار	علامہ محمد طاہر الصديقى الهندى (المتوفى ٩٨٦ هـ)	مكتبہ دارالايمان المدينة المنورة	١٤١٥ھ
١٧٥۔	مجمع الزوائد	حافظ نور الدين الهيثمى (المتوفى ٨٠٧ هـ)	دارالكتب العلمية بيروت	١٤٢٢ھ
١٧٦۔	المحلّى	علامہ ابن حزم (المتوفى ٤٥٦ هـ)	دارالكتب العلمية بيروت	١٤٢٤ھ
١٧٧۔	مختار الصحاح	علامہ محمد بن ابى بكر الرازى	مكتبہ مصطفى البابى مصر	١٣٥٥ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۷۸-	مختصر سنن ابی داؤد للمنذری	علامہ عبدالعظیم المنذری (المتوفی ۶۵۶ھ)	المکتبۃ الاثریہ باغوالی	۱۳۹۹ھ
۱۷۹-	مختصر شعب الایمان	علامہ عمر بن عبدالرحمن الشافعی	مکتبۃ العلمیۃ بیروت	۱۴۰۳ھ
۱۸۰-	مختصر المعانی	علامہ تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	
۱۸۱-	مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح	حضرت مُلّاعلی القاری الحنفی (المتوفی ۱۰۱۴ھ)	مکتبہ امدادیہ ملتان	۱۳۸۷ھ
۱۸۲-	المستخرج علیٰ صحیح مسلم للأصبهانی	امام ابونعیم احمد بن عبداللہ الأصبهانی (المتوفی ۴۳۰ھ)	دارالکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۷ھ
۱۸۳-	مستدرک الحاکم	امام ابو عبداللہ بن محمد بن عبداللہ الحاکم (المتوفی ۴۰۵ھ)	دارالکتاب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۱ھ
۱۸۴-	المستصفیٰ من علم الاصول	حضرت امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ)	مطبعۃ مصطفی محمد المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر	
۱۸۵-	مسند أبی عوانۃ	امام ابوعوانۃ یعقوب بن اسحاق الاسفرائینی (المتوفی ۳۱۶ھ)	دارالمعرفۃ بیروت	
۱۸۶-	مسند أبی یعلیٰ	امام ابویعلیٰ احمد بن علی التمیمی (المتوفی ۳۰۷ھ)	دارالمأمون للتراث دمشق	۱۴۰۴ھ
۱۸۷-	مسند ابی داؤد الطیالسی	امام ابوداؤد سلیمان الطیالسی (المتوفی ۲۰۴ھ)	دارالقرآن کراچی	۱۹۹۱ء
۱۸۸-	مسند احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل (المتوفی ۲۴۱ھ)	مؤسسۃ الرسالۃ بیروت	۱۴۱۹ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
١٨٩-	مسند اسحاق بن راھویه	امام اسحاق بن ابراھیم المعروف بابن راھویه (المتوفی ٣٤٩ ھ)	مكتبة الایمان مدینة المنورة	١٤١٢ھ
١٩٠-	مسئله تقدیر از تقریر بخاری	علامه شبیر احمد العثمانی (المتوفی ١٣٦٩ ھ)	کتب خانه عثمانیه کراچی	١٩٧١ء
١٩١-	مشارق الانوار	امام قاضی عیاض (المتوفی ٥٤٤ ھ)	دارالفکر بیروت	١٤١٨ھ
١٩٢-	مشکوة المصابیح	علامه ولی الدین ابوعبدالله محمد بن عبدالله الخطیب التبریزی (المتوفی ٧٤١ ھ)	قدیمی کتب خانه کراچی	١٣٦٨ھ
١٩٣-	المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر	علامه احمد بن محمد الفیومی (المتوفی ٧٧٠ھ)	المكتبة العلمية بیروت	
١٩٤-	مصنف ابن ابی شیبه	امام ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی شیبه (المتوفی ٢٣٥ ھ)	ادارة القرآن کراچی	١٤٠٦ھ
١٩٥-	مصنف عبدالرزاق	امام ابوبکر عبدالرزاق بن همام الصنعانی (المتوفی ٢١١ ھ)	المجلس العلمی بیروت	١٣٩٠ھ
١٩٦-	معارف السنن	علامه محمد یوسف بنوری (المتوفی ١٣٩٧ ھ)	المكتبة البنورية کراچی	١٣٨٤ھ
١٩٧-	معارف القرآن	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (المتوفی ١٣٩٦ ھ)	ادارة المعارف کراچی	١٤٠٤ھ
١٩٨-	معالم السنن شرح سنن ابی داؤد	علامه حمد بن محمد الخطابی (المتوفی ٣٨٨ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	١٤١٦ھ
١٩٩-	المعجم الأوسط للطبرانی	علامه ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی (المتوفی ٣٦٠ ھ)	مكتبة المعارف الریاض	١٤٠٥ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۲۰۰:-	معجم البلدان	ابو عبداللہ یاقوت الحموی (المتوفی ۶۲۶ ھ)	دار صادر بیروت	۱۳۷۴ھ
۲۰۱:-	المعجم الصغیر للطبرانی	علامہ طبرانی (المتوفی ۳۶۰ ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۰۳ھ
۲۰۲:-	المعجم الکبیر للطبرانی	علامہ طبرانی (المتوفی ۳۶۰ ھ)	مطبعۃ الزھراء الحدیثۃ موصل	۱۹۸۴ء
۲۰۳:-	معجم الوسیط	جماعۃ العلماء	ناصر خسرو تهران	
۲۰۴:-	معرفۃ انواع علوم الحدیث	علامہ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۲۳ھ
۲۰۵:-	المعلم بفوائد مسلم	امام ابو عبداللہ المازری (المتوفی ۵۳۶ ھ)	دار الغرب الاسلامی بیروت	۱۹۹۲ء
۲۰۶:-	مغنی اللبیب	علامہ ابن ھشام (المتوفی ۷۶۱ ھ)	مطبعۃ التقدم العلمیۃ مصر	
۲۰۷:-	مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسنۃ	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ ھ)	دار السلام بیروت	
۲۰۸:-	المفھم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم	امام ابو العباس احمد بن عمر القرطبی (المتوفی ۶۵۶ ھ)	دار ابن کثیر دمشق	۱۴۱۷ھ
۲۰۹:-	مقام صحابہؓ	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (المتوفی ۱۳۹۶ ھ)	ادارۃ المعارف کراچی	
۲۱۰:-	مقدمہ ابن الصلاح	علامہ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ ھ)	دار المعرفۃ بیروت	۱۴۰۶ھ
۲۱۱:-	مکمل اکمال اکمال المعلم مع اکمال اکمال المعلم	امام ابو عبداللہ محمد بن محمد السنوسی (المتوفی ۸۹۵ ھ)	دار الکتب العلمیۃ بیروت	
۲۱۲:-	الملل والنحل بھامش الفصل والملل	امام ابو الفتح محمد بن عبدالکریم الشھرستانی	مکتبۃ المحسن التجاریۃ	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۴۱۳:-	مناسک لملا علی القاری	حضرت مُلّا علی القاری (المتوفی ۱۰۱۴ھ)	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۱۷ھ
۴۱۴:-	منال الطالب فی شرح طول الغرائب	علامہ ابن الاثیر (المتوفی ۶۰۶ھ)	مطبعۃ المدنی مصر	
۴۱۵:-	المنہاج شرح صحیح مسلم المعروف بشرح النووی	علامہ نووی (المتوفی ۶۷۶ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۷۵ھ
۴۱۶:-	مؤطا امام مالک	امام مالک بن انس (المتوفی ۱۷۹ھ)	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	
۴۱۷:-	الموقظۃ	علامہ شمس الدین الذہبی (المتوفی ۷۴۸ھ)	دارالبشائر الاسلامیہ بیروت	۱۴۰۵ھ
	(ن)			
۴۱۸:-	النبراس	مولانا محمد عبدالعزیز پرہاروی	المکتبۃ الرضویۃ لاہور	۱۹۷۷ء
۴۱۹:-	النحو الوافی	عباس حسن	دار المعارف مصر	۱۹۶۶ء
۴۲۰:-	نزھۃ الخواطر	شیخ عبدالحی بن فخر الدین (المتوفی ۱۳۴۱ھ)	طیب اکادمی ملتان	۱۴۱۳ھ
۴۲۱:-	النکت علی کتاب ابن الصلاح	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	المجلس العلمی احیاء التراث الاسلامی المدینۃ المنورۃ	۱۴۰۸ھ
۴۲۲:-	النہایۃ فی غریب الحدیث	علامہ ابن الاثیر (المتوفی ۶۰۶ھ)	مؤسسۃ مطبوعاتی عیلیان قم ایران	
۴۲۳:-	نور الانوار	مولانا حافظ احمد المعروف بملا جیون (المتوفی ۱۱۳۰ھ)	مکتبہ امدادیہ ملتان	۱۳۵۹ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
		(و)		
-:٢٢٤	الوثائق السياسية	محمد ماهر حمادة	مؤسسة الرسالة بيروت	١٤٠٦ھ
-:٢٢٥	وفيات الأعيان	ابو العباس ابن خلكان (المتوفى ٦٨١ھ)	منشورات الشريف الرضي ايران	١٣٠٤ھ
		(ھ)		
-:٢٢٦	هدي الساري مقدمه فتح الباری	علامه ابن حجر العسقلانی (المتوفى ٨٥٢ھ)	دارنشر الكتب الاسلاميه لاهور	١٤٠١ھ
		(ی)		
-:٢٢٧	اليواقيت والجواهر	امام عبدالوهاب الشعراني	عباس بن عبدالسلام مصر	١٣٥١ھ

جلد دوم

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "صحیح مسلم"

تخریج وتعلیق

مولانا طاہر اقبال

مولانا فہیم اشرف رحیم یارخانی

ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

جدید ترمیم و اضافہ شدہ ایڈیشن

باہتمام : محمد مشتاق سنّی

طبع جدید : جمادی الثانیہ ۱۴۳۵ھ - اپریل ۲۰۱۴ء

مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر : ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

ملنے کے پتے:

ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35032020، 021-35123161

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

* مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴ — * دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

* ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور

* بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی — * مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرستِ مضامین

عنوان	صفحہ نمبر

❖❖❖

پیش لفظ

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ
مفتی اعظم پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

یہ محض اللہ تعالیٰ ہی کا فضل وکرم ہے کہ ناچیز جیسے ناکارہ کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں تقریباً ۳۵ سال سے صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل ہے، جب یہ درس احقر کے سپرد ہوا اس وقت صحیح مسلم کی کوئی مکمل شرح سوائے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح کے دستیاب نہیں تھی، دوسری شرح شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی "فتح الملہم" ضرور موجود تھی جو بلاشبہ اس کتاب کی جامع ترین اور عظیم ترین شرح ہے، اور ناچیز "صحیح مسلم" جلد اول کے درس میں اس سے خوب استفادہ کرتا رہا، مگر وہ نامکمل تھی اور اس میں "صحیح مسلم" کی جلد اول کی شرح بھی مکمل نہیں ہو سکی تھی، اس لئے ناچیز کو جلد ثانی کے درس کی تیاری کے لئے محنت شاقہ برداشت کرنی پڑتی تھی، روزانہ کے درس میں خصوصاً فقہی مسائل میں حنفیہ اور دوسرے فقہاء کا موقف، ان کے دلائل، اور دلائل سے متعلق علمی اعتراضات وجوابات تک رسائی کے لئے بہت ساری کتابوں کا مطالعہ روز کرنا پڑتا تھا، جو مواد ان کتابوں سے حاصل ہوتا ناچیز اس کا انتخاب اپنے درس میں بیان کرتا، اور درس میں یہ انداز اختیار کیا کہ ذوی استعداد طلبہ اُسے بآسانی قلم بند کر سکیں۔

اس طرح پہلے ہی سال (۱۳۹۲ھ) میں درس کی یہ تقریر مولانا محمد عبدالغفار ارکانی صاحب نے قلم بند کی تھی، جو اس وقت دارالعلوم کراچی کے دورۂ حدیث کے طلبہ میں ممتاز سمجھے جاتے تھے اور اب ماشاء اللہ پرانے تجربہ کار عالم دین ہیں اور کراچی کے ایک بڑے تعلیمی ادارے میں ذمہ دارانہ

حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر اس تقریر کی ایک کاپی میرے پاس بھی رہی، اور تقریباً ہر سال ناچیز اپنے نئے مطالعے اور تازہ ترین علمی تقاضوں کے مطابق اس میں کچھ کمی بیشی اور ردّ و بدل بھی کرتا رہا۔ اس عرصے میں علمائے متقدمین کی لکھی ہوئی ''صحیح مسلم'' کی دُوسری شرحیں بھی طبع ہوکر دستیاب ہونے لگیں تو اُن سے بھی استفادے کا سلسلہ جاری رہا، یہاں تک کہ جب ۱۳ سال بعد برادرِ عزیز شیخ الاسلام مولانا محمد تقی عثمانی صاحب (حفظہ اللہ) نے "تکملة فتح الملهم" کی پہلی جلد مکمل کی تو ناچیز نے اپنی تقریرِ درس میں اس بے مثال شرح سے بھی کچھ یادداشتیں اپنی تقریرِ درس میں شامل کیں۔ تقریرِ درس میں حوالے کے طور پر جہاں جہاں لفظ "تکملة" لکھا گیا ہے، اُس سے یہی "تکملة فتح الملهم" مراد ہے۔

پھر ۱۴۱۱ھ میں دارالعلوم کراچی کے دورۂ حدیث میں بنگلہ دیش کے ایک اور ہونہار طالبِ علم مولوی محمد عبدالغفور سلّمہٗ نے اِن تمام ترمیمات اور اضافوں کے ساتھ تقریرِ درس کی صاف نقل تیار کی، اللہ تعالیٰ ان دونوں اہلِ علم کو جزائے خیر عطا فرمائے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔

پچھلے کئی سال سے ایک ناشر ادارہ اس تقریرِ درس کو میری اجازت سے شائع کرتا رہا ہے، لیکن:

اوّلاً:- تو مجھ جیسے سیاہ کار و ناکارہ کا درس ہی کیا کہ اس کی طباعت سے قارئین کے فائدے کی توقع کی جاتی۔

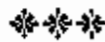
ثانیاً:- یہ پورے درس کی تقریر نہیں، بلکہ درس کے صرف اُن حصوں کی تقریر ہے جن کو طلبہ نے بروقت قلم بند کرلیا تھا۔

ثالثاً:- طباعت سے پہلے اس تقریرِ درس پر جس علمی خدمت کی ضرورت تھی، وہ بھی نہ ہوسکی تھی، اس لئے اُس وقت اس کی طباعت و اشاعت قبل از وقت ہی معلوم ہوتی تھی، تاہم اُس ادارے کو اشاعت کی اجازت اس اُمید پر دے دی تھی کہ شاید اللہ تعالیٰ اس حالت میں بھی طلبہ کو اس سے کچھ فائدہ عطا فرمادے۔ چنانچہ پچھلے برسوں میں اس کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے، جن کو کمپوزنگ کی سنگین اغلاط کے باوجود طلبہ اور اہلِ علم نے نہ صرف برداشت کیا بلکہ پذیرائی اور تحسین سے نوازا اور طلبہ کے لئے مفید قرار دیا، وللہ الحمد۔

اس وقت جو ایڈیشن ''اِدَارَۃُ المَعَارِف کَرَاچی'' کا شائع کردہ آپ کے ہاتھ میں ہے، یہ

بحمد اللہ پچھلے ایڈیشنوں کی تصحیح شدہ شکل تو ہے ہی، ساتھ ہی اس ایڈیشن میں ایک بڑا کام یہ ہوا ہے کہ جامعہ دارالعلوم کراچی کے ہونہار فاضل مولانا طاہر اقبال سلمہٗ نے۔ جو اب ماشاء اللہ جامعہ دارالعلوم کراچی میں اُستاذ بھی ہیں۔ ناچیز کے مشورے سے اس "درسِ مسلم جلدِ ثانی" پر مفید حاشیہ بڑی محنت سے تحریر کیا ہے، اور اس میں انہوں نے جامعہ دارالعلوم کراچی کے فاضل و اُستاذ مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب اور جامعہ کے فاضل و متخصص مولانا فہیم اشرف رحیم یار خانی سلمہٗ سے بھی تعاون حاصل کیا ہے۔ اس کی تفصیل آپ "عرضِ محشّی" کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے۔ اس مفید حاشیہ سے بحمد اللہ اُس علمی خدمت کی ضرورت بڑی حد تک پوری ہوگئی ہے جو طباعت سے پہلے ہونی چاہئے تھی۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام ابنائے جامعہ دارالعلوم کراچی کے علم و عمل اور عمروں میں برکت عطا فرمائے جن کی مخلصانہ کاوشوں کے نتیجے میں "درسِ مسلم" یہ کتابی شکل اختیار کرسکا، اور آئندہ آنے والے طلبہ کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے، اور ناچیز کے لئے بھی اسے ذخیرۂ آخرت بنادے، آمین۔ قارئین سے بھی اسی دُعا کی درخواست ہے، واللّٰہُ المستعان۔

خادمِ طلبہ
محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
جامعہ دارالعلوم کراچی

۲۳ رذی قعدہ ۱۴۲۶ھ
۲۶ ردسمبر ۲۰۰۵ء

دوسرا پیش لفظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

درسِ مسلم جلد ثانی کا ''ادارۃ المعارف کراچی'' سے شائع کردہ پہلا ایڈیشن اب سے تقریباً چھ سال پہلے شائع ہوا تھا جس کا پیش لفظ آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اس چھ سال کے عرصے میں بھی بندۂ ناچیز کو صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل رہی اس طرح ابتک بحمد اللہ تقریباً اکتالیس سال صحیح مسلم کی تدریس کو ہو چکے ہیں۔ اساتذہ کرام اور بزرگوں کی دعاؤں سے یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہی ہے کہ مجھ جیسے بے بضاعت کو یہ سعادت کسی استحقاق کے بغیر عطا فرما رکھی ہے۔

اس آخری چھ سال کے عرصے میں بھی ''ادارۃ المعارف کراچی'' سے درسِ مسلم کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے اور ہر سال درسِ مسلم کی جلد اوّل وثانی میں بحمد اللہ مفید ترامیم اور اہم اضافوں کی نوبت آتی رہی۔ اس طرح ہر نئے ایڈیشن کی ضخامت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔

چونکہ صحیح بخاری جلد اوّل کے ابتدائی حصوں کی تدریسی ذمہ داری بھی بندۂ ناچیز پر آگئی ہے جو بجائے خود ایک عظیم سعادت ہے، لیکن انتہائی نازک بھی ہے اور محنت طلب بھی، ادھر جسمانی عوارض کے ساتھ ساتھ وطنِ عزیز کی حالت بھی دگرگون ہے جس نے ہر حساس پاکستانی کی طرح بندۂ ناچیز کو بھی بری طرح متاثر کیا ہے، دماغی وجسمانی توانائی کا خاصہ بڑا حصہ اس میں خرچ ہو رہا ہے، اور وقت کا تیزی سے پگھلتا ہوا سرمایہ بھی اس کی نذر ہو رہا ہے، ان حالات میں چند سال سے صحیح مسلم کے کچھ حصے جامعہ کے متبحر تجربہ کار اور اہل علم وفضل اساتذہ کرام کی طرف منتقل کر دیئے گئے ہیں۔

اور اب بندۂ ناچیز کے پاس صحیح مسلم کا درس، جلد اوّل میں کتاب الایمان کے ختم تک، اور

جلد ثانی کا کتاب اللقطہ کے ختم تک باقی رہ گیا ہے، اس لئے کتاب درس مسلم کی دونوں جلدوں کے نئے ایڈیشنوں میں ترمیم واضافہ بھی زیادہ تر انہی حصوں میں ہوا ہے۔ آئندہ بھی جب تک صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت بندے کے مقدر میں ہے، شاید ترمیم واضافوں کا یہ سلسلہ بھی کچھ نہ کچھ جاری رہے۔ واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

خادمِ طلبہ
محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۷ رجمادی الثانیہ ۱۴۳۲ھ
۲۰ رمئی ۲۰۱۱ء

عرضِ محشّی

الحمد لله رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا ونبینا محمد
وعلی آلہ واصحابہ اجمعین وعلی کل من تبعھم باحسان
الی یوم الدین، اَمَّا بَعْدُ:-

اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے اس تہی دامنِ علم وعمل کو مفتیٔ اعظم پاکستان اُستاذ نا المکرم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی تقریر ''درسِ مسلم'' جلدِ ثانی کی تخریج وتعلیق کی عظیم سعادت سے نوازا۔ اگرچہ اس کام کے لئے حضرت مدظلہم کے ہونہار شاگردوں کی کمی نہ تھی مگر الحمدللہ درسِ مسلم جلد اوّل کی تخریج وتعلیق کا کام مکمل ہونے کے بعد حضرت مدظلہم نے نہایت شفقت فرماتے ہوئے جلدِ ثانی کی تخریج وتعلیق کا کام بندہ کو سونپا اور الحمدللہ حضرتِ والا مدظلہم کی شفقتوں اور دُعاؤں کی برکت سے تقریباً ایک سال کی مدت میں یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

یہ تقریر ''درسِ مسلم'' ہمارے اُستاذِ محترم مدظلہم کے سیکڑوں کتابوں کے مطالعے کا نچوڑ ہے، اس لئے اس کی مکمل تخریج وتعلیق تو احقر جیسے تہی دامنِ علم کے لئے ممکن ہی نہیں تھی، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے، حضرت مدظلہم اور دیگر حضراتِ اساتذۂ کرام کی دُعاؤں کی برکت سے یہ کام کرنے کی توفیق نصیب ہوئی۔

بندہ نے ''درسِ مسلم'' جلدِ ثانی کی تخریج سے پہلے حضرت مدظلہم کی خدمت میں یہ درخواست پیش کی کہ اگر اس ''درسِ مسلم'' میں صحیح مسلم کے متعلقہ ابواب میں سے ہر باب کی پہلی حدیث یا باب کی وہ حدیث جس پر حضرت مدظلہم نے بحث فرمائی ہے، باب کے شروع میں لکھ دی جائے تو اُمید ہے کہ یہ طریقہ طلبہ واہلِ علم کے لئے زیادہ آسانی کا باعث ہوگا۔ حضرت مدظلہم نے نہ صرف اس درخواست کو قبول فرمایا بلکہ اس سلسلے میں مزید کئی مفید مشورے ارشاد فرما کر بندہ کی راہنمائی فرمائی۔

چنانچہ حضرت مدظلہم کے مشوروں کی روشنی میں "درسِ مسلم" جلدِ ثانی میں احادیثِ مبارکہ لکھنے کے سلسلے میں جن اُمور کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہیں:-

۱- جس باب کی کسی حدیث کے کسی بھی حصے پر حضرت مدظلہم نے کلام فرمایا ہے اس کی پوری سند اور پورے متن کو اعراب کے ساتھ نقل کر دیا گیا ہے اور وہ حدیث جس صفحے اور سطر سے شروع ہو رہی ہے اس کا حوالہ بھی درج کر دیا ہے، اور پھر اس حدیث کے جس جس لفظ پر حضرت مدظلہم نے کلام فرمایا ہے اس کو علیحدہ لکھ کر خط ڈال دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ بھی صفحہ نمبر اور سطر نمبر کا حوالہ درج کر دیا ہے تاکہ قارئین کو استفادے میں سہولت ہو، البتہ تکرارِ الفاظ کی وجہ سے بعض احادیث کے نقل کرنے میں اختصار سے بھی کام لیا گیا ہے۔

۲- صفحہ نمبر اور سطر نمبر لکھنے میں قدیمی کتب خانہ کراچی کے نسخے کا اعتبار کیا گیا ہے جو کہ ہمارے مدارس میں متداول ہے۔ نیز اس نسخے میں احادیث کا متن "قدیمی کتب خانہ کراچی" کے مطبوعہ نسخے کے مطابق نقل کیا گیا ہے، البتہ چند مواقع پر اس نسخے کے مقابلے میں "دار احیاء التراث العربی، بیروت" کا مطبوعہ نسخہ زیادہ صحیح تھا، اس لئے ان مواقع میں حضرتِ اقدس مدظلہم کے مشورے سے "دار احیاء التراث العربی، بیروت" کے نسخے کو پیشِ نظر رکھا گیا۔

۳- حضرت مدظلہم کے حکم اور شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کے مشورے کے مطابق "درسِ مسلم" (جلدِ ثانی) میں نقل کی گئی احادیث پر "رقم الحدیث" بھی لکھ دیئے گئے ہیں، یہ رقم الحدیث "فتح الملهم" اور "تكملة فتح الملهم" کے ساتھ چھپنے والے "صحیح مسلم" کے اس نسخے کے مطابق ہیں جو دار احیاء التراث العربی بیروت سے ۱۴۲۶ھ میں شائع ہوا ہے۔

علاوہ ازیں "درسِ مسلم" کی تخریج وتعلیق میں جن اُمور کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:-

۱- جو حواشی حضرت مدظلہم نے اَز خود تحریر فرمائے ہیں ان کے آخر میں لفظ "من الأستاذ مد ظلهم" درج کر دیا گیا ہے، یا خود حضرت مدظلہم ہی نے "رفیع" یا "رف" لکھ دیا ہے، اور اُن حواشی میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان کتب کی مراجعت کر کے تخریج بھی کر دی گئی ہے، اور بعض جگہ مزید حوالہ جات بھی درج کئے گئے ہیں۔

۲- حاشیہ میں اختصار کو خصوصی طور پر پیشِ نظر رکھا گیا ہے تاکہ کتاب کی ضخامت زیادہ نہ بڑھ جائے۔

۳- مذاہبِ فقہاء کے حوالوں کے لئے عمدۃ القاری، شرح صحیح مسلم للنووی، أوجز المسالك اور تكملة فتح الملهم کی مراجعت کی گئی اور کہیں کہیں ضرورت پڑنے پر مذاہب اربعہ کی مستند و معتبر کتب کی مراجعت کر کے ان کے حوالہ جات بھی درج کئے گئے ہیں۔

اس جلدِ ثانی کی تخریج کے سلسلے میں حضرت مدظلہم نے اپنے انتہائی قیمتی اوقات میں سے وقت نکال کر موقع بموقع بندہ کی رہنمائی فرمائی، اور اس سلسلے میں بندہ کے ہم درس مولانا فہیم اشرف صاحب رحیم یار خانی (فاضل و متخصص جامعہ ہذا) نے اوّل تا آخر بندہ کے ساتھ مکمل تعاون فرمایا، نیز جامعہ کے اُستاذ مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب مدظلہ نے اس حاشیہ پر نظرِ ثانی فرمائی اور اپنے قیمتی مشوروں سے بندہ کی راہنمائی فرمائی، اس کے علاوہ بھی بعض احباب نے بندہ کے ساتھ اس سلسلے میں تعاون فرمایا، فجزاهم الله أحسن الجزاء في الدارين۔

اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرفِ قبول سے نوازے اور طلبہ و اہلِ علم کے لئے نافع بنا کر بندہ، بندے کے اساتذۂ کرام اور والدین کے لئے ذخیرۂ آخرت بنا دے، آمین۔

وصلى الله تعالىٰ على سيّدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأتباعه أجمعين۔

بندہ طاہر اقبال غفر اللہ لہ

ليلة الجمعة ۲۵/شعبان ۱۴۲۶ھ

کتاب البیوع

یہاں سے کتاب صحیح مسلم میں وہ اہم احادیث شروع ہو رہی ہیں جن میں اسلام کے اقتصادی و معاشی نظام کے بنیادی اُصول اور ان کے تحت کچھ فروعی مسائل کا بیان آئے گا۔

دُنیا اس وقت دو معاشی نظاموں سے واقف ہے، ایک نظام سرمایہ داری جو تقریباً دو صدیوں سے رائج چلا آرہا ہے، دُوسرا نظام اشتراکیت (سوشلزم) جس کا راج دُنیا کے تقریباً نصف حصے پر ۱۹۱۷ء سے شروع ہوا، اور ۷۲ سال کے تلخ تجربات کے بعد ۱۹۹۱ء میں جہادِ افغانستان کے نتیجے میں اس کا عبرتناک خاتمہ ہوگیا۔

نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت اگرچہ دونوں باہم متعارض اور ایک دُوسرے کی ضد ہیں، لیکن دونوں کی بنیاد "مادّی فلسفے" (Materialism) پر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دُنیا کی زندگی کے بعد آخرت میں کوئی زندگی ہمیں ملنے والی نہیں ہے، لہٰذا دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ انسان کا سب سے بنیادی اور اہم ترین مسئلہ "معیشت کا مسئلہ" ہے، اور اسی مسئلے کو بہتر طریقے سے حل کرنا انسان کا مقصودِ زندگی ہے، اور اس مسئلے کا دین و مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔

موجودہ دور میں معاشی مسئلے کی دینی اہمیت

پچھلی (بیسویں) صدی نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت (سوشلزم) کے درمیان طویل و شدید کشمکش کی صدی تھی، تقریباً پون صدی اس حالت میں گزری کہ تقریباً آدھی دُنیا نظامِ سرمایہ داری کے مکّارانہ جال میں پھنسی رہی، اور باقی نصف دُنیا سوشلزم کے شکنجے میں کراہتی رہی، یہاں تک کہ جہادِ افغانستان نے رُوس کی سپر طاقت کو شکست دے کر ۱۹۹۱ء میں "سوویت یونین" کا نام و نشان دُنیا کے نقشے سے مٹا دیا، اور سوشلزم کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔

سوشلزم جو نظامِ سرمایہ داری کے مظالم سے غریبوں کو نجات دِلانے کا دعویٰ لے کر میدان میں آیا تھا، وہ خود ایک انتہائی ظالمانہ ہونے کے ساتھ ساتھ احمقانہ نظام بھی ثابت ہوا، اور اپنے منطقی

انجام کو پہنچ گیا، مگر اس کے خاتمے سے جو خلاء دُنیا میں پیدا ہوا، ضرورت اس کی تھی کہ عالمِ اسلام اس کو اسلام کے عادلانہ، معتدل، متوازن اور فطری نظام سے پُر کرتا، مگر افسوس کہ مسلم ممالک کے حکمرانوں کی خوابِ غفلت سے فائدہ اُٹھا کر اس خلاء کو سرمایہ دارانہ ممالک نے پُر کرنے کی جو منصوبہ بندی پہلے سے کر رکھی تھی، اس پر تیزی سے عمل شروع ہوا، اور اب پھر نظامِ سرمایہ داری ہی تقریباً پوری دُنیا پر اپنے مکر وفریب کا جال تیزی سے کستا جا رہا ہے، اس طرح دُنیا گھوم پھر کر پھر اسی مقام پر آ کھڑی ہوئی ہے جہاں سوشلزم سے پہلے کھڑی تھی۔

نظامِ سرمایہ داری کی خرابی ''نجی ملکیت'' میں نہیں، جسے ڈھانے کے لئے سوشلزم وجود میں آیا تھا، بلکہ ''نجی ملکیت'' کی خالص مادّیت پر مبنی اُس غیر محدود آزادی میں ہے جس نے ''حلال وحرام'' کا فرق مٹا کر معاشی آزادی کے سارے میدان سرمایہ داروں کے لئے خاص کر دیئے ہیں، بازار و تجارت اور پورے نظامِ معیشت پر ان کی اجارہ داری (Monopoly) قائم کر کے وسائلِ معاش پر پہرے بٹھا دیئے ہیں، اور عوام کو انہی کی نوکری چاکری، یا بے روزگاری پر مجبور کر کے ان پر مہنگائی کا ہمزاد مسلط کیا ہوا ہے۔

بازار و تجارت کی اور ذرائع معاش کی آزادی کو عوام سے سود و قمار، سٹے، خودغرضانہ آڑھت، اور ذخیرہ اندوزی کے چور دروازوں کے ذریعے کس کس طرح سلب کیا گیا؟ اور عوام پر رزقِ حلال کے دروازے جو اسلام نے ان پر چوپٹ کھول رکھے تھے، کن کن حربوں سے بند یا تنگ کئے گئے؟ یہ سب کچھ موجودہ دور کے علمائے کرام اور مسلم ماہرینِ معاشیات نے خوب کھول کھول کر بتا دیا ہے، اور اب اُردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں اس پر کافی لٹریچر موجود ہے، جس میں وہ عملی منصوبے بھی برسوں کی کاوش کے نتیجے میں پیش کر دیئے گئے ہیں جن کے تحت بینکنگ اور انشورنس کے پورے نظام کو سود و قمار کے ظالمانہ ہتھکنڈوں کے بغیر چلا کر ''تقسیمِ دولت'' (Distribution of Wealth) کے نظام میں توازن پیدا کیا جا سکتا ہے، اور رفتہ رفتہ اسلام کا وہ عادلانہ فطری نظام عملی طور پر سامنے لایا جا سکتا ہے جو ''اِرتکازِ دولت'' کا ہر چور دروازہ بند کرتا ہے، ''طلب و رسد'' (Demand And Supply) پر سرمایہ داروں کی عائد کردہ پابندیوں کا خاتمہ کر کے ایک خوش حال معاشرہ وجود میں لاتا ہے، اور انسانوں کو انسانوں کے سامنے جھکنے سے نجات دِلا کر انسانیت کو عمومی خوش حالی، حقیقی انصاف، چین وسکون اور عزّت وتحفظ فراہم کرتا ہے۔

بحمداللہ اس میدان میں ٹھوس علمی کام سب سے پہلے پاکستان کی ''اسلامی نظریاتی کونسل''

نے ۱۹۸۰ء کی دہائی میں شروع کیا، اور سود سے پاک بینکاری کے بارہ طریقے تجویز کیے، اس کام میں ماہرینِ معاشیات، ماہرینِ بینکاری، ماہرینِ تجارت، ماہرینِ قانون اور ماہرینِ شریعت علمائے کرام شب و روز شریک رہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی یہ رپورٹ پورے عالمِ اسلام کے لئے مشعلِ راہ بنی، اور دُوسرے اسلامی ممالک نے اس کی بنیاد پر اسلامی معاشیات اور اسلامی بینکاری کے کام کو آگے بڑھایا۔

بحمد اللہ اس وقت دُنیا بھر کے تقریباً دو سو مالیاتی ادارے بلاسود بینکاری کا نظام جزوی طور پر چلا رہے ہیں۔ پاکستان کی سپریم کورٹ کی ''شریعت اپیلٹ بنچ'' نے اپنے ایک تاریخ ساز فیصلے میں جو گیارہ سو صفحات پر مشتمل تھا، سودی لین دین کو غیر اسلامی قرار دے کر جون ۲۰۰۱ء سے کالعدم قرار دے دیا، مگر افسوس کہ پاکستان کی فوجی حکومت نے طرح طرح کے رُسوا کن ہتھکنڈے استعمال کر کے اس فیصلے پر عمل درآمد کو رُکوا دیا، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رٰجِعُوْنَ۔

ان حالات میں ''اسلامی معاشیات'' کے موضوع کی اہمیت اور زیادہ بڑھ گئی ہے، دینی مدارس کے طلبہ کا فرضِ منصبی ہے کہ وہ اس موضوع پر اپنی علمی کاوش و تحقیق کو خاص طور پر مرکوز کریں، اور جدید ترین معاشی مسائل کی گہری فہم حاصل کر کے ان کا قابلِ عمل اسلامی حل عوام کے سامنے لاتے رہیں، معاشی میدان میں نت نئے مسائل آج بھی پیدا ہو رہے ہیں، ان پر گہری نظر رکھنا اور ان کے بارے میں مسلمانوں کو شرعی اَحکام سے باخبر کرتے رہنا علمائے وقت کا فرضِ منصبی ہے۔

صحیح مسلم کی کتاب البیوع سے اسلام کے جن معاشی اُصول اور تعلیمات کا بیان شروع ہو رہا ہے، ان کا موازنہ موجودہ سرمایہ داری نظام سے کیا جائے تاکہ نظامِ سرمایہ داری کی خرابیوں اور ان کے مقابلے میں اسلامی تعلیمات کی خوبیوں کو سمجھا جا سکے۔

اسی مقصد کے لئے کتاب البیوع کی احادیث شروع کرنے سے پہلے اسلامی اقتصادیات، نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت کا ایک تقابلی تعارف اُصولی طور پر آپ کے سامنے اگلے اسباق میں لایا جائے گا۔ ان شاء اللہ، جس کا بیشتر مواد ہمارے والدِ ماجد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''اسلام کا نظامِ تقسیمِ دولت'' اور برادرِ عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کی کتاب "تکملۃ فتح الملہم" جلد اوّل، کتاب البیوع کے مقدمے سے ماخوذ ہوگا۔

واللہ المستعان وھو الموفق

❋❋❋

مسئلة الإقتصاد في الإسلام

پہلا اُصول:

اسلام رہبانیت اور ترکِ دُنیا کی نفی کرتا ہے،[۱] اقتصادی میدان میں محنت وکوشش اور ترقی کو مباح بلکہ مستحسن اور ایک حد تک فرض وواجب قرار دیتا ہے، برخلاف مذہبِ نصرانیت کے، کہ وہ ترکِ دُنیا کا اور رہبانیت کا قائل ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة"۔[۲] قرآن وسنت میں اس کی اور بھی بہت سی نصوص ہیں، لیکن اسلام اقتصادیات اور معاشی ترقی کو حیاتِ انسانی کا مقصود قرار نہیں دیتا، برخلاف مادّی نظریہ (سرمایہ داری و اشتراکیت) کے، کہ وہ معاشی ترقی کو انسان کا بنیادی مقصود قرار دیتا ہے۔

اسلام ایک طرف تو مال کو "الخير"،[۳] اور کسبِ معاش کو "ابتغاء فضل الله"،[۴] اور رہائش گاہ کو "سكن"،[۵] اور غذاء کو "الطيبات من الرزق"[۶] کہتا ہے، لیکن دُوسری طرف وہ دُنیا کو "متاع الغرور"[۷] بھی کہتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اسلام معاش واقتصادیات کو مقصود کی بجائے ذریعہ قرار دے کر

---

(۱) جیسا کہ ایک حدیث میں ہے: "لا رهبانية في الاسلام" كشف الخفاء ج:۲ ص:۵۱۰، وتفسير معارف القرآن سورة الحديد ج:۸ ص:۳۲۹۔

(۲) مشكوٰة المصابيح، باب الكسب وطلب الحلال، الفصل الثالث ص:۲۴۲، رقم الحديث: ۲۷۸۱۔

(۳) جیسا کہ سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۲۷۲ میں ہے: "وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ" (الى قوله) وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴿﴾" الآیۃ۔ اس کے علاوہ بھی متعدد آیاتِ قرآنیہ میں مال کو "الخير" سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

(۴) جیسا کہ سورة الجمعة آیت نمبر ۱۰ میں ہے: "فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ" اس کے علاوہ بھی کئی آیات میں کسبِ معاش کو "ابتغاء فضل الله" قرار دیا گیا ہے۔

(۵) سورۃ النحل آیت نمبر ۸۰ میں ہے: "وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا" الآیۃ۔

(۶) سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۷۲ میں ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" الآیۃ۔

(۷) سورۃ آلِ عمران آیت نمبر ۱۸۵ میں ہے: "وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴿﴾"۔

فلاحِ آخرت کو مقصود ٹھہراتا ہے، پس جب تک معاش اور دُنیاوی ساز و سامان اور کاروبار کو شرعی حدود میں رہ کر استعمال کیا جائے اور آخرت کی فلاح کے لئے کام میں لایا جائے، یہ "فَضْلُ اللّٰهِ" اور "الْخَیْر" ہے، اور جب اسی ساز و سامان اور کاروبار کو مقصودِ اصلی قرار دے دیا جائے تو یہ "مَتَاعُ الْغُرُوْر" بن جاتا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ:۔

وَابْتَغِ فِيْمَا آتَاكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا۔ الآية۔ (۱)

دُوسرا اُصول:

اسلام کے نقطۂ نظر سے مال و دولت کا مالکِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہے، جس نے یہ اپنے فضل و کرم سے بندوں کو عطا فرمایا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ:۔

الف:۔ وَآتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِيْ آتَاكُمْ۔ (۲)

ب:۔ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ۝ ۔ (۳)

ج:۔ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مٰلِكُوْنَ ۝ ۔ (۴)

چونکہ مالکِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہے، اس لئے وہ انسان کو مال و دولت کی ملکیت اپنے مقرر کردہ اُصولوں اور شرعی ضابطوں میں محدود کر کے دیتا ہے، حصولِ ملکیت کے بھی خاص قواعد اور شرائط مقرر کئے ہیں اور مال خرچ کرنے کے بھی خاص احکام دیئے ہیں، انسان پر لازم ہے کہ وہ ان شرائط کا پابند رہے۔ قال اللہ تعالیٰ:۔

وَابْتَغِ فِيْمَا آتَاكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَا اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْاَرْضِ۔ (۵)

یہ پہلا اور دُوسرا اُصول اسلامی نظامِ معاش کو مادّی معیشت (نظامِ سرمایہ داری اور نظامِ اشتراکیت) سے واضح طور پر ممتاز کرتا ہے، کیونکہ اس معاملے میں ان کا نظریہ وہ ہے جسے قرآنِ کریم نے قومِ شعیب کا ذکر کر کے اس کی مذمت کی ہے:۔

---

(۱) القصص:۷۷۔ (۲) النور:۳۳۔ (۳) الواقعۃ:۶۴۔
(۴) یٰس:۷۱۔ (۵) القصص:۷۷۔

أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ"۔ (۱)

قومِ شعیب کے زعم "أَنْ نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ" کی مذمت کر کے نظامِ سرمایہ داری کی بنیاد منہدم کی گئی ہے جو انفرادی ملکیت کو ہر قسم کی قید اور پابندی سے آزاد اور بے لگام کر دیتا ہے، اور "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ" اور "وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ" فرما کر نظامِ اشتراکیت کی جڑ کاٹ دی گئی ہے جو انفرادی ملکیت ہی کے سرے سے منکر ہے۔ (۲)

تیسرا اُصول:

مادی نظریۂ معاشیات جس میں سرمایہ داری نظام اور اشتراکیت دونوں شامل ہیں اسلام کے مذکورہ بالا دونوں اُصولوں کا انکار کرتا ہے، پھر ان دونوں نظاموں میں بنیادی اختلاف یہ ہے کہ نظامِ سرمایہ داری انفرادی ملکیت کو ہر قید اور پابندی سے آزاد اور بے لگام رکھتا ہے، جبکہ نظامِ اشتراکیت انفرادی ملکیت ہی کا دُشمن ہے، خصوصاً وسائلِ پیداوار کی انفرادی ملکیت کا، اور اسلام کا نظامِ معیشت اِن دونوں نظاموں کی افراط وتفریط اور انتہاء پسندی کے درمیان راہِ اعتدال ہے، یہ انفرادی ملکیت کا اعتراف اور احترام کرتا ہے، لیکن اس کو بالکل آزاد اور بے لگام نہیں چھوڑتا، اور فساد فی الارض پھیلانے کی اجازت نہیں دیتا۔

معاشی نظام کے ۴ بنیادی مسائل

اقتصادی نظام کو بہتر اور کامیاب طریقے سے چلانے کے لئے ضروری ہے کہ مندرجہ ذیل بنیادی معاشی مسائل کا بہتر سے بہتر حل اختیار کیا جائے، جو نظام ان چار مسائل سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو جائے وہ نظام کامیاب ہے، اور جو ان کو بہتر طریقے سے حل نہ کر سکے وہ ناکام۔

۱-ترجیحات:

جن اشیاء کی پیداوار ملک وقوم کے لئے زیادہ نافع یا ضروری ہے، ان کی پیداوار کو دُوسری پیداوار پر حسبِ ضرورت ومصلحت ترجیح دینا۔

---

(۱) ھود: ۸۷۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: معارف القرآن ج:۹ ص:۳۱۵، ۳۱۶۔

۲-وسائل کا استعمال:

ترجیحی پیداوار کے لئے جو وسائل حاصل ہو سکتے ہیں، ان وسائل کو مطلوبہ پیداوار کے لئے بقدرِ ضرورت و مصلحت استعمال کرنا۔

۳-تقسیمِ دولت:

معاشرے کے افراد میں ملکی دولت کو احسن طریقے سے منصفانہ تقسیم کرنا اور اس کے لئے مناسب اُصول اور معیار مقرر کرنا۔

۴-معاشی ترقی:

وسائل اور پیداوار میں اضافے، تنوع اور ایجادات کے لئے کوشش اور ان کی حوصلہ افزائی کے طریقے اختیار کرنا۔

ان مسائل کا حل نظامِ سرمایہ داری میں؟

ان مسائل کا حل نظامِ سرمایہ داری نے یہ تجویز کیا ہے کہ معاشی کاروبار کی بنیادی قوتیں جن پر سارا نظامِ معاش گھومتا ہے، دو ہیں ا:-رسد، ۲:-طلب، اگر انفرادی ملکیت اور کاروبار مکمل طور پر آزاد ہو، اور افراد پر کسی قسم کی قدغن نہ ہو، تو وہ اپنے نفع کی خاطر معاشیات کے مذکورہ بالا چاروں مسائل کو رسد و طلب میں توازن کے ذریعے حل کر سکتے ہیں، طلب کی قوت ہر فرد کو اسی کاروبار اور محنت پر مائل کرے گی جس کی ملک میں ضرورت ہوگی، اس سے رسد اور طلب میں توازن پیدا ہوگا اور اس توازن سے یہ چاروں مسائل اس طرح حل ہوں گے کہ:-

ا- ہر شخص اسی کام اور کاروبار کو ترجیح دے گا جس کی مانگ، طلب اور ضرورت بازار اور معاشرے میں پائی جائے گی۔

۲- اور اپنے اِمکان اور قدرت کی حد تک اتنے ہی وسائل اس کام اور کاروبار میں لگائے گا جتنے کی واقعی ضرورت ہوگی، ورنہ خود اس کا نقصان ہوگا۔

۳-تقسیمِ دولت کا مسئلہ بھی اس طرح خود بخود حل ہو جائے گا کہ کاروبار کے لئے جو ملازمین اور اجیر لئے جائیں گے، ان کی رسد اور طلب کے تقاضے خود ان کی اُجرتوں کا معیار طے کریں گے اور

اشیاء کی قیمتیں مقرر کریں گے، اس طرح دولت معاشرے کے افراد میں اعتدال و توازن اور انصاف کے ساتھ تقسیم ہوگی۔

۴- معاشی ترقی کا مسئلہ بھی اس طرح طے ہوگا کہ ہر شخص نئے سے نیا کاروبار اور بہتر سے بہتر اشیاء ایجاد کرنے اور بنانے کی کوشش کرے گا، تاکہ اسے زیادہ سے زیادہ نفع ہو، اور اس کا کاروبار دوسروں پر سبقت لے جائے، اس سے پوری قوم اور ملک کو تیز رفتار ترقی حاصل ہوگی، لہٰذا انفرادی ملکیت اور کاروبار کو ہر قید سے آزاد ہونا چاہئے، تحصیلِ ملکیت میں بھی، کاروبار کے انتخاب میں بھی، اور تحصیلِ منافع میں بھی۔

اِن مسائل کا حل نظامِ اشتراکیت میں؟

اشتراکیت کا نظریہ، نظامِ سرمایہ داری کے برعکس یہ ہے کہ:-

۱- اقتصادی نظام کو رسد وطلب کے سپرد نہیں کیا جاسکتا، رسد وطلب اندھی بہری قوتیں ہیں، ان کو عقل وفہم نہیں، ایسی قوتوں کے سپرد پورے نظامِ اقتصاد کو کیسے کیا جاسکتا ہے؟ اقتصادی نظام میں توازن محض رسد وطلب کی بنیاد پر نہیں ہوسکتا، کیونکہ ان قوتوں کے ہاتھ میں بجلی کا سوئچ نہیں ہے کہ اس کے دبانے سے پیداوار کا عمل دفعۃً رک جائے یا دفعۃً شروع ہوجائے، بلکہ پیداواری عمل طویل وقت لیتا ہے، اگر اچانک کسی چیز کی طلب کسی بناء پر بڑھ گئی، تو پیداوار اس طلب کے مطابق فوراً حاصل نہیں ہوسکتی، بلکہ وقت لگے گا، اور اس دوران اقتصادی وسائل غیر ضروری مدات میں ضائع ہوجائیں گے، اور اگر اچانک کسی چیز کی طلب رک گئی تو پیداواری عمل فوراً بند نہیں ہوسکے گا، اور یہ چیز طلب سے زیادہ تیار ہوجائے گی، جس سے کاروبار کو اور ملکی معیشت کو نقصان پہنچے گا۔

۲- لہٰذا اقتصادی نظام کو معاشرے کی حاجات کے مطابق چلانے کے لئے ضروری ہے کہ پیداواری وسائل کسی کی انفرادی ملکیت میں نہ ہوں بلکہ حکومت کے قبضے میں ہونے چاہئیں، اور حکومت ہی کو اقتصادی منصوبہ بندی کرنی چاہئے، وہ قومی پیداوار کا رُخ جتنی جلدی طلب کے موافق موڑ سکتی ہے، انفرادی مالکان اتنی جلدی نہیں موڑ سکتے، اور اس منصوبہ بندی پر پورا پیداواری اور اقتصادی نظام چلنا ضروری ہے، بس معاشیات کے پیچھے ذکر کئے گئے چاروں بنیادی مسائل کو حکومت ہی اپنی منصوبہ بندی سے صحیح طور پر حل کرے گی، وہی ترجیحات کو طے کرے گی، وہی مادی اور انسانی وسائل کو مطلوبہ پیداوار کے لئے حسبِ ضرورت ومصلحت استعمال کرے گی، تقسیمِ دولت کے لئے وہی

اشیاء کی قیمتیں مقرر کرے گی، وہی ان کاروں کے پیشوں اور ان کی اُجرتوں کا تعین کرے گی، کیونکہ جب تمام پیداواری وسائل حکومت کے قبضے میں ہوں گے، تو عوام کے ہاتھ میں کوئی پیداواری ملکیت تو ہوگی نہیں، ان کی صرف محنت ہوگی، پس ان کو ان کے عمل کے مطابق اُجرت ملے گی، جس کا معیار حالات کے مطابق حکومت مقرر کرے گی۔ پس نہ کسی چیز کا کرایہ یا تجارتی نفع عوام کو ملے گا، نہ ربا اور سود کا سوال پیدا ہوگا، حکومت ہی معاشی ترقی کے لیے منصوبہ بندی کرے گی۔

خلاصہ یہ کہ اشتراکی فلسفے میں نفع، یا ربا، یا کرایہ کسی فرد کو نہیں ملتا، بلکہ ہر ایک کو صرف اس کے عمل کی اُجرت ملتی ہے، کیونکہ اس فلسفے میں ہر پیداوار کی قیمت درحقیقت صرف عمل کی قیمت ہے، اور نظامِ سرمایہ داری میں عمل کی اُجرت کے علاوہ جو مال نفع، یا ربا یا کرایہ کے طور پر مال دار حاصل کرتے ہیں وہ اشتراکی فلسفے میں ظلم ہے، نفع سارا حکومت حاصل کرے گی اور عوام اور ملک کے مصالح میں خرچ کرے گی۔

نظریۂ اشتراکیت پر تنقید:

اس نظریے میں مندرجہ ذیل خرابیاں ہیں:-

۱- پورے نظامِ معاش اس کی منصوبہ بندی اور تجارت و کاروبار کو حکومت کے سپرد کر دینا انسانی فطرت کے خلاف ہے، اس میں انسان اپنی طبعی دلچسپی کی بنیاد پر کسی کاروبار یا پیشے کا انتخاب نہیں کرسکتا، حالانکہ آدمی وہ کام زیادہ بہتر طریقے سے کرسکتا ہے جس میں اس کی ذاتی دلچسپی اور قلبی میلان ہو۔

۲- ظاہر ہے کہ حکومت فرشتوں یا معصوم اشخاص پر مشتمل نہیں ہوتی، یہ بھی معاشرے ہی کے بعض افراد اور افسروں (بیوروکریسی) پر مشتمل ہوتی ہے، جو ذاتی اغراض سے پاک نہیں ہوتے، وہ اگر ان تمام وسائلِ معاش کو اپنی خواہشات کے تابع کرلیں یا منصوبہ بندی میں تساہل سے، اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں سستی سے کام لیں، اور معاشرے کے مفادات سے قطعِ نظر کرلیں تو ظاہر ہے کہ زمین فساد سے بھر جائے گی۔ پاکستان میں بھٹو دورِ حکومت میں جو کارخانے قومیائے گئے ان کا حشر ہمارے سامنے ہے، اور سوویت یونین کی حالیہ تباہی بھی اس نظریہ کا سب سے بڑا نمونہ ہے۔

۳- حکومت کی یہ منصوبہ بندی خواہ کتنے بھی گہرے غور و فکر اور مہارت سے کیوں نہ ہو، اور کتنی ہی نیک نیتی سے کیوں نہ ہو، تب بھی معاشرے کی تمام حقیقی ضروریات کا صحیح اندازہ نہیں کرسکتی، کیونکہ حاجات ہر جگہ اور ہر موسم کی مختلف ہوتی ہیں، اور آئے دن تبدیل ہوتی رہتی ہیں، حالانکہ منصوبہ

بندی پورے سال میں ایک یا دو بار ہی ہوتی ہے، تو یہ منصوبہ بندی ان حاجتوں کی کفالت کیسے کر سکتی ہے جو دورانِ سال نت نئی پیدا ہوتی رہتی ہیں، بلکہ ان حاجات کا صحیح علم حاصل کرنا بھی طویل زمانے کا محتاج ہوتا ہے، پس اشتراکیت پر بھی وہی اعتراض لوٹ آیا جو اس نے نظامِ سرمایہ داری پر کیا تھا۔

۴- یہ نظام اس وقت تک نہیں چل سکتا، اور نہ قائم ہو سکتا ہے، جب تک حکومت کی طرف سے انتہائی درجے کا جبر و استبداد اور تشدد عوام پر نہ کیا جائے، کیونکہ یہ انسانوں کی املاک کو زبردستی اپنے قبضے میں لے لیتا ہے، نیز آدمی کو ان کاموں اور مشاغل پر بھی مجبور کرتا ہے جنھیں وہ پسند نہیں کرتا، اور جو اس کے حالات اور جذبات کے موافق نہیں ہوتے، جس کا نتیجہ فرد اور حکومت کے مفادات کے درمیان تضاد اور شدید کشمکش کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

نظریہ سرمایہ داری پر تنقید:

یہ نظریہ اس حد تک تو درست ہے کہ رسد اور طلب نظامِ معیشت کی فطری قوتیں ہیں، ان کو آزاد رہنا چاہئے، اور ان کو حکومت کی منصوبہ بندی کا پابند نہ کرنا چاہئے، لیکن اس نظریے پر عمل کے لئے انہوں نے انفرادی ملکیت اور کاروبار کو کلیۃً آزاد چھوڑ دیا، یہ کلی آزادی بھی درست نہیں کیونکہ اس سے تاجروں کو جو آزادی ملی، اس نے رسد اور طلب کی قوتوں کو مفلوج کر دیا، یعنی اس نظریے کے تحت آزادی تاجروں کو ملی، رسد اور طلب کی قوتوں کو نہیں ملی، بلکہ وہ مفلوج ہوگئیں، اس انفرادی بے لگام آزادی سے مندرجہ ذیل خرابیاں پیدا ہوئیں:-

۱- سب سے پہلی خرابی تو یہ ہے کہ اس نام نہاد انفرادی آزادی سے رسد اور طلب کی قوتیں مقید ہوگئیں، اور سٹہ، سود، قمار، احتکار اور آڑھت وغیرہ کے ذریعے بڑے بڑے سرمایہ داروں کی اجارہ داریاں قائم ہو کر بازار کی مسابقت مفلوج اور رسد و طلب کی قوتیں اپنے فطری عمل سے معطل ہوگئیں، بڑے سرمایہ دار بازار کی قیمتوں کے حاکم بن گئے۔

خلاصہ یہ کہ رسد و طلب کی جس آزادی کے نام پر یہ نظریہ قائم کیا گیا تھا اسی آزادی کا گلا گھونٹ دیا گیا، اور آزادی بڑے سرمایہ داروں کو ملی، عوام ان کے عملاً دست نگر ہو کر رہ گئے۔

۲- اس نظام میں پیداوار اور سرمایہ کاری صرف ان کاموں میں نہیں ہوتی جن سے معاشرے اور ملک و قوم کو فائدہ پہنچے، بلکہ ہر وہ چیز جس میں سرمایہ کار کا نفع ہو، اس میں وہ سرمایہ کاری کے لئے آزاد ہے، اگرچہ معاشرے میں اس سے تباہی پھیل جائے۔ پس اگر رقص گاہیں، منشیات کے اڈے، برہنہ

کلب قائم کرنے میں اس کا زیادہ فائدہ ہے، تو یہ نظام اس کو ان میں سرمایہ کاری سے نہیں روکتا۔

اسلام کا نظریۂ اقتصاد

اسلام نے معاشیات میں ایک نہایت معتدل، متوازن اور فطری طریقہ اختیار کیا ہے جو اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کی افراط وتفریط یعنی انتہا پسندی سے پاک ہے، قرآن وسنت میں ''اقتصادی منصوبہ بندی'' اور ''رسد وطلب'' کی اصطلاحیں تو اس لئے موجود نہیں، کہ یہ جدید اصطلاحات ہیں، لیکن قرآن وسنت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ''اقتصادی منصوبہ بندی'' کے موجودہ نظریے کو اختیار نہیں کرتا، اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ ''اقتصادی منصوبہ بندی'' اللہ جل شانہ کی طرف سے بعض طبعی اور فطری قوتوں کو سونپ دی گئی ہیں، چند نصوص ملاحظہ ہوں:-

۱- نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا۔ (۱)

معلوم ہوا کہ تنظیم اقتصادی، اللہ تعالیٰ نے اپنے قبضے میں رکھی ہے، اور بعض فطری اور طبعی قوتیں پیدا فرمائی ہیں جو تنظیم اقتصادی کرتی ہیں، ان قوتوں کو ہم ''رسد وطلب'' کی قوتیں کہہ سکتے ہیں، بائع کو مشتری کا محتاج بنایا اور مشتری کو بائع کا، اجیر کو مستاجر کا اور مستاجر کو اجیر کا، زمین دار کو کاشت کار کا اور کاشت کار کو زمین دار کا، مضارب کو مال دار کا اور مال دار کو مضارب کا محتاج بنایا۔

۲- روی انسؓ "قال الناس: یا رسول الله! غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان الله هو المُسَعِّر القابض الباسط الرازق، وإنّي لأرجو ان ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال۔" (أخرجه أبوداؤد، (۲) والترمذي، (۳) وابن ماجة، (۴) والدارمي، (۵) كلهم في البيوع وصححه الترمذي)۔

(۱) الزخرف: ۳۲۔

(۲) سنن ابی داؤد، باب في التسعير واللفظ له، رقم الحديث: ۳۴۵۰، ج: ۲، ص: ۱۳۳۔

(۳) جامع الترمذي، باب ما جاء في التسعير، رقم الحديث ۱۳۱۴۔

(۴) سنن ابن ماجة، ابواب التجارات، باب من كره أن يسعّر، رقم الحديث ۲۲۰۰۔

(۵) سنن الدارمي، باب في النهي عن أن يسعّر في المسلمين، رقم الحديث ۲۴۵۰، وكذا في مجمع الزوائد، باب التسعير، رقم الحديث ۶۳۲۹۔

۳- "وفي رواية أبي هريرةؓ أن رجلا جاء فقال: يا رسول الله سعّر، فقال: بل أدعو، ثم جاء رجل فقال: يا رسول الله سعّر، فقال: بل الله يخفض ويرفع، وإني لأرجو أن ألقي الله وليس لأحد عندي مظلمة۔"(۱)

۴- "وفي رواية أبي سعيد الخدريؓ عنه، قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا له: لو قوّمت لنا سعّرنا، قال إن الله هو المقوّم أو المسعّر، إني لأرجو أن افارقكم وليس احد منكم يطلبني بمظلمة في مال ولا نفس۔"(۲)

ان احادیث میں ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تسعیر سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ فطری نظام قائم کیا ہے جو خود بخود اشیاء کے نرخ متعین کرتا ہے، پس ان احادیث سے معلوم ہوا کہ اسلام ایسے بازار کو تسلیم کرتا ہے جسے رسد و طلب کی قوتیں منظم کرتی ہوں، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ تجارت میں حکومت یا افراد کی ایسی مداخلت جو رسد اور طلب کی قوتوں کو کمزور اور مسابقت کو ضعیف کرتی ہو، اسلام کی نظر میں قانونِ فطرت کے خلاف ہے، اور اسلام ایسی مداخلت کو "ظلم" قرار دیتا ہے(۳)، خواہ یہ مداخلت حکومت کی طرف سے ہو (جیسا کہ اشتراکیت میں ہے)، اور خواہ بڑے تاجروں کی طرف سے ہو (جیسا کہ نظامِ سرمایہ داری میں ہے)۔

۵- "روى جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يبيع حاضر

---

(۱) اخرجه ابوداؤد، باب في التسعير واللفظ له، رقم الحديث: ۳۴۵۰ ج: ۲ ص: ۱۳۲، وأخرجه احمد في مسنده رقم الحديث: ۸۴۴۸، واسناده حسن كما في تلخيص الحبير، رقم الحديث: ۱۱۵۸ باب البيوع المنهي عنها، ورواه ايضًا في مجمع الزوائد رقم الحديث: ۶۳۶۸، وقال: ورجاله رجال الصحيح۔

(۲) أخرجه أحمد في مسنده، رقم الحديث: ۱۱۸۰۹، واسناد حسن كما في تلخيص الحبير رقم الحديث ۱۱۵۸، وأخرجه الطبراني في الأوسط، رقم الحديث: ۵۹۵۲، وابن ماجة ج: ۱ ص: ۱۵۹ ابواب التجارات، باب الاقالة، رقم الحديث: ۲۲۰۱۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: مرقاة المفاتيح ج: ۶ ص: ۱۱۱، كتاب البيوع، باب الاحتكار، الفصل الأول، والتعليق الصبيح ج: ۳ ص: ۳۳۵ كتاب البيوع، باب الاحتكار، الفصل الأول، وشرح الطيبي ج: ۶ ص: ۱۰۳، كتاب البيوع، باب الاحتكار، الفصل الأول۔

لبلد دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض۔"(۱)

اُوپر کی حدیثیں حکومت اور تاجروں کو بازار کی آزادی میں مداخلت سے روکتی ہیں، اور یہ حدیث، مخصوص تاجروں کو مداخلت سے روکتی ہے، جس کی وضاحت آگے صحیح مسلم ہی کی کتاب البیوع میں اس حدیث کے تحت آئے گی۔ پس معلوم ہوا کہ اسلام چاہتا ہے کہ بازار اپنی طبعی رفتار سے چلیں، اور اس رفتار میں کوئی مداخلت نہ کرے، نہ حکومت، نہ بڑے سرمایہ دار۔

ظاہر ہے یہ طبعی رفتار باقی رہنا اس طرح ممکن نہیں کہ سرمایہ داروں کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جو چاہیں کریں۔ کیونکہ ایسی آزادی سے اجارہ داریاں قائم ہوکر بازار کے پورے نظام کو مقید کردیتی ہیں، بازار کی طبعی رفتار اسی وقت قائم رہ سکتی ہے جب سرمایہ داروں کے معاملات کو ضروری حدود و شرائط کے ساتھ مقید کیا جائے، تاکہ بازار آزاد رہے، اسلام نے یہ حدود و شرائط اس لئے عائد کی ہیں کہ گنے چنے افراد کی آزادی پر بازار اور پورے معاشرے کی آزادی قربان نہ کردی جائے، اور تاکہ دولت کی گردش صرف مال داروں کے درمیان محدود نہ ہوجائے، قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے: "کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَةًۢ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْكُمْ"۔(۲)

خلاصہ یہ کہ رَسد وطلب کی قوتوں کو مکمل آزادی دی جائے، مگر تاجروں کو مکمل آزادی نہیں دی، کیونکہ تاجروں کی مکمل آزادی رَسد وطلب کی قوتوں کو مقید کردیتی ہے۔

ان ہی اَحکام میں حرمت ربا، قمار، احتکار، سٹہ، آڑھت اور "تَـلَقِّي الْجَلَب" وغیرہ شامل ہیں، جیسا کہ آپ آگے کتاب البیوع کی احادیث میں پڑھیں گے، کیونکہ یہ وہ معاملات ہیں جن سے دولت چند ہاتھوں میں سمٹ جاتی ہے، اور رَسد وطلب میں توازن بگڑ جاتا ہے۔(۳)

خلاصہ یہ کہ اسلام نے تجارت میں انفرادی آزادی کو بڑی حد تک ضرور تسلیم کیا ہے، لیکن انفرادی آزادی پر بازار اور پورے معاشرے کی آزادی کو ترجیح دی ہے۔

اسلام چاہتا ہے کہ رَسد وطلب کی قوتیں آزادی سے کام کریں اور بازار آزاد رہیں، ان میں

---

(۱) صحیح مسلم باب تحریم بیع الحاضر للبادی ج:۲ ص:۲، وسنن ابی داؤد ج:۲ ص:۴۸۸، وجامع الترمذی ج:۱ ص:۲۶۴۔

(۲) الحشر آیت:۷۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن ج:۸ ص:۳۶۸ تا ۳۷۰، وتکملة فتح الملہم ج:۱ ص:۳۲۷ کتاب البیوع، تحت عنوان: "المذھب الاقتصادی الاسلامی"۔

مسابقت موجود رہے، اور چند مخصوص افراد کی اجارہ داریاں قائم نہ ہوسکیں، جو رسد وطلب اور بازار کی آزادی کو مفلوج کرسکیں، چنانچہ اسلامی حکومت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جب بھی وہ دیکھے کہ کوئی فرد یا افراد بازار کی آزادی اور رسد وطلب کی قوتوں میں مداخلت کر رہے ہیں، تو ان کو اس سے روک دے، ایسی صورت میں حکومت کو تسعیر کا بھی اختیار دیا گیا ہے۔[1]

حاصل یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام میں تجارت آزاد نہیں بلکہ تاجر آزاد ہیں، جبکہ اسلام میں تجارت آزاد ہوتی ہے، البتہ تاجروں پر کچھ پابندیاں ہوتی ہیں، غرض اسلام نے افراد کو ایسی کھلی اور بے لگام آزادی نہیں دی جیسی نظامِ سرمایہ داری میں ہے، بلکہ تین قسم کی مداخلت کو مشروع کیا ہے:-

۱- دین کی مداخلت

پس کسی کو جائز نہیں کہ غیر مشروع طریقوں (مثلاً ربا، قمار، بیوع فاسدہ) سے مال کمائے یا خرچ کرے، یا کوئی ناجائز پیشہ اختیار کرے۔

۲- حکومت کی مداخلت

اسلام بازار میں حکومت کی مداخلت کو پسند نہیں کرتا، لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب بازار اپنی طبعی رفتار سے چل رہے ہوں، لیکن جب کوئی فرد بازار پر مسلط ہونا چاہے یا اجارہ داری قائم کرنے لگے تو حکومت کو مداخلت کی اجازت ہے، ایسی صورت میں تسعیر کی بھی اجازت ہے، جیسا کہ فقہائے اسلام نے صراحت کی ہے۔[2]

۳- اخلاق کی مداخلت

اسلام لوگوں کے دلوں میں یہ جذبہ پیدا کرنا چاہتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ احسان اور ایثار کا معاملہ کریں، کما في قوله تعالیٰ:-

وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۔[3]

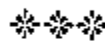
---

(۱) جیسا کہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے: ولا یسعر بلا جماعة الا اذا كان ارباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فلا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصر هو المختار وبه يفتى. ج:۳ ص:۲۱۴، فصل في الاحتكار، وكذا في الدر المختار ج:۲ ص:۳۹۹، ۴۰۰، كتاب الحظر والاباحة، فصل في البيع، وكذا في الهداية ج ۴ ص:۴۷۲، كتاب الكراهية۔

(۲) اس کے مفصل حوالہ جات پہلے گزر چکے ہیں۔ (۳) الحشر: ۹۔

اور اس بات کی بھی تعلیم دیتا ہے کہ انفاق میں ایک دوسرے سے مسابقت کریں۔

(نوٹ)

۱- یہاں اِن معاشی نظاموں کا بہت مختصر محض اُصولی جائزہ لیا گیا ہے، اسلامی نظامِ معیشت سے پورے معاشرے میں خوش حالی، اور عوام تک اُس کے فوائد کس طرح اور کتنے بڑے پیمانے پر پہنچتے ہیں؟ اور تقسیمِ دولت کیسے فطری طریقے سے توازن کے ساتھ عوام تک پہنچتی ہے؟
اس کی تفصیل سمجھنے کے لئے، اور اس کے برخلاف ''نظامِ سرمایہ داری'' میں غریب عوام کا خون چوسنے کا خوشنما جال جس چالاکی سے بُنا گیا ہے؟ اور پورے معاشرے کی دولت کس طرح سمٹ کر گنے چنے سرمایہ داروں میں گردش کرتی رہتی ہے؟
اس کی دردناک تفصیل جاننے کے لئے طلبہ کو میرا مشورہ ہے کہ بندے کی کتاب ''اسلامی معیشت کی خصوصیات اور نظامِ سرمایہ داری'' کا مطالعہ کیا جائے۔
۲- نیز یورپ میں نظامِ سرمایہ داری اور سوشلزم کس طرح وجود میں آئے؟ اُن کے مذہبی، سیاسی، اور معاشی اسباب کیا پیش آئے؟
اس کی تفصیل تاریخ کے آئینے میں دیکھنے کے لئے بندے کی کتاب ''یورپ کے تین معاشی نظام'' کا مطالعہ کیا جائے۔

اَلْمُنْكَرَاتُ المتعلقة بالبيوع

تعريف البيع الباطل:– في الدُّر المختار[1] وكل ما أوْرَثَ خللًا في ركن البيع فهو مُبْطِل، قال الشامي تحت قوله "في ركن البيع" هو الإيجاب والقبول، بأن كان من مجنون أو صبي لا يعقل، وكان عليه ان يزيد "أو في محله" أعني المَبِيْع، فإن الخلل فيه مُبطِل بأن كان المبيع مَيْتَةً أو دَمًا أو حُرًّا أو خَمْرًا كما في ط عن البدائع۔

ثم قال الحصكفيّ في الدُّر المختار: بطل بيع ما ليس بمال والمال ما يميل إليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع، قال الشاميّ[2] تحته: أي ليس في سائر الأديان (إلى قوله) وقدمنا أول البيوع تعريف المال بما يميل إليه الطبع، ويمكن إدخاره لوقت الحاجة، وانه خرج بالإدخار المنفعة فهي ملك لا مال، لأن الملك ما من شانه أن يُتَصَرَّفَ فيه بوصف الإختصاص، كما في التلويح، فالأولى ما في الدرر من قوله "المال موجود يميل إليه الطبع .... إلخ" (أي ويجرى فيه البذل والمنع)۔

تعريف البيع الفاسد:– قال الحصكفيّ: وما أورثه (أي الخلل) في غيره (أي في غير ركن البيع) فمفسد۔[3]

تعريف البيع المكروه:– قال الشاميّ: وأما المكروه فهو لغةً: خلاف المحبوب، وإصطلاحًا: ما نهي عنه لمجاور كالبيع عند أذان الجمعة، وعُرِّفَ في العناية بما كان مشروعا بأصله ووصفه لكن نهي عنه لمجاور۔[4]

❊❊❊

(۱) ج:۵ ص۰۰، باب البيع الفاسد۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) الدر المختار ج:۵ ص۰۵۰، باب البيع الفاسد۔

(۴) شامية ج:۵ ص:۳۹، باب البيع الفاسد۔

باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة (ص:۲)

۳۷۸۴ "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ مِينَاءَ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: نُهِيَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ، أَمَّا الْمُلَامَسَةُ فَأَنْ يَلْمِسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثَوْبَ صَاحِبِهِ بِغَيْرِ تَأَمُّلٍ، وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبِذَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثَوْبَهُ إِلَى الْآخَرِ، وَلَمْ يَنْظُرْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا إِلَى ثَوْبِ صَاحِبِهِ۔" (ص:۲ سطر:۲۰۶)

قال ابن الهمام: زاد مسلم "أما الملامسة فأن يلمس كل منهما ثوب صاحبه بغير تأمل۔" فيلزم اللامسَ البيعُ من غير خيار له عند الرؤية، وهذا بأن يكون مثلًا في ظلمة، أو يكون مطويا مرئيا متفقان على أنه إذا لمسه فقد باعه، وفسادُه لتعليق التمليك على أنه متى لَمَسَهٗ وجب البيعُ وسقط خيارُ المجلس۔

والمنابذة: أن ينبذ كل واحد منهما ثوبه إلى الآخر ولم ينظر كل واحد منهما إلى ثوب صاحبه على جعل النبذ بيعًا، وهذه كانت بيوعًا يتعارفونها في الجاهلية، وكذا إلقاءُ الحجر أن يُلْقِيَ حصاةً وثمّه أثواب، فأي ثوب وقع عليه كان المبيع بلا تأمل ورؤية، ولا خيار بعد ذلك، ولا بد أن يسبق تراوضهما على الثمن، ولا فرق بين كون المبيع معينًا فإذا تراوضا فألقاه إليه البائع لزم المشتري، فليس له أن يقبل،(۱) أو غيرَ معيّن، كما ذكرناه، ومعنى النهي ما في كل من الجهالة وتعليق التمليك بالخطر، فإنه

(۱) اس عبارت کے لئے فتح القدیر کے دستیاب، متداول چار نسخوں کی طرف مراجعت کی گئی، لیکن ان نسخوں میں یہی عبارت ملی، تاہم حضرت اقدس استاذ الکرم مدظلہم کا رجحان اسی طرف ہے کہ یہاں "أن يقبل" کی بجائے "أن لا يُقِيْلَ" یعنی بضم الياء التحتانية الأولى وسكون التحتانية الأخرى بعد القاف، مِنَ الإقالة ہے، یا اِنْ کے بعد "لا" محذوف ہے، اس صورت میں یہ "القبول" سے مضارع ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ اسے قبول نہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فی معنی "إذا وقع حَجَري علی ثوب فقد بعته منك۔" أو "بعتنیه بكذا"، أو "إذا لمسته"، او "نبذته"۔[1] وقال فی "الحل المفهم" كل هذه البیوع من القمار۔[2]

حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے رسالے "احکام القمار" میں بیع الملامسة اور بیع المنابذة کو قمار میں شمار کیا ہے۔[3]

۳۷۸۵- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى -وَاللَّفْظُ لِحَرْمَلَةَ- قَالَا: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ: نَهَانَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ وَلِبْسَتَيْنِ .... الحديث۔" (ص:۲ سطر:۸،۷)

قولہ: "وَلِبْسَتَيْنِ" (ص:۲ ،۸) یعنی اِشتمال الصَّمَّاء اور الإحْتِبَاء فی ثوب واحدٍ كاشفا عن فرْجه، كما فی حدیث جابر رضی الله عنه عند مسلم فی كتاب اللباس۔[4] اشتمال الصمّآء کی تفسیر اہلِ لغت نے یہ کی ہے کہ بدن پر چادر اس طرح اوڑھی جائے کہ پورا بدن اُس سے ڈھک جائے اور چادر کا کوئی حصہ ایسا کھلا نہ رہے جس سے ہاتھ باہر نکل سکے، اسے صمّآء اس لئے کہا گیا ہے کہ اس سے بدن کے سارے منافذ بند ہو جاتے ہیں جیسے "الصخرة الصمّاء" ہوتا ہے کہ جس میں کوئی سوراخ یا پھٹن یا جھری نہیں ہوتی، اور فقہائے کرام نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ آدمی بدن پر صرف ایک چادر اوڑھے اس کے سوا کوئی کپڑا بدن پر نہ ہو اور اُس چادر کا ایک حصہ دائیں یا بائیں طرف سے اُٹھا کر اُسے کندھے پر ڈال لے۔ پس اہلِ لغت کی تفسیر پر اشتمال الصمّآء مکروہ ہے کیونکہ اس طرح ضرورت کے وقت حشرات الارض وغیرہ سے بچنا مشکل ہو جائے گا، اور فقہائے کرام کی تفسیر کے مطابق اشتمال الصمّآء ہو تو کشفِ عورت کے باعث یہ عمل حرام ہوگا۔ (قاله النوويّ في شرحه في كتاب اللباس ج۲ ص:۱۹۸)۔

---

(۱) فتح القدير ج:۶ ص:۵۵ باب البيع الفاسد وكذا في الشامية ج:۵ ص:۶۵۔

(۲) الحل المفهم ج۲ ص:۱۳۴، ولامع الدراري ج:۲ ص:۲۰۲۔

(۳) کتاب جواهر الفقه میں رسالہ احکام القمار ج:۲ ص:۳۵۷۔(از حضرت الاستاذ مدظلہم)۔

(۴) صحيح مسلم، کتاب اللباس کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يأكل الرجل بشماله او يمشي في نعل واحد وان يشتمل الصمّاء وان يحتبي في ثوب واحد كاشفا عن فرجه" (ج:۲ ص:۱۹۸)۔

باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ غرر (ص:۲)

۳۷۸۷- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ اِدْرِیْسَ وَیَحْیَى ابْنُ سَعِیْدٍ وَاَبُوْ اُسَامَةَ عَنْ عُبَیْدِ اللّٰهِ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِیْ زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ -وَاللَّفْظُ لَهٗ- قَالَ: نَا یَحْیَى بْنُ سَعِیْدٍ عَنْ عُبَیْدِاللّٰهِ قَالَ: حَدَّثَنِیْ اَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ: نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَیْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَیْعِ الْغَرَرِ"

(ص:۲ سطر:۱۲)

بیع الحصاۃ کی دو صورتیں شارحین نے بیان فرمائی ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھیں:

۱- ایک یہ کہ بائع کے پاس مختلف قسم کے مثلاً کپڑے وغیرہ ہوتے تھے، وہ مشتری سے کہتا تھا کہ تم ان پر کنکر پھینکو، جس کپڑے وغیرہ کو وہ لگ جائے وہ اتنے ثمن مثلاً ۵ روپے میں تمہیں فروخت کیا، پس وہ جیسے ہی اُس پر کنکر پھینکتا تھا بیع لازم ہو جاتی تھی، اور کسی کو کسی قسم کا خیار نہیں ملتا تھا (اگرچہ وہ کنکر کسی قیمتی چیز پر لگے یا خراب چیز پر)۔

۲- دُوسری صورت یہ کہ میں تمہیں یہ زمین اتنی رقم مثلاً ایک ہزار روپے میں فروخت کرتا ہوں، جہاں تک تمہارا پھینکا ہوا پتھر پہنچے گا وہاں تک یہ زمین تمہاری ہو جائے گی، اس طرح پتھر پھینکنے سے بھی بیع لازم ہو جاتی تھی، اگرچہ وہ پتھر بالکل قریب گرے یا بہت دور۔

یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں، کیونکہ مبیع میں جہالت ہے، نیز یہ عقد بھی تعلیق التملیك علی الخطر کے قبیل سے ہے۔[1]

قولہ: "الغَرَرِ" (ص:۲ سطر:۱۲)

استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ "غَرَر" ان چار صورتوں میں ہوتا ہے:-

۱- ثمن میں یا مبیع میں یا اجل میں جہالت مفضی الی المنازعۃ ہو۔

۲- مبیع غیر مقدور التسلیم ہو، کبیع الطیر فی الهواء وبیع السمك فی الماء

---

(۱) فتح القدیر للعلامة ابن الهمامؒ ج:۵ ص:۱۹۶ و ۱۹۷ (از حضرت الأستاذ مدظلهم)- وشرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۲، وإکمال المعلم للقاضی عیاضؒ ج:۵ ص:۱۳۲، وإکمال إکمال المعلم للأبی ج:۴ ص:۱۷۵، ۱۷۶، والمعلم للمازریؒ ج:۲ ص:۱۹۰، وفتح الباری ج:۴ ص:۳۲۰ کتاب البیوع، باب بیع المنابذة، والدیباج للسیوطیؒ ج:۴ ص:۲۵۲، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۸۔

الغير المملوك للبائع یعنی وہ مچھلی ایسے پانی میں ہے جو بائع کی ملکیت میں نہیں، یا ملکیت میں تو ہے مگر اُس میں سے بائع کا مچھلی پکڑ سکنا مشکوک اور غیر یقینی ہے، مثلاً اس وجہ سے کہ وہ پانی بہت زیادہ ہے۔

٣- تعليق التمليك على الخطر ہو، یعنی بیع کو ایسی شرط پر معلق کیا جائے جس کے ہونے کا بھی احتمال ہو، نہ ہونے کا بھی، مثلاً "إن جاء اليوم فلان فهٰذا الشيء مبيع لك بكذا"۔

٤- چوتھی صورت جو تیسری صورت سے ملتی جلتی ہے یہ ہے کہ بیع کو مستقبل کی طرف مضاف کیا جائے، مثلاً "هٰذا الشيء مبيع لك غدًا بكذا" یہ سب صورتیں بالاتفاق ناجائز ہیں۔[1] ان چاروں صورتوں کی جزئیات بے شمار ہیں کچھ جزئیات اس حدیث باب کے تحت علامہ نوویؒ نے بھی بیان کی ہیں، دیکھ لی جائیں۔

باب تحريم بيع حبل الحبلة (ص:٢)

٣٧٨٨- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ح وحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبَلَةِ۔" (ص:٢ سطر:١٣)

قوله: "حَبَلُ" (ص:٢ سطر:١٣)

بفتح الباء مصدرٌ بمعنى المحبول اى الجنين۔[2]

---

(١) تكملة فتح الملهم ج:١ ص:٣٠٩، حضرت اُستاذنا المکرم مدظلہم نے غرر کی جو صورتیں ذکر فرمائی ہیں وہ اس طرح منضبط انداز میں بندہ کو سوائے تكملة فتح الملهم کے کہیں اور یکجا نہیں ملیں، اور حضرات شارحین نے بیع الغرر کی جو مثالیں بیان فرمائی ہیں غور کیا جائے تو وہ سب ان ہی چار صورتوں میں سے کسی نہ کسی صورت سے متعلق نظر آئیں گی۔ وللّٰه الحمد۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: الملهم ج:٣ ص ٣٦٣، وشرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:٢ ص:٢، وفتح الباري ج:٣ ص:٣٥٧ كتاب البيوع، باب بيع الغرر، وإكمال إكمال المعلم ج:٣ ص:١٧٦، ومرقاة المفاتيح ج:٦ ص ٨٢ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول۔

(٢) تفصیل کے لئے دیکھئے: اوجز المسالك ج:١١ ص:٢٦١، ٢٦٢ ما لا يجوز من بيع الحيوان، والنهاية لابن الأثير ج:١ ص:٣٣٣، وتاج العروس ج:٧ ص:٢٧١، وفتح الباري ج:٣ ص:٣٥٦، ٣٥٧ كتاب البيوع، باب بيع الغرر، وعمدة القاري ج:١١ ص:٢٦٥ كتاب البيوع، باب بيع الغرر، وشرح الطيبي ج:٦ ص:٥٧ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول، وتكملة فتح الملهم ج:١ ص:٣١٠۔

وقوله: "الحَبَلة" (ص:۲ سطر:۱۳)

بفتح الباء ایضًا، وهو: إما جمع حابل كظالم وظَلَمَة، فعلى هذا هو بيع جنين الناقة في الحال، وإما تانيث الحبَل فهو واحد لا جمع، وعلى هذا هو بيع جنين الجنين۔

۳۷۸۹- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى -وَاللَّفْظُ لِزُهَيْرٍ- قَالَا: ثَنَا يَحْيَى، وَهُوَ الْقَطَّانُ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَبَايَعُونَ لَحْمَ الْجَزُورِ إِلَى حَبَلِ الْحَبَلَةِ، وَحَبَلُ الْحَبَلَةِ أَنْ تُنْتَجَ النَّاقَةُ ثُمَّ تَحْمِلَ الَّتِي نُتِجَتْ، فَنَهَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَٰلِكَ۔"

(ص:۳ سطر۱،۲)

قوله: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَبَايَعُونَ لَحْمَ الْجَزُورِ إِلَى حَبَلِ الْحَبَلَةِ .... إلخ۔"

(ص:۳ سطر۱،۲)

اى بثمن مؤجّل إلى ان تلد الناقة الحاملة حملها فقط او إلى ان تلد الناقة ثم تعيش المولودة حتى تكبر ثم تلد۔[1]

قال السندیؒ في الحاشية على الصحيح للامام مسلمؒ: حبل الحبلة على هذا يكون اجلا للبيع ويكون المبيع غيره، والمتبادر من لفظ الحديث أن حبل الحبلة هو المبيع، والمعنيان يناسبان النهي، أما الثاني فلكون المبيع معدوما، (اى اذا كان البيع لجنين الناقة في الحال يكون المبيع معدوما) بندہ محمد رفیع عثمانی عرض کرتا ہے کہ علامہ سندیؒ نے جنین کی بیع کو بیع المعدوم غالبًا اس وجہ سے کہا ہے کہ اس کی ولادت کا یقین نہیں کہ ناقہ اُسے جنے گی یا نہیں۔ البتہ اس کا مجہول ہونا تو ظاہر ہی ہے کہ پتہ نہیں وہ تندرست ہے یا نہیں؟ اور مذکر ہے یا مؤنث، دیگر صفات بھی مجہول ہیں۔ واما الأول فلكون الأجل مجهولا، اهـ[2] (وراجع فتح القدير والعناية)۔[3]

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۰۔

(۲) ج:۲ ص:۲۳۳، وکذا في شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳۔

(۳) "العناية" كتاب البيوع ج:۸ ص:۳۸۴، وفتح القدير ج:۱۴ ص:۲۰۴۔

باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النّجش وتحريم التصرية (ص:۳)

۳۷۹۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَبِيْعُ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَيْعِ بَعْضٍ-"

(ص:۳ سطر:۲و۳)

قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يَبِيْعُ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَيْعِ بَعْضٍ" (ص:۳ سطر:۳)

نفي بمعنى النهي، وفي بعض النسخ "لا يبع" على لفظ النهي (وكذا في رواية يحيٰى بن يحيٰى الآتية عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج، فان فيها النسختين ايضًا، احداهما بصيغة الاخبار، والثانية بصيغة النهي- (رفيع) ولا يصح الحمل على حقيقة الاخبار، لوجود مثل هٰذا البيع-

ثم قيل المراد به انه لا يسوم احد على سوم أخيه، وقيل بل المراد حقيقة البيع، كأنْ يجيء البائع الاخر عند المشتري ويقول له عندي متاع احسن من هٰذا الذي اشتريته او أَرْخَصُ، فيُفسد البيع على البائع الأول (اى يحمله على فسخ البيع في مدة الخيار (رفيع) قاله السنديّ في حاشية صحيح الإمام مسلم-[1]

وبه فسره على القاري في المرقاة (ولا يبع بعضكم على بيع بعض) بأن يقول لمن اشترى شيئا بالخيار: "افسخ هٰذا البيع وأنا أبيعك مثله بأرخص من ثمنه أو أجود منه بثمنه-"

قيل النهي مخصوص بما اذا لم يكن فيه عيب، فاذا كان فله أن يدعوه الى الفسخ ليبيعه منه بأرخص دفعا للضرر عنه- اھ.[2]

۳۷۹۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوْبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوْا: نَا

(۱) ج:۲ ص:۳۲۲، إكمال إكمال المعلم ج:۲ ص:۱۸۰، وعمدة القاری ج:۱۱ ص ۲۵۶، ۲۵۸ كتاب البيوع، بابٌ لا يبيع على بيع اخيه الخ، والحل المفهم ج:۳ ص:۱۳۰، واوجز المسالك ج:۱۱ ص ۳۶۲، ۳۶۷ كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة-

(۲) مرقاة المفاتيح ج:۶ ص:۷۷، ۷۸-

إِسْمٰعِيلُ، وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ، عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَسُمِ الْمُسْلِمُ عَلٰى سَوْمِ الْمُسْلِمِ۔" (ص:۳ سطر:۵،۲)

قوله:- "عَنِ الْعَلَاءِ" (ص:۳ سطر:۵) ابوہ عبدالرحمٰن (نووی)۔[1]

قوله صلی الله علیه وسلم:- "لا یَسُمِ الْمُسْلِمُ عَلٰى سَوْمِ الْمُسْلِمِ۔" (ص:۳ سطر:۵)

قال في الهداية: "لان في ذٰلك ايحاشًا واضرارًا، وهٰذا اذا تراضى المتعاقدان على مبلغ ثمن في المساومة، فاما اذا لم يَرْكَنْ احدُهما الى الاخر فهو بيعُ مَنْ يَزيد، ولا بأس به"۔[2]

۳۷۹۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُتَلَقَّى الرُّكْبَانُ لِبَيْعٍ، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔" (ص:۳ سطر:۹،۱۰)

قوله صلی الله علیه وسلم: "لا يُتَلَقَّى الرُّكْبَانُ" (ص:۳ سطر:۹)

جمع راكب اي القافلة، والمعنى اذا وقع الخبر بقدوم قافلة فلا تستقبلوها لتشتروا من متاعها بأرخص قبل أن يقدموا السوق ويعرفوا سعر البلد، نهى عنه للخديعة والضرر۔[3] اس مسئلے کی تفصیل آگے مستقل باب میں آرہی ہے۔

---

(۱) شرح النووی ج:۲ ص:۳۔

(۲) الهندية ج:۳ ص:۲۱۱ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره، وفتح القدير ج:۶ ص:۱۰۷ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره، وشرح العناية على الهداية ج:۲ ص:۱۰۷ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره، وفتح الباري ج:۴ ص:۳۵۳، ۳۵۴ كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع اخيه الخ، والحل المفهم ج:۲ ص:۱۳۰، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۲، والمفهم ج:۴ ص:۳۶۳، ۳۶۵، والموطا مع أوجز المسالك ج:۱۱ ص:۳۸۲، ۳۸۳، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۰۳ كتاب البيوع، باب في التلقي۔

(۳) مرقاة المفاتيح ج:۲ ص:۷۷ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول، والمفهم ج:۴ ص:۳۶۶، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۱۷۹، وإعلاء السنن ج:۱۴ ص:۱۸۸ تا ۱۹۷ ابواب البيوع الفاسدة، باب في النهي عن بيع بعض على بعض، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۶۔

قوله صلی اللہ علیہ وسلم: "ولا تناجشوا" (ص:۳، سطر:۱۰)

قال فی الهداية: "وهو ان يزيد في الثمن لا يريد الشراء ليرغب غيره"[۱] یہ مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے، کما یاتی عن الهداية وابن الهمام۔ یہ "نَجش" سے باب تفاعل ہے، اور نَجش کے اصل معنی دھوکہ دینے کے ہیں۔ (نووی)[۲]

قوله صلی اللہ علیہ وسلم: "وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ .... الخ" (ص:۳، سطر:۱۰)

سیأتی بیانه فی الأبواب الآتية ان شاء الله، وکذا قوله: "ولا تُصَرُّوا الابل والغنم"۔

قوله صلی اللہ علیہ وسلم: "بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ" (ص:۳، سطر:۱۰)

نظر کے معنی ہیں رائے اور غور وفکر، یعنی مشتری کو دونوں جہتوں (قبول یا فسخِ بیع) میں غور وفکر کر کے اپنے لئے بہتر جہت پر عمل کا اختیار ہے ای مُخَيَّرٌ بين الرأيين، يختار ما يرى خَيْرًا له۔

۳۷۹۵- حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيٍّ (وَهُوَ ابْنُ ثَابِتٍ) عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ التَّلَقِّي لِلرُّكْبَانِ، وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَأَنْ تَسْأَلَ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا، وَعَنِ النَّجْشِ وَالتَّصْرِيَةِ، وَأَنْ يَسْتَامَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ"۔

(ص:۳، سطر:۱۱ تا ۱۳)

قوله:- "وَأَنْ تَسْأَلَ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا .... الخ" (ص:۳، سطر:۱۲)

یعنی جس شخص کی ایک بیوی پہلے سے موجود ہے وہ اگر کسی عورت سے دوسری شادی کرنا چاہے تو مخطوبہ یہ مطالبہ کرے کہ اپنی پہلی بیوی کو طلاق دو، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس خودغرضانہ مطالبے سے منع فرمایا ہے۔

---

(۱) ج ۳ ص ۶۶، موطأ مع أوجز المسالك ج:۱۰ ص:۳۸۵ كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة، والمفهم ج ۴ ص:۳۷۶، واكمال اكمال المعلم ج:۴ ص ۱۸۱، ۱۸۲، ومرقاة المفاتيح ج ۶ ص:۸۷ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول، رقم الحديث ۲۸۳۴، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۳۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۔

بابُ تحریمِ تَلَقِّی الجَلَب (ص:۴)

۳۷۰۸- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا ابْنُ اَبِيْ زَائِدَةَ ح قَالَ: وثَنَا ابْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: نَا يَحْيٰى -يَعْنِي ابْنَ سَعِيْدٍ- ح قَالَ: وَثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا اَبِيْ، كُلُّهُمْ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى اَنْ يُتَلَقَّى السِّلَعُ حَتّٰى تَبْلُغَ الْاَسْوَاقَ- وَهٰذَا لَفْظُ ابْنِ نُمَيْرٍ، وَقَالَ الْآخَرَانِ: اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنِ التَّلَقِّيْ-" (ص:۴ سطر:۱،۲)

قولہ:- "اَنْ يُتَلَقَّى السِّلَعُ" (ص:۴ سطر:۲)

"يُتَلَقّٰى" باب تَفَعُّل سے ہے بمعنیٰ استقبال کرنا۔[1]

السِّلَع (بکسر السین وفتح اللام) یہ "السِّلْعَة" (بکسر السین وسکون اللام) کی جمع ہے بمعنیٰ "مالِ تجارت[2]" یہاں وہ مالِ تجارت مراد ہے جو کسی شہر میں فروخت کے لئے باہر سے لایا جارہا ہو۔ آگے ایک روایت میں "اَنْ يُتَلَقَّى الْجَلَبُ" ہے اور "الجَلَب" (بفتحتین) بمعنیٰ المجلوب ہے، جَلَب بھی اُس مالِ تجارت کو کہا جاتا ہے جو کسی شہر میں فروخت کرنے کے لئے باہر سے لایا جارہا ہو۔ آگے کی ایک روایت میں "تَلَقِّي الْبُيُوْعِ" کی ممانعت مذکور ہے، پچھلے باب کی ایک روایت میں "تَلَقِّي الرُّكْبَانِ" کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔

ان سب کا حاصل ایک ہی ہے، اور وہ یہ کہ کوئی شخص شہر سے باہر نکل کر شہر میں آنے والے تجارتی قافلے سے ملے اور وہیں، قبل اس کے کہ وہ قافلہ شہر میں داخل ہو اور بازار میں اپنے لائے ہوئے مال کا نرخ معلوم کرے، وہ شخص اُس کا مال اُس سے خریدے۔ ان احادیث میں اس عمل سے ممانعت فرمائی گئی ہے۔

ممانعت کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ باہر سے مالِ تجارت لانے والوں کو نقصان سے بچانا مقصود ہے، کیونکہ اگر انہوں نے اپنا مال بازار میں پہنچنے اور وہاں کا نرخ معلوم کرنے سے پہلے ہی فروخت کردیا تو ہوسکتا ہے کہ تلقّی کرنے والا اُن کی ناواقفیت سے فائدہ اٹھا کر اور شہر میں اس مال کی قیمت

---

(۱) المنجد (از حضرت الاستاذ مدظلہم)۔

(۲) المرقاۃ جز:۲ ص:۹۰، کتاب البیوع، باب المنتهی عنها من البیوع، الفصل الأول، وبذل المجهود جز:۱۵ ص:۱۰۲، کتاب البیوع، باب فی التلقی۔

کم بتا کر اُن سے مال بہت کم قیمت پر خرید لے۔

اور دُوسری وجہ یہ ہے کہ اہلِ شہر کو بھی نقصان اور تکلیف سے بچانا مقصود ہے، کیونکہ قوی اندیشہ ہے کہ مُتَلَقِّی باہر سے آنے والے اُس مال کو خرید کر شہر کے لوگوں کو جلدی فروخت نہیں کرے گا، بلکہ شہر میں اس مال کی قلت کا اور مہنگا ہونے کا اِنتظار کرے گا، اور پھر اہلِ شہر سے من مانی قیمت وصول کرے گا، اس طرح شہر میں اشیاء کی گرانی پیدا ہوگی۔

چنانچہ صاحب ہدایہ نے صراحت کی ہے کہ اس بیع کی ممانعت اُس صورت میں ہے جبکہ اس سے اہلِ شہر کو ضرر لاحق ہوتا ہو یا مالِ تجارت لانے والے کو تـلـقّـی کرنے والا دھوکا دے، یعنی شہر میں اُس مال کی قیمت کم بتائے۔ اور اگر اہلِ شہر کو ضرر لاحق نہ ہو مثلاً اس وجہ سے کہ اس مالِ تجارت کی شہر میں فراوانی ہے، قلت نہیں، لوگوں کو آسانی سے دستیاب ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں اس بیع کی وجہ سے شہر میں گرانی کا اندیشہ نہیں، لہٰذا اس کی ممانعت بھی نہیں ہوگی۔ البتہ اگر اس مال کی قیمت کم بتا کر دھوکا دے گا تو ناجائز (مکروہِ تحریمی) ہوگا۔

قـال صـاحـب الـهـدايـة فـي "كـتـاب البيوع" فصل فيما يكره: نهي رسول الله صلى الله عـلـيـه وسـلـم عـن الـنـجـش (إلى قوله) وعن تَلَقِّي الْجَلَبِ، وهٰذا إذا كان يضر بأهل البلد فإن كان لا يضر فلا بأس به، إلّا إذا لَبَّس السِّعْرَ على الوارِدِين، فحينئذ يُكره لما فيه من الـغَـرَرِ والـضَّـرَر (إلى قوله) كل ذٰلك يكره[1] لـمـا ذكرنا ولا يفسد به البيع، لأن الفساد في معنى خارج زائد لا في صُلْبِ العقد، ولا في شرائط الصحة[2]۔

وقـال ابـن الـهـمـام فـي فـتـح الـقـديـر: لما كان (اى البيع المكروه – رفيع) دون الـفـاسـد اخره عنه، وليس المراد بكونه دونه في حكم المنع الشرعي، بل في عدم فساد العقد وإلا فهٰذه الكراهات كلها تحريميّة، لا نعلم خلافًا في الاثم[3]۔

---

(۱) اى النجش والسوم على سوم أخيه، وتلقي الجلب، وبيع الحاضر للبادي والبيع عند أذان الجمعة، ذكرها صاحب الهداية من قبل وأشار إليها بقوله "كل ذٰلك"۔ (من أستاذنا المكرم مدظلهم)۔

(۲) الهداية ج:۳ ص:۶۶ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۰۴ كتاب البيوع، باب في التلقي، وبدائع الصنائع ج:۳ ص:۳۸۰ ما يكره من البياعات والبحر الرائق ج:۲ ص:۱۹۳ فصل في البيع الفاسد والدر المختار ج:۵ ص:۱۰۲ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، (قبيل فصل في الفضولي)۔

(۳) فتح القدير ج:۶ ص:۱۰۶ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره۔

۳۸۰۲- "حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: نَا هِشَامُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي هِشَامٌ الْقُرْدُوسِيُّ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلَقَّوُا الْجَلَبَ، فَمَنْ تَلَقَّى فَاشْتَرَى مِنْهُ فَإِذَا أَتَى سَيِّدُهُ السُّوْقَ فَهُوَ بِالْخِيَارِ۔" (ص:۳، سطر:۵،۶)

قوله: "الْجَلَبَ" (ص:۳، سطر:۶)

بفتحتين، أي المجلوب من ابل وبقر وغنم وعبيد، يجلب من بلد إلى بلد للتجارة۔[1]

قوله: "سَيِّدُهُ" (ص:۳، سطر:۶) أي صاحبُ الجَلَب۔[2]

قوله: "السُّوْقَ" (ص:۳، سطر:۶) أي سوق البلدة۔

قوله: "فَهُوَ بِالْخِيَارِ" (ص:۳، سطر:۶)

يعني خيار الغبن، (فسخِ بیع کا جو خیار احد المتبایعین کے غبن کی وجہ سے ملے وہ "خیارُ الغبن" یا "خیار المغبون" کہلاتا ہے، اس کا جواز مختلف فیہ ہے کما یاتی۔) وفيه دليل على صحة البيع، إذ الفاسد لا خيار فيه (بل فسخه واجب) كما في "المرقاة"۔[3]

وفي فتح الباري[4]. فقال الشافعي من تلقاه فقد أساء وصاحب السلعة بالخيار... (إلى قوله)... "فهو بالخيار" أي إذا قدم السوق وعلم السعر، وهل يثبت له مطلقًا أو بشرط أن يقع له في البيع غبن؟ وجهان، أصحهما الأول، وبه قال الحنابلة، وظاهره أيضًا أن النهي لأجل منفعة البائع وإزالة الضرر عنه، وصيانته ممن يخدعه۔

معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی تلقي کا عمل ناجائز ہے، اور بائع کو فسخِ بیع کا اختیار ہوگا لحديث الباب۔

---

(۱) المرقاة ج۶ ص۹۷ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول، وتاج العروس ج:۱ ص۱۸۴ ودائرة معارف القرآن ج۳ ص۱۲۸۔

(۲) المرقاة ج:۶ ص۹۷ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، الفصل الأول۔

(۳) حوالۂ بالا۔

(۴) فتح الباري ج۴ ص۳۷۳ كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان الخ۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں چار قول ہیں:

۱- خیارِ فسخ کسی کو نہیں، بیع لازم اور صحیح ہوگئی، مگر یہ عمل مکروہ اور ناجائز ہوا۔ وھو اصل مذھب الحنفیۃ کما یأتی۔

۲- خیارِ فسخ بائع کو ہے، کما قال الشافعي وأحمد۔

۳- یہ بیع فاسد ہے، لہٰذا اس میں خیار کسی کو نہیں بلکہ اس کا فسخ فریقین پر واجب ہے۔[1]

۴- چوتھا قول جسے قاضی عیاضؒ نے امام مالکؒ اور ان کے اکثر اصحاب کا "قولِ مشہور" قرار دیا ہے، یہ ہے کہ وہ مالِ تجارت اھل السوق کو پیش کیا جائے گا کہ وہ چاہیں تو اس مال کی خریداری میں شریک ہو جائیں، کیونکہ متلقي نے ان کا حق تلف کیا ہے کہ یہ مالِ تجارت ان تک پہنچنے نہیں دیا۔[2]

لیکن مالکیہ کے ان چار میں سے صرف دوسرا قول حدیثِ باب کے موافق ہے باقی سب اس حدیث کے خلاف ہیں۔

اور حنفیہ کا اصل مذہب وہی ہے جو مالکیہ کا پہلا قول ہے، یعنی یہ عمل اگرچہ مکروہِ تحریمی یعنی گناہ ہے، مگر بیع صحیح اور لازم ہوگئی، اور خیارِ فسخ کسی کو نہیں۔[3]

اعلاء السنن میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"وقال أبو حنيفة: البيع صحيح (أي غير فاسد بل هو مكروه كما مرّ عن الهداية - رقيم) ولا خيار للبائع، لأنّ غاية ما في الباب أنّ المشتري خدع البائع، وهو لا يستدعي الخيار لحديث حبان بن مُنقذ، فإنّه لم يُثبت الشارع له الخيار من غير شرط، (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حَبّان بن مُنقِذ کو خیارِ غبن اس شرط کے ساتھ دیا تھا کہ وہ عقد کے وقت "لا خِلَابة" کہہ دیا کریں، جیسا کہ آگے "باب مَنْ يخدع في البيع" میں حدیث آئے

---

(۱) اکمال المعلم ج ۵ ص ۱۴۰۔

(۲) "المغني لابن قدامة ج ۸ ص ۳۰۳ تا ۳۰۴ كتاب البيوع، باب المصراة، وغير ذلك مسألة: ونهى عن تلقي الركبان۔

(۳) شرح معاني الآثار، كتاب البيوع، باب تلقي الجلب ج ۲ ص ۲۴۹ تا ۲۴۴ وبذل المجهود ج ۱۵ ص ۱۰۳ كتاب البيوع، باب في التلقي، واعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۹۹ تا ۱۹۷، كتاب البيوع، باب تلقي الجلب وبيع الحاضر للبادي۔

گی۔ اور تلقی کے زیرِ بحث مسئلہ میں یہ شرط مفقود ہے، لہٰذا بائع کو خیارِ غبن نہیں ملنا چاہیئے۔ رفیع)
والقیاس ایضًا ینفیہ، لأن البائع لم یکن مضطرًا إلی الغرور، لأنہ کان لہ أن لا یعتمد علی قولہ فلمّا اعتمد علی قولہ (ای قول المشتری - رفیع) کان مُغترًا من غفلتہ فلا یکون لَہُ الخیار۔ اما ما رُوی أنَّ لَہٗ الخیار (کما فی حدیث الباب -رفیع) فمحمول علی السیاسۃ لیترک الناس التلقی۔"

لیکن ناچیز محمد رفیع عثمانی عرض کرتا ہے کہ انصاف کی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیثِ باب میں بائع کو جو خیارِ غَبْن صراحۃً دیا گیا ہے، اُس کا یہ جواب نفیِ خیار کے لئے حبّان بن منقذ کی حدیث کی بنیاد پر کافی نہیں، کیونکہ حبان بن منقذ کا واقعہ جو آگے صحیح مسلم ہی میں "باب من یخدعُ فی البیوع" میں آرہا ہے، اوّلاً تو اُس کی تشریح میں کئی احتمال ہیں جیسا کہ وہاں بیان ہوگا۔ پھر حبان من منقذ کی حدیث سے استدلال کیا بھی جائے تو وہ مفہومِ مخالف سے ہوگا جو ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ کیونکہ عند الحنفیہ یوں کہنا پڑے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذ کو جو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تم "لا خِلَابَۃ" کہہ دیا کروگے تو تم کو اختیار مل جایا کرے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ "اگر تم نے "لا خِلَابَــــۃ" نہ کہا تو خیار نہیں ملے گا" اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال مفہومِ مخالف سے ہے۔ اور یہ جواب بھی شافی نہیں کہ حدیثِ باب سیاست پر محمول ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حاکم کو اختیار ہوگا کہ وہ مصلحت سمجھے تو بائع کو خیار دینے کا اعلان کردے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو اور وہ تلقی رکبان سے باز آجائیں، کیونکہ یہ ظاہرِ حدیث کے خلاف ہے۔

علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ: بائع کو خیارِ فسخ ملنا چاہئے یا بیع کو فاسد قرار دیا جائے۔ لیکن ناچیز عرض کرتا ہے کہ فاسد قرار دینا بھی حدیثِ باب کے منافی ہے، کیونکہ بیع فاسد میں خیار نہیں ہوتا بلکہ فریقین پر واجب ہوتا ہے کہ بیع کو فسخ کریں۔ حالانکہ حدیثِ باب میں خیار صراحۃً مذکور ہے۔

متأخرینِ حنفیہ کا فتویٰ

یہی وجوہ ہیں اور فسادِ زمانہ کا اب تقاضا بھی یہ ہوگیا ہے کہ بائع کو خیارِ فسخ ملے، چنانچہ متأخرینِ حنفیہ میں سے صدر الشہید رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ دھوکہ دہی تلقی البیوع کی صورت میں ہو یا عام بیوع میں جس شخص کو بائع یا مشتری کی دھوکا دہی سے غبنِ فاحش ہوا ہو، مثلاً مشتری نے مبیع کی بازاری قیمت جھوٹ بول کر بہت کم بتائی اور بائع نے اُس پر اعتماد کرکے اُس قیمت پر فروخت کردیا تو

بائع کو خیارِ فسخ ملے گا، جو حکم مشتری کی دھوکا دہی کا ہے وہی بائع کی دھوکا دہی کا ہے، اور اگر غبنِ فاحش کسی فریق کی دھوکا دہی سے نہیں ہوا بلکہ خود اپنی غفلت سے ہوا تو خیار نہیں ملے گا۔[1]

باب تحريم بيع الحاضر للبادي (ص:۳)

۳۸۰۳- "حَدَّثَنَا إِسْحٰقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَا: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَا: أَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاؤسٍ، عَنْ أَبِيْهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَلَقَّى الرُّكْبَانُ، وَأَنْ يَبِيْعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ۔ قَالَ: فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ حَاضِرٌ لِبَادٍ؟ قَالَ: لَا يَكُنْ لَهُ سِمْسَارًا۔" (ص:۴ سطر:۸،۹)

قوله: "وَأَنْ يَبِيْعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ" (ص:۴ سطر:۹)

قال في الهداية[2]: وهذا اذا كان أهل البلد في قحط وعَوَزٍ[3] وهو ان يبيع من أهل البدو طمعا في الثمن الغالي، لما فيه من الاضرار بهم، اما اذا لم يكن كذلك فلا بأس به لانعدام الضرر اهـ وقال الحلواني: هو أن يمنع السمسارُ الحاضرُ القَروِيَّ من البيع، ويقول له لا تَبِعْ أنتَ، أنا اعلم بذلك منك، فيتوكَّلُ لَه ويبيع ويغالي، ولو تركه يبيع بنفسه لرخص على الناس، وفي بعض الطرق زاد قوله صلى الله عليه وسلم: "دعوا الناس يرزقِ الله بعضَهم من بعض" (وهذه الزيادة مُصَرَّحَةٌ في الرواية الآتية في نفس هذا الباب۔ رفيع) وفي المجتبٰى: هذا التفسير أصح، ذكره في زاد الفقهاء لموافقته الحديث، ذكره ابن الهمام في فتح القدير۔[4]

قوله: "لَا يَكُنْ لَهُ سِمْسَارًا" (ص:۴ سطر:۹)

هذا يؤيد تفسير الحلواني لبيع الحاضر لبادي بل هو صريح فيما قاله الحلواني۔

---

(۱) ملاحظہ ہو الاشباه والنظائر، اور اس کی شرح حموی میں فقہی قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" - رفیع۔

(۲) الهداية ج:۳ ص:۶۷ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره۔

(۳) بفتح العين وسكون الواو وفتحها۔ اس کے معنی اُردو میں ہیں: بالی۔ المنجد (از حضرت الاستاذ مدظلہم)۔

(۴) فتح القدير ج:۶ ص:۱۰۷ كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۸ و۳۱۹۔

۳۸۰۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيْمِيُّ قَالَ: انَا اَبُوْخَيْثَمَةَ عَنْ اَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ ح قَالَ: وَثَنَا اَحْمَدُ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا اَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَبِيْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ۔" (ص:۴ سطر:۹،۱۰)

قوله: "دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ" (ص:۴ سطر:۱۰)

یعنی اللہ تعالیٰ مشتری کو رزق بائع کے ذریعہ اور بائع کو مشتری کے ذریعہ پہنچاتا ہے، پس اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ اس نظام میں مداخلت نہ کرو، اور بیع الحاضر للبادی میں (جس کو آج کل کی اصطلاح میں آڑھت کہا جاتا ہے)، مشتری (اہلِ بلد) اور "بادی" (دیہاتی بائع) کے درمیان "حاضر" (آڑھتی) آجاتا ہے جو اس فطری نظام میں مداخلت کرتا ہے، جس کے نتیجے میں اہلِ شہر کو اشیاء کی قلت اور مہنگائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کیونکہ گاؤں کا آدمی خود فروخت کرتا تو مناسب قیمت پر فروخت کرتا، کیونکہ اُس کی ضرورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی اشیاء جلد فروخت کرے، اور حاصل شدہ مناسب قیمت سے اپنی ضرورت کی اشیاء خرید کر جلد واپس جائے۔ یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ "بیعُ الحاضر للباد" کی ممانعت مطلق نہیں، بلکہ اس صورت میں ہے جب شہر میں اشیاء ضرورت کی قلت ہو، اور آڑھتی کی وجہ سے مہنگائی پیدا ہوتی ہو۔ اور جب شہر میں ان اشیاء کی فراوانی ہو، اور قلتِ اشیاء اور مہنگائی کا قوی اندیشہ نہ ہو تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے۔ جیسا کہ اوپر ہدایہ کی عبارت سے واضح ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اسلام کے اقتصادی نظام کا ایک اہم اُصول یہ ہے کہ "رسد و طلب" کی فطری قوتیں آزاد رہیں (جبکہ آڑھتی رسد کو مقید کر دیتا ہے)۔

تَلَقِّي البيوع کے عدمِ جواز کی بھی ایک وجہ یہی ہے، وہاں "متلقی" بیچ میں آکر رسد کو مقید کرتا ہے اور اس پر اپنی اجارہ داری قائم کرتا ہے۔ مگر نظامِ سرمایہ داری اسے نہیں روکتا، چنانچہ نظامِ سرمایہ داری میں آزادی "رسد و طلب" کو نہیں ملتی، بلکہ تاجروں کو ملتی ہے جو آڑھت، احتکار اور تلقی الجلب جیسے خود غرضانہ طریقوں سے "رسد و طلب" کی آزادی کا گلا گھونٹ کر بازار پر اپنی اجارہ داری قائم کر لیتے ہیں۔

تَنَاجُش کے عدمِ جواز کی بھی ایک وجہ یہ ہے کہ نجش کرنے والا بیچ میں آکر جھوٹی طلب

ظاہر کر کے رسد کو مہنگا کر دیتا ہے۔

بازار اور رسد وطلب کی آزادی کے سلسلے میں اسلامی احکام و ہدایات سے متعلق کلام قدرے تفصیل کے ساتھ پیچھے کتاب البیوع کے مقدمے میں عنوان "اسلام کا نظریۂ اقتصاد" کے تحت آچکا ہے۔

فائدہ: بائع اور مشتری کے درمیان جب کوئی تیسرا آدمی اپنے فائدے کے لئے داخل ہو جاتا ہے تو اس سے عموماً رسد میں خلل واقع ہوتا ہے اور رسد مہنگی ہو جاتی ہے، اس "درمیانی آدمی" کو آج کل کی معاشی اصطلاح میں "مڈل مین" کہا جاتا ہے، بیع الحاضر للباد میں "الحاضر" یعنی "آڑھتی" اور "تلقی الرکبان" میں متلقی "مڈل مین" ہے، اور تناجش میں نجش کرنے والا "مڈل مین" ہے۔

باب حكم بيع المصرّاة (ص:۴)

۳۸۰۹- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بنُ مَسْلَمَةَ بنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ مُوْسَى بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنِ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً فَلْيَنْقَلِبْ بِهَا، فَلْيَحْلُبْهَا، فَإِنْ رَضِيَ حِلَابَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِلَّا رَدَّهَا وَمَعَهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ" (ص:۴ سطر:۱۳و۱۴)

قوله "شَاةً مُصَرَّاةً" (ص:۴ سطر:۱۴)

مُصَرَّاۃ، تَصْرِیَۃ سے اسم مفعول ہے، یعنی وہ بکری جس کا دودھ ایک دو روز تھن میں جمع رہنے دیا جائے، تاکہ اس کے تھن بھر جائیں، اور خریدار اُسے بہت زیادہ دودھ دینے والی سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے۔ یہ بھی ایک قسم کی دھوکہ بازی ہے۔ مصرّاۃ کو مُحَفَّلَۃ بھی کہتے ہیں، جو اسم مفعول ہے تحفیل کا،[۱] تصریۃ اور تحفیل دونوں باب تفعیل سے ہیں، اور دونوں کے معنی ہیں جمع کرنا، جو حکم شاۃ مصرّاۃ کا ہے وہی بقرہ، جاموس اور ناقہ وغیرہ کا ہے۔[۲]

---

(۱) لسان العرب ج:۷ ص:۳۳۷، وتاج العروس ج:۱۰ ص:۲۰۹، والمنجد ص:۴۴۳، ۵۱۵، واکمال المعلم ج:۵ ص:۲۲، واکمال اکمال المعلم ج:۴ ص:۱۸۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳، وتکملۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۳۲۱، واوجز المسالک ج:۱۱ ص:۳۸۱ کتاب البیوع، باب ما ینھی عنه من المساومة والمبایعة۔

قولہ: "حِلَابِهَا" (ص:۴ سطر:۱۳) مصدر بھی ہے باب نصر وضرب سے، بمعنی دُودھ دوھنا، اور اُس برتن کو بھی حلاب کہتے ہیں جس میں دُودھ دوہا جاتا ہے۔ (۱)

ظاہرِ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس نے شاۃ مصراۃ خریدی، اور دُودھ نکال کر استعمال کرلیا، بعد میں پتہ لگا کہ یہ مُصَرَّاۃ ہے تو اس کو خیارِ فسخ ملے گا، یعنی چاہے تو بکری اسی حال میں اپنے پاس رہنے دے اور چاہے بیع کو فسخ کردے اور واپس کردے، لیکن واپس کرنے کی صورت میں ایک صاعِ تمر بھی مشتری بائع کو دے گا، یہ "صاعٌ مِنْ تَمرٍ" اُس دُودھ کا عوض ہوگا جو مشتری نے استعمال کیا ہے۔ اور صحیح مسلم کی اسی باب میں آگے آنے والی ایک روایت میں تمر کی بجائے "صـاعًـا من طعام لا سمراء" (ص:۴ سطر:۱۷) ہے جس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ ایک صاعِ تمر ہی کا ہونا ضروری نہیں بلکہ گندم کے سوا کسی بھی طعام کا ایک صاع کافی ہے۔ مگر جمہور صاعِ تمر ہی کو لازم کرتے ہیں، معلوم ہوا کہ جمہورِ حدیث کے اس جملے پر بعض دلائل کی وجہ سے عمل نہیں کرتے، اور امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار کی ایک روایت میں "صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ" کی بجائے "اِنَاءٌ مِنْ تمر" ہے۔ (۲) اور ابوداؤد کی ایک روایت میں جو ابنِ عمرؓ سے مروی ہے "مِثْلَ أو مِثْلَيْ لبنها قمْحًا" ہے۔ مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ (۳)

۳۸۱۰- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا يَعْقُوبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْقَارِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنِ ابْتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ۔ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا، وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ" (ص:۴ سطر:۱۴ تا ۱۶)

قولہ: "بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" (ص:۴ سطر:۱۶)

حدیث کے اس جزو پر امام شافعیؒ عمل نہیں فرماتے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

مذاہبِ فقہاء

مذکورہ بالا حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے حضراتِ ائمہ ثلاثہؒ، جمہور فقہاء و محدثین اور

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۲۷۲ و ص:۳۲۹۔

(۲) شرح معانی الآثار، کتاب البیوع، باب بیع المصراۃ ج:۲ ص:۲۵۴۔

(۳) سنن ابی داؤد ج:۲ ص:۲۸۸، رقم الحدیث: ۳۴۴۳ کتاب البیوع، باب من اشتری مصراۃ فکرھھا۔

ایک روایت کے مطابق حضرت امام ابو یوسفؒ نے یہ مذہب اختیار فرمایا ہے کہ تصریہ عیب ہے، لہٰذا مشتری کو مُصَرَّاۃ کے واپس کرنے کا خیار ملے گا[۱]، اتنی بات ان سب حضرات کے نزدیک متفق علیہ ہے لیکن اس مسئلے کی تفصیلات میں اختلاف ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اصح قول کے مطابق شوافع کے نزدیک یہ خیار تین دن تک ممتد نہیں رہے گا، بلکہ جیسے ہی مشتری کو مُصَرَّاۃ ہونے کا علم ہوا، اگر اسی وقت واپس کردیا تو ٹھیک، ورنہ بیع لازم ہوگی، اور حدیث کے ارشاد "فهو بالخيار ثلاثة ايام" میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اُس صورت میں ہے کہ مشتری کو شاۃ کے مصراۃ ہونے کا علم تین دن سے پہلے نہ ہوا ہو، اور عموماً تین دن سے پہلے ہوتا بھی نہیں، کیونکہ جب دوسرے دن وہ دودھ کم دیتی ہے تو یہ احتمال ہوتا ہے کہ ممکن ہے یہ کسی عارض کی وجہ سے ہو، مثلاً چارے وغیرہ کی کمی یا خرابی سے، پھر جب یہی کمی اگلے دن بھی رہی تو پتہ چل جائے گا کہ یہ مُصَرَّاۃ ہے (نوویؒ)۔[۲]

واپس کرنے کی صورت میں ایک صاع تمر کا دینا پڑے گا، یہ صاع من التمر عوض ہوگا اس دودھ کا جو مشتری نے نکالا خواہ کم ہو یا زیادہ، بکری کا ہو یا گائے یا ناقہ یا بجنس کا۔ عوض کے بارے میں یہی مذہب امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء و محدثین سے منقول ہے۔[۳]

البتہ مالکیہ کا مذہب مشہور اور بعض شوافع کا قول[۴] یہ ہے کہ مُصَرَّاۃ کو واپس کرنے کی

---

(۱) عمدة القارى ج:۱۱ ص:۲۷۰، وشرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳، وفتح القدير ج:۶ ص:۳۱ كتاب البيوع، باب خيار العيب، والمغنى لابن قدامةؒ ج:۲ ص:۲۱۶ تا ۲۲۱ كتاب البيع، باب المصراة وغير ذلك، واعلاء السنن ج:۱۴ ص:۵۸، ۵۹ كتاب البيوع، باب خيار العيب، وكتاب الكافى لابن عبدالبرؒ ج:۲ ص:۷۰۷۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳ ولا مخالف لهم من الصحابة، وقال به من التابعين ومن بعدهم من لا يُحصى عدده۔ (بذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۱۳ باب من اشترى مصراة فكرهها)۔ رفیع۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳، والمغنى لابن قدامة ج:۱۰ ص:۲۱۷ كتاب البيع، باب المصراة وغير ذلك، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۱۳۳، ۱۳۴، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۱۸۷، وشرح منح الجليل ج:۲ ص:۶۳۱ باب فى البيع، فصل فى البيع بشرط الخيار، وحاشية الدسوقى ج:۳ ص:۱۱۶ كتاب البيع، فصل فى احكام الخيار، وكتاب الكافى لابن عبدالبرؒ ج:۲ ص:۷۰۷، واعلاء السنن ج:۱۴ ص:۵۸، ۵۹ كتاب البيوع، باب خيار العيب، وعمدة القارى ج:۱۱ ص:۲۷۰ كتاب البيوع، باب النهى للبائع ان لا يحفل الإبل الخ۔

صورت میں ایک صاع تمر کی بجائے مشتری کو ایک صاع غالبُ قوتِ البلد کا دینا پڑے گا۔[1]

امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق (یعنی صاعٌ من تمر)، دُوسری یہ کہ جتنا دُودھ استعمال کیا اس کی قیمت دے گا، بَالِغَةٌ مَا بَلَغَتْ۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، ابن ابی لیلیٰؒ اور فقہاء کوفیین اور ایک روایت میں امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ مشتری کو خیارِ فسخ نہیں ملے گا، بلکہ بیع لازم ہوگی،[2] البتہ مشتری رُجوع بالنقصان کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، "الأسرار" کی روایت میں نفی ہے، اور امام طحاویؒ کی روایت میں رُجوع بالنقصان کا اثبات ہے، اور یہی اصح ہے۔ (کذا فی رد المحتار للشامیؒ)۔[3]

یعنی بکری کی قیمت پہلے اس اعتبار سے لگائی جائے گی کہ جتنا دُودھ اس کے تھنوں میں عند العقد تھا اگر یہ بکری اتنا ہی دُودھ عادۃً دیا کرتی تو اس کی کیا قیمت ہوتی؟ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ جتنا دُودھ یہ اب نفس الأمر میں دیتی ہے اس کے اعتبار سے اس کی کیا قیمت ہے؟ دونوں قیمتوں میں جو تفاوت ہے وہ مشتری بائع سے واپس لے گا۔[4]

دلائل

جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین اس حدیث کو سنداً صحیح اور قوی ماننے کے باوجود اس پر عمل نہیں کرسکے، جس کی وجوہ متعدد ہیں:-

۱- ایک وجہ یہ ہے کہ یہ خبرِ واحد شریعت کے ایسے قاعدہ کلیہ کے معارض ہے جو قرآنِ کریم، اور اجماع سے ثابت ہے، وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمان بالمثل ہوتا ہے۔

لقولہ تعالیٰ:- فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ۔[5]

---

(۱) هذا كله إذا كان هالكاً، وإن كان اللبن قائماً يردُّ اللبن لا التمر، كذا نقله ابن عابدين عنهم (ردّ المحتار ج:۵ ص:۴۴ كتاب البيوع، باب خيار العيب، مطلب في مسألة المصراة (بألفاظ مختلفة))- رفیع

(۲) یاد رہے کہ یہاں علامہ نوویؒ کو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب نقل کرنے میں مسامحہ ہوگیا ہے۔ رفیع

(۳) كتاب البيوع، باب خيار العيب، مطلب في مسألة المصراة ج:۵ ص:۴۴۔

(۴) "ہدایۃ" ج:۳ ص:۲۵۵۔ (۵) البقرة: ۱۹۴۔

وقولہ تعالیٰ:- وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۔[۱]

وقولہ تعالیٰ:- وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ۔[۲]

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ضمان اس کے مثل سے کم یا زیادہ واجب نہیں ہوتا، اور حدیثِ مُصَرَّاۃ میں ظاہر ہے کہ لبن کے مقابلے میں جو صَاعٌ مِن تَمْرٍ ہے- اور مالکیہ کے مذہب اور شوافع کے ایک قول میں جو "غالبُ قوتِ البلد" ہے وہ بھی- لبن کا نہ مثل صوری ہے، نہ معنوی، مثل صوری تو اس لئے نہیں کہ جنس مختلف ہے، اور معنوی اس لئے نہیں کہ دودھ خواہ کسی جانور کا ہو، اور قلیل ہو یا کثیر، ہر صورت میں ایک صاع تمر کا (یا غالبُ قوتِ البلد کا) اس کی قیمت نہیں ہو سکتی۔[۳]

چنانچہ اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ ضمان مثلیات میں بالمثل ہوتا ہے، اور ذوات القِیَم میں بالقِیَم، اور یہاں ایک صاع تمر کا نہ لبن محلوب کا مثل ہے، نہ اس کی قیمت کے مساوی۔

۲- حدیثِ مُصَرَّاۃ پر عمل نہ کر سکنے کی ایک وجہ امام طحاویؒ[۴] نے یہ بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ"[۵]

---

(۱) الشوریٰ: ۴۰۔ (۲) النحل: ۱۲۶۔

(۳) المبسوط للسرخسیؒ (باختصار) ج:۱۳، ص:۴۰، کتاب البیوع، باب الخیار فی العیب۔

(۴) شرح معانی الآثار ج:۳، ص:۲۸۳ تا ص:۲۸۴، کتاب البیوع، باب بیع المصراۃ۔

(۵) اس حدیث کی تشریح و تحقیق

یہ حدیث "جوامع الکلم" میں سے ہے (کما قالہ ابن الہمام فی فتح القدیر، کتاب الوقف، ج:۵ ص:۴۲۳)۔ چونکہ یہ ایک اہم فقہی قاعدے کی حیثیت رکھتی ہے، اور یہ قاعدہ بہت سے فقہی مسائل میں جاری ہوتا ہے جن کی کچھ مثالیں آگے "باب بیع المبیع قبل القبض" میں بھی آ رہی ہیں، نیز موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں سود وغیرہ سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے، جیسا کہ وہاں معلوم ہوگا، اور قاعدہ فقہیہ "الغُنْمُ بِالغُرْمِ" بھی اسی معنی میں ہے، اس لئے یہاں اس حدیث کی تشریح و تفصیل اور حوالوں کا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے، وھو کما یلی:

قال المحشی (الشیخ ابراھیم شمس الدین) فی حاشیۃ شرح معانی الآثار (ج:۳ ص:۲۸۳) ما نصّہ "الخراجُ بالضمان"، یُرِیْدُ بِالْخَرَاجِ - بالفتح - ما یَحْصُلُ من غلّۃ العینِ المبتاعۃ، عبدًا کان او امۃً، او غیرھما، وذالک انْ یَشْتَرِیَہ فَیَسْتَغِلَّہ (یعنی اس سے نفع کماتا ہے - رفیع) زمانًا، ثُمَّ یَعْثُرُ منہ علی عیب، فلہ ردُّ العین المَبِیْعَۃِ واَخْذُ الثَّمَنِ، ویکون للمشتری ما استغلّہ، لأن المبیع لو کان تَلِفَ فی یَدِہٖ لکان فی ضمانہ، ولَمْ یکن لہ علی البائع شیءٌ .... (باقی اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)..................

والباء في "بالضمان" متعلقةٌ بِمَحْذُوفٍ، تقديره "الخَرَاجُ مُسْتَحَقٌّ بالضمان" أي: بسببه، أي ضمانُ الأصلِ سَبَبٌ لِمِلْكِ خَرَاجِه، كذا قاله السيوطي في "زَهْرِ الرُّبٰي" وبعض علمائنا في شرح الترمذي۔

وقال القاضي ابوبكر بن العربي: "الخَرَاجُ في العربية عبارةٌ عَنْ كُلِّ خارجٍ من شيءٍ، وهو موضوع لكل فائدةٍ طَرَأَتْ عَلى أخذِه" (انتهى ما في حاشية شرح معاني الآثار)۔

قال العبد الضعيف محمد رفيع العثماني عفا الله عنه: امّا قصّة هذا الحديث: فقد رواها الحاكم في المستدرك (واللفظ له) وابوداؤد، وابن ماجة، وابو عوانة في مسنده، عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها: انّ رجلا اشترىٰ من رجل غُلامًا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فكان عندهٗ مَا شاء الله، ثمّ رَدَّهٗ من عيب وَجَدَ بِه، فقال الرجل حين رَدَّ عليه الغلامَ: يا رسولَ الله! إنّه كان استَغَلَّ غلامي مُنْذُ زَمَانٍ عنده. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الخراجُ بالضمان" ـــــ قال الذهبي في التلخيص: "صحيح" ـــــ وقال الحاكم في رواية ثانية سَاقَها في نفس هٰذِهٖ القصّة: "هٰذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاهُ"، فقال الذهبي في هٰذِهٖ الرواية ايضًا: "صحيح"۔ (كتاب البيوع، ج:۲ ص:۱۸)۔

قد أخرج الحديث أبوداؤد في سُنَنِهٖ (باب في من اشترىٰ عبدًا فاستعمله ثُمَّ وجدَ به عيبًا) برقم (۳۵۰۸) و (۳۵۰۹) و(۳۵۱۰)، قال الشوكاني في نيل الأوطار: "لهٰذا الحديث في سنن ابي داؤد ثلاثُ طُرُقٍ، اثنتان رجالهما رجال الصحيح، والثالثة قال أبوداؤد: إسنادها ليس بذالك۔

واخرجَهُ الحاكم في المستدرك، في كتاب البيوع، بستِّ طُرُقٍ (رقم ۲۱۷۶ – إلىٰ – ۲۱۸۱) قال الذهبي في اثنتين منها: "صحيح" (ج:۲ ص:۱۸) كما مرّ۔

ورواهُ الترمذي بطريقين (برقم ۱۲۸۵ و ۱۲۸۶) قال في أوّلهما: "هٰذا حديث حسن صحيح"، وفي أخْرَاهما: "هٰذا حديث حسن صحيح غريب"۔

وابن ماجة بطريقين (برقم ۲۲۴۲ و ۲۲۴۳) في باب "الخراج بالضمان" (ج:۲ ص:۶۵۳)۔ ورواهُ ابن حبان في صحيحه بطريقين (برقم ۴۹۲۷ و ۴۹۲۸) باب خيار العيب (ج:۱۱ ص:۲۹۹)۔ ورواهُ النسائي (المجتبىٰ) برقم ۴۴۹۰، (ج:۷ ص:۲۵۴) وكذا في سنن النسائي الكبرىٰ (ج:۳ ص:۱۰) برقم ۶۰۸۱۔

ورواهُ ابن ابي شيبة في مصنفه (ج:۴ ص:۴۲۳) في الرجل يشتري العبد او الدار فيستغلها، وفي كتاب اقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم (ج ۷ /۱ ۲۵۷۸۶-۲۵۷۸۱) وأبو عوانة في مُسْنَدِهٖ بأربع طُرُقٍ برقم ۵۴۹۳ (إلىٰ) ۵۴۹۶ (ج:۳ ص:۳۰۳) والدارقطني بطريقين (رقم ۲۹۶۱ و ۲۹۶۲) كتاب البيوع (ج:۳ ص:۵۳) والبيهقي في سننهِ الكبرىٰ بسبع طرق (رقم ۱۰۵۱۹ – إلىٰ – ۱۰۵۲۵) باب المشتري يجد بما اشتراهُ عيبًا وقد استغلّه زمانًا (ج:۵ ص:۳۲۱)۔..................(باقی اگلے صفحے پر)

"نفع (کا استحقاق) ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے"

یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو اُس کا نفع لینا اُس کا حق ہے۔ اور حدیثِ مُصَرَّاۃ اس حدیث کے معارض ہے، جس کی وجہ آگے نمبر ۳ میں آرہی ہے۔

۳- حدیثِ مُصَرَّاۃ پر عمل نہ کرسکنے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قیاس بھی اس کے معارض ہے، کیونکہ جو دُودھ مشتری نے استعمال کیا، اس میں سے کچھ تو وہ ہے جو جانور کے تھنوں میں بوقتِ عقد موجود تھا اور تبعاً وہ بھی معقود علیہ تھا، اور کچھ دُودھ بعد میں مشتری کی مِلک میں پیدا ہوا جو معقود علیہ نہیں، پس اگر مشتری بکری واپس کرتا ہے تو تین حال سے خالی نہیں، کہ یا تو اس پورے دُودھ کا جو اس نے پیا، عوض دے یا بالکل نہ دے، یا صرف اتنے دُودھ کا عوض دے جو عقد کے وقت تھنوں میں موجود تھا، اور یہاں تینوں صورتیں متعذر ہیں، اس لئے کہ پہلی صورت میں مشتری کی حق تلفی ہے، کیونکہ اس لبنِ محلوب کا ایک حصہ جو بعد العقد پیدا ہوا وہ اس کی اپنی ملکیت اور ضمان میں تھا، اسے استعمال کرنا اُس کا حق تھا، لحدیث "الخراج بالضمان"، اور دُوسری صورت میں بائع کی حق تلفی ہے، کیونکہ لبنِ محلوب کا جو حصہ تھنوں میں عقد کے وقت موجود تھا وہ بھی معقود علیہ تھا جو بائع کو واپس نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)..................

إحالاتٌ أخرى:

مسند الشافعي: ص:۲۸۹ و ص:۳۲۳۔

مسند أبي يعلى: ۶۰۷۲-۳۰/۸، ۶۵۵۷-۵۵/۸، ۶۳۱۴-۸۲/۸۔

مسند إسحاق بن راهويه: ۶۵۰-۲۳۸/۲، ۷۷۵-۲۹۹/۲۔

مسند أحمد: ۲۴۲۷۰-۴۹/۶، ۲۵۶۸۶/۲۰۸/۶، ۲۶۰۳۱-۲۳۷/۶۔

مسند الطيالسي: ص ۲۰۲-۱۴۶۴۔

التاريخ الكبير للبخاري: ۷۷۱-۲۴۳/۱۔

شرح معاني الآثار للطحاوي: ۲۱/۴، باب بيع المصرّاة۔

المنتقي لابن جارود: ص:۱۵۹، رقم الحديث:۶۲۶-۶۲۷۔

مصنف عبد الرزاق ج:۸ ص:۱۷۶ ــــــ فاغتنم هذا التحرير۔

كتبه محمد رفيع العثماني عفا الله عنه

والله المستعان، وهو المنّان، وعليه التكلان۔

ملا، حالانکہ فسخ بیع کی شرط یہ ہے کہ عوضین میں کمی بیشی نہ ہو، اور تیسری صورت اس لئے متعذر ہے کہ لبنِ محلوب میں یہ امتیاز ممکن نہیں کہ کتنا دُودھ عقد کے وقت موجود تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا؟ لہٰذا فسخ متعذر ہے۔[1]

اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر بھی عمل ممکن نہیں کیونکہ جتنے دُودھ کا ضمان دینا ہے اس کی مقدار معلوم نہیں۔ لہٰذا اُس کی قیمت بھی معلوم نہیں۔ "فلا سبیل الّا الی الرجوع بالنقصان کما قلنا"۔

یہی مجبوری ہے جس کی بناء پر یہ حدیث سنداً قوی اور بالکل صحیح ہونے کے باوجود اس پر عمل ترک کرنا پڑا، کیونکہ یہ بھی ایک مُسلَّمہ اُصول ہے کہ کوئی خبرِ واحد کتنی ہی قوی سند کے ساتھ ہو، اگر وہ مُسلّماتِ شرعیہ، قطعیاتِ محکمہ اور اُصولِ دین کے خلاف ہوگی تو اس پر عمل کو ترک کیا جائے گا، چنانچہ امام ترمذیؒ نے "کتابُ العِلَل" میں فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب یعنی "جامع ترمذی" میں ایسی کوئی روایت ذکر نہیں کی جو سب فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر متروک العمل ہو، "ما خلا حدیثین .... الخ"[2] حالانکہ وہ دونوں حدیثیں سند کے اعتبار سے صحیح ہیں۔ معلوم ہوا کہ صحتِ سند کے باوجود ایسی حدیثیں متروک العمل قرار دی جائیں گی۔

حدیثِ باب کا جواب

حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یا تو اسے منسوخ قرار دیا جائے ان آیاتِ قرآنیہ اور حدیثِ صحیح سے جو اوپر بیان کی گئیں، یا یوں[3] کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم عامِ اُمت کے لئے نہیں بلکہ کسی خاص قضیہ میں نامعلوم وجوہ کی بناء پر کسی خصوصیت کے باعث فرمایا تھا، اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور اس کی لِمّ اور نوع ہمیں معلوم نہیں، اس لئے یہ اپنے موردِ مخصوص پر مقتصر رہا،[4] اور تعدیہ[5] اس کا جائز نہیں۔

---

(۱) عمدۃ القاری ج:۱۱ ص:۲۷۱ کتاب البیوع، باب النهی للبائع ان لا یحفل الإبل الخ، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۳ و ۳۲۴۔

(۲) جامع الترمذی، کتاب العلل ج:۲ ص:۲۳۳۔ (۳) الکوکب الدری ج:۲ ص:۳۰۱، ۳۰۲۔

(۴) یعنی اس خاص واقعہ جزئیہ کے ساتھ اور ان فریقین کے ساتھ مخصوص رہا، جن کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا تھا۔ (رفیع)

(۵) قوله "تعدیه" یعنی دوسرے افرادِ اُمت کی طرف اور اسی جیسے دوسرے قضایا کی طرف۔ کذا یفهم من الکوکب الدری۔ رفیع

اور تیسرا احتمال اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعے میں یہ فیصلہ متخاصمین کے درمیان بطور تشریع یا بطور قضاء کے نہ کیا ہو، بلکہ ارشاد اور مشورے کے طور پر اصلاح بین الأخوین کے قبیل سے کیا ہو، واللہ اعلم۔ [1]

۳۸۱۴- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هٰذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُوْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيْثَ، مِنْهَا وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا مَا أَحَدُكُمُ اشْتَرٰى لِقْحَةً مُصَرَّاةً أَوْ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِمَّا هِيَ وَإِلَّا فَلْيَرُدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔" (ص:۵ سطر:۱تا۲)

قولہ: "لِقْحَةً مُصَرَّاةً" (ص:۵ سطر:۲)

لِقْحَة: دودھ دینے والی اونٹنی، جمع لِقاح آتی ہے۔

باب بُطلان بيع المَبيع قبلَ القَبض (ص:۵)

۳۸۱۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ۔ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيْعِ الْعَتَكِيُّ وَقُتَيْبَةُ قَالَا: نَا حَمَّادٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِيْنَارٍ، عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَهُ۔ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ مِثْلَهُ" (ص:۵ سطر:۳تا۴)

مبیع کی بیع قبل القبض ائمہ اربعہ کے نزدیک ناجائز ہے، اور عثمان البتی کے علاوہ کسی سے اس کا جواز منقول نہیں (نوویؒ)، [2] البتہ عدمِ جواز کی تعمیم وتخصیص میں اختلاف ہے۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عدمِ جواز ہر قسم کی مبیع کو شامل ہے، مبیع خواہ منقول ہو

---

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مرقاة المفاتيح ج:۱ ص:۷۸، ۷۹ كتاب البيوع، باب المنهي عنها، الفصل الأول، وعمدة القاري ج:۱۱ ص:۲۶۱، ۲۶۲ كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل الخ، وإعلاء السنن ج:۱۴ ص:۵۲ تا ۹۴ ابواب بيع العيب، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۱۳ تا ۱۱۸ باب من اشترى مصراة فكرهها، وأوجز المسالك ج:۱۱ ص:۳۷۲ تا ۳۸۲ كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۔

یا غیر منقول، مطعوم ہو یا غیر مطعوم، مکیلات وموزونات میں سے ہو یا نہ ہو، بہر حال اس کی بیع قبل القبض ناجائز ہے۔[1]

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقار کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور عقار میں بھی یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو مثلاً وہ علو ہو یا دریا کے کنارے پر ہو، تو اس صورت میں اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی۔[2]

امام مالکؒ کے نزدیک عدمِ جواز کے لئے دو شرطیں ہیں، ایک مکیل یا موزون ہونا، اور دوسری طعام ہونا۔[3]

امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک بیع المبیع قبل القبض کا عدمِ جواز مکیل وموزون کے ساتھ خاص ہے، باقی میں جائز[4] ہے۔ امام احمدؒ سے تین روایتیں ہیں، ایک مذہب امامِ مالکؒ کے مطابق، دوسری اسحاق بن راہویہؒ کے مطابق، اور تیسری یہ کہ عدمِ جواز صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے خواہ وہ مکیلات وموزونات ہوں یا نہ ہوں۔[5]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵، وفتح الباری ج:۴ ص:۳۴۹، ۳۵۰ کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل القبض الخ، واوجز المسالک ج:۱۱ ص:۲۰۰ کتاب البیوع، باب ما ینھی عنہ من المساومة والمبایعة۔

(۲) کذا فی الدر المختار ج:۵ ص:۱۴۷ کتاب البیوع، فصل فی التصرف فی المبیع والثمن قبل القبض الخ۔ وتبیین الحقائق ج:۴ ص:۳۳۵ تا ۳۳۷ کتاب البیوع، باب التولیة، فصل بیع العقار قبل قبضہ، والبحر الرائق ج:۶ ص:۱۹۳ تا ۱۹۵ کتاب البیوع، باب المرابحة والتولیة، فصل فی بیان التصرف فی المبیع والثمن قبل قبضہ۔

(۳) المعلم ج:۲ ص:۱۹۵۔ (رفیع) نیز دیکھئے: عمدة القاری ج:۱۱ ص:۲۴۲ کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل القبض الخ، والمفھم ج:۳ ص:۳۷۶، ۳۷۷، وکذا فی إکمال المعلم ج:۴ ص:۱۸۹۔

(۴) قال ابن قدامة فی المغنی (ج:۴ ص:۱۱۵) کتاب البیع "الظاھر المذھب (ای مذھب الحنابلة) ان المکیل والموزون لا یدخل فی ضمان المشتری إلا بقبضہ وھو ظاھر کلام الخرقی — (الی) وھو ظاھر کلام احمد ونحوہ قول إسحاق۔" رفیع۔

(۵) الکوکب الدری ج:۲ ص:۲۹۲، ۲۹۳، وبذل المجھود ج:۱۵ ص ۱۶۷ کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل ان یستوفی، والشرح الصغیر للدردیرؒ ج:۳ ص:۲۰۳، ۲۰۵، والانصاف للمرداویؒ ج:۴ ص:۴۶۰، ۴۶۱، والمغنی لابن قدامةؒ ج:۴ ص:۱۱۵ رقم المسألة:۲۹۵۵ مسألة اشتری ما یحتاج الی قبضہ الخ، وشرح منح الجلیل علی مختصر العلامة خلیلؒ ج:۲ ص:۷۰۰، ۷۰۱ باب فی المبیع، فصل البیع بشرط الخیار، واعلاء السنن ج:۱۴ ص ۲۲۷ کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل ان یستوفی۔

دلائل

امام مالکؒ کا استدلال اُن احادیثِ باب کے ظاہر سے بھی ہے جن میں صرف طعام کا ذکر ہے اور اسی باب کی چوتھی اور بارھویں روایت سے بھی ہے جن میں طعام کے ساتھ کیل کا بھی ذکر ہے، چوتھی روایت حضرت ابن عباس سے اور بارھویں روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے آئی ہے۔

امام اسحاق بن راہویہؒ احادیثِ باب کو معلول بعلة الكيل والوزن قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا استدلال صحیح مسلم میں حدیثِ باب کے اس جملے سے ہے کہ "قال ابن عباسؓ: واحسب كل شيء مثله"۔

نیز مندرجہ ذیل دو حدیثیں بھی ان کا مستدل ہیں:۔

۱- عن زيد بن ثابت قال: "فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تُباعَ السِّلَعُ حيث تُبتَاعُ حَتّى يَحُوْزُها التجار إلى رحالهم" (رواه ابو داوٗد[۱] عن محمد بن اسحاق إلى ابن عمر عن زيد بن ثابتؓ، ورواه ابن حبان[۲] والحاكم في المستدرك[۳] وصححه وقال في التنقيح: سنده جيّد، فتح القدير[۴])۔

۲-عن حكيم بن حزام قال: "قلت: يا رسول الله! انى رجل أبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم؟ قال: لا تبيعن شيئًا حتى تقبضه۔" (رواه النسائي[۵] في سننه الكبرىٰ، ورواه أحمد في مسنده[۶] وابن حبان[۷]، قال ابن الهمام بعد ذكر هذين الحديثين "فالحق ان الحديث (أي الثاني) حجة، والذى قبله (اى الأول) كذلك" فتح القدير[۸])۔

(۱) سنن ابی داؤد رقم الحديث: ۳۴۹۹ ج:۲ ص:۱۴۳۔

(۲) صحیح ابن حبّان بالفاظ مختلفة، رقم الحديث: ۴۹۸۳، ج:۷ ص:۲۲۹۔

(۳) المستدرك للحاكم النيسابوري رقم الحديث: ۲۲۷۱، ج:۲ ص:۳۹۔

(۴) فتح القدير ج:۶ ص:۱۳۶ كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترى شيئًا مما ينقل۔

(۵) كذا في نصب الراية ج:۴ ص:۳۲ رقم الحديث: ۶۳۳۸۔

(۶) مسند احمد ج:۲۴ ص:۳۲ رقم الحديث. ۱۵۳۱۶ بالفاظ مختلفة۔

(۷) صحیح ابن حبان ج:۷ ص:۲۲۸ رقم الحديث. ۴۹۶۲ بالفاظ مختلفة۔

(۸) فتح القدير، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترى شيئًا مما ينقل، ج:۶ ص:۱۳۷۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال احادیثِ کثیرہ سے ہے، جن میں سے ایک حدیثِ مرفوع وہی ہے جو زید بن ثابتؓ کے حوالے سے اوپر بیان ہوئی، کہ وہ صرف منقول پر صادق آتی ہے، غیر منقول پر صادق نہیں آتی، کما هو العرف في لفظ "البيّع" وايضًا قوله عليه الصلوٰة والسلام: "حتّٰى يحوزها التجار الى رحالهم" صريح في هٰذا المعنى۔ اور حکیم بن حزامؓ کی مذکورہ بالا روایت سے بھی اسی طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "شیئًا" سے مراد وہ شئ ہے جو مظنون الهلاك ہو، کیونکہ یہ حکم معلول بالعلة ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔[1]

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں: "والأحاديث كثيرة في هٰذا المعنى"۔[2]

امام ابوحنیفہؒ کی عقلی دلیل صاحبِ ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ بيع المبيع قبل القبض میں "غَرَرُ انْفِسَاخِ العَقْدِ الأَوَّلِ" پایا جاتا ہے، کیونکہ اگر مبیع، بائعِ اوّل کے پاس ہی ہلاک ہوگئی تو عقدِ اوّل فسخ ہوجائے گا، اور مبیع بائعِ ثانی کی ملکیت میں نہ رہے گی، جس سے عقدِ ثانی کا فاسد ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ بیع ملك الغير کی ہوگی اُس کی اجازت کے بغیر،[3] وذلك مفسد للعقد (فتح القدیر)۔[4] اور بيع الغرر سے حدیث میں ممانعت آئی ہے، جیسا کہ كتاب البيوع (صحیح مسلم) کے دُوسرے باب میں حدیثِ صحیح موجود ہے، اور عَقَار میں چونکہ ہلاکت کا اندیشہ نہیں تو وہاں یہ غرر نادر کالعدم ہے، لہٰذا اس کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، حتیٰ کہ اگر عقار ایسی ہو کہ اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو مثلاً عِلو ہو یا دریا کے کنارے پر واقع ہو تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔[5]

---

(۱) فتح القدير ج:٦ ص:١٣٦، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترىٰ شيئًا مما ينقل، واعلاء السنن ج:١٤ ص:٢٢٨، ٢٢٩ كتاب البيوع، باب التولية والمرابحة، وكذا في حاشية الشيخ الشبلي على تبيين الحقائق ج:٤ ص:٢٣٦ كتاب البيوع، باب التولية، فصل بيع العقار قبل قبضه۔

(۲) فتح القدير، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترىٰ شيئًا مما ينقل ج:٦ ص:١٣٦۔

(۳) اس میں غرر پائے جانے کی وجہ تیز کے خیال میں یہ آتی ہے کہ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ گویا عقدِ ثانی اس شرط کے ساتھ ہوا ہے کہ اگر مبیع مجھے سالم مل گئی تو میں نے اس کی بیع کی، اور یہ صورت معنیً "تعليق التمليك على الخَطَر" میں داخل ہے۔ بعد میں حاشیہ ہدایہ میں اس کی تقریباً صراحت حضرت مولانا لکھنویؒ کے کلام سے مل گئی، ولله الحمد، رفیع۔

(۴) فتح القدير، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترىٰ شيئًا مما ينقل ج:٦ ص:١٣٦۔

(۵) فتح القدير ج:٦ ص:١٣٦ تا ١٣٨ كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترىٰ شيئًا مما ينقل، واعلاء السنن ج:١٤ ص:٢٢٨، ٢٢٩ كتاب البيوع، باب التولية والمرابحة، والبحر الرائق ج:٦ ص:١٩٣ تا ١٩٥ كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل في بيان التصرف في المبيع والثمن قبل قبضه، والمبسوط ج:١٣ ص:١٠٥ كتاب البيوع، باب البيوع الفاسدة۔

اس بیع کی دُوسری علتِ حرمت ناچیز کو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں "رِبْحُ مَا لَمْ يَضْمَنْ" لازم آتا ہے[1]، یعنی بیع المبیع قبل القبض میں مشتری اوّل اپنی ایسی مملوک شیٔ سے نفع حاصل کرتا ہے، جو ابھی اس کے ضمان میں داخل نہیں، کیونکہ اگر وہ بائع کے پاس ہی ہلاک ہوجائے تو ضمان مشتری پر نہ آئے گا، بائع پر ہوگا اور بیع اوّل فسخ ہوجائے گی، اور ایک حدیثِ مرفوع سے جو ترمذی نے روایت کی ہے، اور دیگر دلائلِ شرعیہ میں غور کرنے سے بھی یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کسی کو اپنی مملوک شیٔ سے انتفاع کی اجازت ایسی حالت میں نہیں دیتی جبکہ وہ اس کے ضمان میں نہ ہو، وہ حدیثِ مرفوع یہ ہے: "عن عبدالله بن عمروؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يَحِلّ سَلَفٌ وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربحُ ما لم يضْمَنْ، ولا بيع ما ليس عندك۔" اخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح۔[2] جہاں بھی کسی مملوک شیٔ سے انتفاع کی اجازت ہے اسی قید کے ساتھ ہے کہ مالک اس کے نقصان ومؤنت کی ذمہ داری قبول کرے، مثلاً عورت سے انتفاع کی اجازت اسی قید کے ساتھ ہے کہ باضابطہ نکاح ہو، جس کے نتیجے میں تولّد ولد کی صورت میں ثبوتِ نسب کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی، عورت کا نان ونفقہ، مہر، سکنیٰ اور پرورشِ اولاد کے مصارف بھی اس کے ذمے ہوں گے، چنانچہ نکاح (اور اس کی ذمہ داریوں) کے بغیر انتفاع حرام (زنا) ہے۔

اسی طرح شرکت کا عقد اس شرط کے ساتھ تو جائز ہے کہ ہر شریک نفع ونقصان دونوں میں شریک ہو، لیکن اگر کوئی شریک صرف نفع میں شریک ہو، نقصان میں شریک نہ ہو تو عقد ناجائز ہوجاتا ہے۔

اسی طرح سود، اس لئے بھی حرام ہے کہ اس میں قرض دیئے ہوئے اس مال کا نفع لیا جاتا ہے جو مُقرِض کے ضمان میں نہیں، چنانچہ اگر وہ مستقرض کے پاس ہلاک ہوجائے تو ضمان مُقرِض پر نہیں آتا۔

---

(۱) المبسوط لشمس الدين السرخسيؒ ج:۱۳ ص:۹ كتاب البيوع، باب البيوع الفاسدة، وفتح القدير ج:۶ ص:۱۳۷ كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترى شيئًا مما ينقل۔

(۲) جامع الترمذي، ابواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث: ۱۲۳۴ ج:۱ ص:۳۶۳، وكذا في سنن أبي داؤد، كتاب البيوع، باب في شرط في بيع، رقم الحديث: ۳۳۱۱ ج:۲ ص:۳۹۵۔

اسی طرح مضاربت میں اگر ربّ المال صرف نفع میں شریک ہو نقصان کی ذمہ داری نہ لے تو مضاربت ناجائز ہے۔

اسی طرح ودیعت سے انتفاعِ مُودَع کو اسی لئے ناجائز ہے کہ وہ مُودَع کے ضمان میں نہیں، اور جب اجازت لے کر انتفاع کرے گا تو ضامن بھی ہوگا، لقولہ علیہ السلام: "اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ"۔[1]

اور یہ بات عقلاً و طبعاً بھی انصاف سے بعید اور خود غرضی ہے کہ انسان کسی شیٔ کے منافع تو خود حاصل کرے اور اس کی مؤنت و نقصان کی ذمہ داری دوسرے پر ڈال دے، پس بیع المبیع قبل القبض کا عدمِ جواز بھی درحقیقت "ربحُ مالم یضمن" کی ممانعت اور "اَلْغُنْمُ بِالْغُرْمِ" کے قاعدہ کلیہ ہی کی ایک فرع ہے۔

قولہ: "وَاَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ مِثْلَهُ" (ص:۵ سطر:۴) حضرت ابن عباسؓ کا یہ اجتہاد امام شافعیؒ و امام محمدؒ کے مذہب کا مؤید ہے۔

۳۸۱۸- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ وَاَبُوْ كُرَيْبٍ وَاِسْحٰقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ -قَالَ اِسْحٰقُ: اَنَا وَ قَالَ الْآخَرَانِ: نَا- وَكِيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ، عَنِ ابْنِ طَاؤُسٍ، عَنْ اَبِيْهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتّٰى يَكْتَالَهُ۔ فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: لِمَ؟ فَقَالَ: اَلَا تَرَاهُمْ يَتَبَايَعُوْنَ بِالذَّهَبِ، وَالطَّعَامُ مُرْجَاً۔ وَلَمْ يَقُلْ اَبُوْ كُرَيْبٍ مُرْجَاً۔" (ص:۵ سطر:۷،۸)

قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: "مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتّٰى يَكْتَالَهُ" (ص:۵ سطر:۸)

قولہ: "اَلَا تَرَاهُمْ يَتَبَايَعُوْنَ بِالذَّهَبِ، وَالطَّعَامُ مُرْجَاً" (ص:۵ سطر:۸)

ای مؤخرٌ، ویجوز همزة (ای مرجاءٌ) وترك همزة (ای مُرجًا) قاله النووی۔[2]

---

(۱) اخرجه ابوداؤد فی سننه، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبدًا فاستعمله ثم وجد به عیبًا، رقم الحدیث: ۳۳۹۵ ج:۲ ص:۴۹۵، والحاکم فی المستدرك بطُرُق خمسة، ج:۲ ص:۱۸، ۱۹، رقم الحدیث: ۲۱۷۹ تا ۲۱۸۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۲ ص:۵، و دیکھئے فی فتح الباری ج:۴ ص:۳۴۹ کتاب البیوع، باب ما یذکر فی بیع الطعام والحکرة، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۱۹۱۔

اور ابوداؤد کی روایت میں "مُرَجًّى" ہے، یعنی بابِ تفعیل کا اسم مفعول، جبکہ مسلم کی اس روایت میں یہ بابِ افعال کا اسم مفعول ہے، اور دونوں بمعنی "مؤخَّر" ہیں یعنی مؤجل (بذل المجہود)۔[1]

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ: لوگ سونے کے عوض طعام خرید کر اس کی بیع سونے ہی سے اس حالت میں کرتے ہیں کہ طعام مؤجل ہوتا ہے، یعنی مشتری کے قبضے میں نہیں ہوتا، مثلاً طعام ایک دینار کا خریدا، اور طعام کو قبضے میں لئے بغیر اسے آگے دو دینار کے عوض فروخت کر دیا، تو یہ معنیً بیع الذھب بالذھب ہوئی، کیونکہ طعام مؤجل یعنی غیر مقبوض ہے (جس کی وجہ سے غیر مضمون ہے لہٰذا کالعدم ہے)، پس یہ ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ایک دینار کو دو دینار کے عوض فروخت کر دیا ہے، جو حرام اور ربا ہے۔[2]

لیکن حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی بیان فرمودہ یہ تعلیل ان کا اجتہاد ہے، ورنہ علتِ منصوصہ غَرَر اور "ربحُ ما لم یضمن" ہیں جو پیچھے بیان ہو چکی ہیں۔[3]

وفي رواية ابن عمرؓ قال: "كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه الى مكان سواه قبل أن نبيعه۔" (ص:۵ سطر:۱۰)

قبضے کے مختلف طریقے

نقل الشيخ السهارنفوريؒ في بذل المجهود عن الخطابيؒ انه قال: القبوض تختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها، فمنها ما يكون بأن يوضع المبيع في يد صاحبه، ومنها ما يكون بالتخلية بينه وبين المشتري، ومنها ما يكون بالنقل من

(۱) سنن ابي داؤد رقم الحديث: ۳۴۹۵، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام قبل أن يستوفي، صحیح بخاری میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ منقول ہیں: "قال ذاك دراهم بدراهم والطعام مُرجأ" رقم الحديث: ۲۱۳۲، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۷۰، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام قبل أن يستوفي، وفتح الباري ج:۴ ص:۳۵۰ كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۱۵۱۔

(۲) بذل المجهود، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام قبل ان يستوفي ج:۱۵ ص:۱۷۰، وفتح الباري ج:۴ ص:۳۵۰ كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۰۔

(۳) حوالۂ بالا۔

موضعه، ومنها ما يكون بأن يُكتالَ، وذلك فيما بيع من المكيل كيلا، فأما ما يباع منه جزافًا صُبْرَةً مصبوبة على الأرض فالقبض أن ينقل ويحول من مكانه۔[1]

۳۸۲۵- "وَحَدَّثَنِيْ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: اَخْبَرَنِيْ يُوْنُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ اَخْبَرَنِيْ سَالِمُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ اَنَّ اَبَاهُ قَالَ: قَدْ رَاَيْتُ النَّاسَ فِيْ عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا ابْتَاعُوْا طَعَامًا جِزَافًا يُضْرَبُوْنَ اَنْ يَبِيْعُوْهُ فِيْ مَكَانِهِمْ ذٰلِكَ حَتّٰى يُؤْوُوْهُ اِلٰى رِحَالِهِمْ۔ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَحَدَّثَنِيْ عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ اَبَاهُ كَانَ يَشْتَرِي الطَّعَامَ جِزَافًا فَيَحْمِلُهُ اِلٰى اَهْلِهٖ۔"

(ص:۵ سطر:۹ تا ۱۹)

قوله: "حَتّٰى يُؤْوُوْهُ اِلٰى رِحَالِهِمْ (الٰى قوله) فَيَحْمِلُهُ اِلٰى اَهْلِهٖ" (ص:۵ سطر:۱۸ و۱۹)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اوپر کی سب روایات میں جزافاً خریدی ہوئی مبیع کو آگے فروخت کرنے کے لئے صرف نقلِ مکانی کو کافی قرار دیا گیا ہے، (کما فی قوله: حتی تنقله من مكانه) یعنی قبضہ متحقق ہو جانے کے لئے صرف نقلِ مکانی کافی ہے۔ اپنے گھر تک پہنچانا مذکور نہیں، لہٰذا اس روایت میں بھی "گھر تک پہنچانے" سے مراد نقلِ مکانی ہی ہے، گھر تک پہنچانے کا ذکر صرف اس لئے ہے کہ عموماً جب آدمی مبیع کو منتقل کرتا ہے تو اپنے گھر یا دُکان وغیرہ ہی میں لے جاتا ہے۔

بیع المبیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل؟

اس بیع کا ناجائز ہونا تو متفق علیہ ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ فاسد ہے یا باطل؟ تو اس سلسلے میں صاحب الدر المختار نے "الجوهرة" سے تو اس کا بطلان نقل کیا ہے، اور "المواهب" سے فاسد ہونا، اسی اختلاف کی وجہ سے صاحبِ درمختار علامہ حصکفیؒ نے اس بیع کو "لم يَصِحَّ" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، تاکہ بطلان پر بھی صادق آسکے اور فساد پر بھی۔[2]

مگر علامہ شامیؒ نے طحطاویؒ سے نقل کیا ہے کہ قولِ ثانی یعنی فساد ہی ظاہر ہے، شامی کی عبارت یہ ہے:-

(قوله ونَفْيُ الصحةِ) اي الواقعُ في المتن يحتملهما اي يحتمل البطلان

(۱) بذل المجهود، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام قبل أن يستوفى ج:۱۵ ص ۱۲، ۱۶۸۔

(۲) الدر المختار ج:۵ ص ۱۴۸، كتاب البيوع، فصل في التصرف في المبيع والثمن قبل القبض ... إلخ۔

والفساد، والظاهر الثاني، لأن علة الفساد الغرر كما مرّ مع وجود ركني البيع، وكثيرًا مّا يطلق الباطل على الفاسد أفاده ط۔ [1]

نیز فتح القدیر کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع فاسد ہے باطل نہیں:۔

"لأن فيه (أي في بيع المنقول قبل القبض۔ رفيع) غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض فيتبين حينئذٍ انه باع ملك الغير بغير اذنه وذلك مفسد للعقد، وفي الصحاح انه صلى الله عليه وسلم نهٰى عن بيع الغرر، والغرر ما طوى عنك علمه۔" [2]

سٹہ میں بیع المبیع قبل القبض بھی داخل ہے، یہ بھی گرانیٔ اشیاء کا بڑا سبب ہے

سٹہ جو نظامِ سرمایہ داری کی بنیادوں میں سے ایک ہے اور گرانیٔ اشیاء کا بہت بڑا سبب ہے، بیع المبیع قبل القبض بھی اِس میں داخل ہے، آج کل یہ سٹے کا کاروبار بہت بڑے پیمانے پر رائج ہے، موجودہ غیر اسلامی قانون میں اس کی ممانعت نہیں، اگر اس کو ممنوع کر دیا جائے تو اشیاء کی قیمتوں میں بہت کمی واقع ہو سکتی ہے، جس کی تفصیل بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔ البتہ مختصراً اتنا سمجھ لیجئے کہ مثلاً چائے کی بڑی مقدار میں، خریداری دس (۱۰) لاکھ روپے کے عوض میں نے بنگلہ دیش سے کی، ابھی وہ چائے وہیں تھی اور میرے قبضے میں نہیں آئی تھی، میرے پاس صرف اس کا نمونہ یا کچھ علامات اور صفات تحریری یا زبانی آئی تھیں، وہ نمونہ دِکھا کر یا اس کی علامات بتا کر میں نے وہ چائے ایک لاکھ روپے کے نفع سے زید کے ہاتھ فروخت کر دی، زید نے عمرو کے ہاتھ پھر عمرو نے بکر کے ہاتھ، اس طرح اس چائے کی بیع در بیع ہوتی رہی، اور ہر خریدار اسے نفع لے کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا رہا، ان سب تاجروں نے اس پر نفع کمایا، جس کے نتیجے میں دو ماہ بعد جب وہ چائے کراچی پہنچی تو اس

(۱) شامي ج:۵ ص:۱۴۸، كتاب البيوع، فصل في التصرف في المبيع والثمن قبل القبض .... إلخ۔

(۲) فتح القدير ج:۶ ص:۱۳۶ كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، فصل ومن اشترى شيئًا مما ينقل، وكذا في حاشية الشيخ الشلبي على تبيين الحقائق ج:۴ ص:۲۲۷ كتاب البيوع، باب التولية، فصل بيع العقار قبل قبضه۔

کی قیمت کئی گنا زیادہ ہو چکی تھی، یہ خرابی بیع المبیع قبل القبض سے پیدا ہوئی، بڑے تاجروں نے نفع کمایا، عوام کے حصے میں مہنگائی آئی۔

بیع الصکاک (ص:۵)

۳۸۲۷- "حَدَّثَنَا إِسْحٰقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ الْحَارِثِ الْمَخْزُوْمِيُّ، قَالَ: نَا الضَّحَّاكُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْأَشَجِّ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لِمَرْوَانَ: أَحْلَلْتَ بَيْعَ الرِّبَا؟ فَقَالَ مَرْوَانُ: مَا فَعَلْتُ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَحْلَلْتَ بَيْعَ الصِّكَاكِ۔ وَقَدْ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتّٰى يُسْتَوْفٰى۔ فَخَطَبَ مَرْوَانُ النَّاسَ، فَنَهٰى عَنْ بَيْعِهَا۔ قَالَ سُلَيْمَانُ: فَنَظَرْتُ إِلٰى حَرَسٍ يَأْخُذُوْنَهَا مِنْ أَيْدِي النَّاسِ۔" (ص:۵ سطر:۲۱تا۲۳)

قولہ: "الصکاك" (ص:۵ سطر:۲۲)

یہ "صَكٌّ" کی جمع ہے جو فارسی لفظ "چک" کا معرب ہے، ہر وہ تحریر جس میں کسی چیز یا مال کی ادائیگی کا وعدہ ہو، جن پرچوں پر حکومت کی طرف سے لوگوں کے لئے وظائف کی ادائیگی کا وعدہ یا حکم تحریر ہوتا تھا ان کو بھی "صَكّ" کہا جاتا تھا، جمع صکوك بھی آتی ہے، یہ صکوك عمالِ حکومت اور قضاۃ وغیرھم کی خدمات کے صلہ کے طور پر بھی دیئے جاتے تھے، اور بغیر کسی عمل کے اہلِ حاجت کو بھی۔ اور یہ وظائف عموماً طعام وغیرہ کی شکل میں ہوتے تھے، اصحاب الصکوك رقعہ مقرر پر یہ پیش کر کے اس میں لکھا ہوا طعام وغیرہ وصول کر لیتے تھے (نووی بزیادۃ ایضاح)۔[1]

قولہ: "حَرَسٌ" (ص:۵ سطر:۲۳) حَارِس کی جمع ہے محافظ، پہرے دار۔

قولہ: "يَأْخُذُوْنَهَا مِنْ أَيْدِي النَّاسِ" (ص:۵ سطر:۲۳)

اعلم ان بیع من خرجت باسمه الصکوك جائز قبل القبض عند الشافعیة والمالکیة، قال النووی[2] اختلف العلماء في ذلك، والأصح عند اصحابنا وغیرھم جواز بیعھا (یعنی یہ کہ جس کے نام کا وہ صك ہے وہ شخص اس صك کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۔

(۲) بحوالہ بالا۔

جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اس نے اس صک میں لکھے ہوئے طعام وغیرہ کو قبل القبض فروخت کردیا ہے) والقول الثاني منعها (اقول وهو قول أبي حنيفةؒ ومحمدؒ كما سيأتي)۔ فمن منعها أخذ بظاهر قول أبي هريرةؓ وبحجته، ومن اجازها تاوّل قضية أبي هريرةؓ على أن المشتري ممن خرج له الصك باعه لثالث قبل أن يقبضه المشتري فكان النهي عن البيع الثاني لا عن البيع الأول لأن الذي خرجت له مالك لذلك ملكا مستقرًا وليس هو بمشتر فلا يمتنع بيعه قبل القبض كما لا يمتنع بيعُ ما ورثه قبل قبضه۔

اس قیاس کا جواب ناچیز کے نزدیک یہ ہے کہ شئی موروث وارث کے ضمان میں میت کے انتقال کے فوراً بعد آجاتی ہے اگرچہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو، چنانچہ وہ ہلاک ہوجائے تو ضمان وارث پر آئے گا، یعنی نقصان وارث کا ہوگا، پس اس کی بیع قبل القبض سے ربح ما لم یضمن لازم نہیں آتا، برخلاف صکوک کے کہ صک کی بنیاد پر جو مال "من خرج له الصك" کو ملنے والا ہے وہ قبضے سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آتا، چنانچہ اگر وہ قبل القبض ہلاک ہوجائے تو نقصان اس کا نہیں بلکہ اس ادارے کا ہوگا جس نے یہ صک جاری کیا تھا، لہٰذا اس حالت میں اس مال کی بیع سے "ربحُ ما لم یضمن" لازم آئے گا، پس بیع الصکوک کو بیع الموروث پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، واللہ اعلم۔ (رفیع)

قال في أوجز المسالك وانت خبير بأن هذين الحديثين (أي حديث مسلم وحديث الموطا) ليسا بنصّ في جواز البيع الأول وفساد الثاني. ولذا احتاجت الشراح المالكية إلى تأويلهما، وتقدم الكلام في حديث حزام، (أي قول النبي صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزامؓ: "لا تبيعَنّ شيئًا حتى تقبضه") وتقدم قريبًا ما قال الباجي: ان ظاهر قوله "يردونها إلى اهلها" نقض البيعتين معًا ..... وترجم محمدؒ في مؤطاه "باب الرجل يكون له العطايا أو الدين على الرجل فيبيعه قبل أن يقبضه" وذكر فيه حديث جميل المؤذن (الذي اخرجه مالك في الموطا) ثم قال: لا ينبغي للرجل اذا كان له دين ان يبيعه حتى يستوفيه، لأنه غرر فلا يدري أيخرج ام لا يخرج؟ وهو قول أبي حنيفةؒ اهـ(١) اور دلیل حنفیہ کی، وہ حدیث ہے جو پیچھے بیان ہوئی ہے، یعنی قوله عليه السلام لحكيم بن حزامؓ: لا تبيعنّ شيئًا حتى تقبضه۔

---

(١) أوجز المسالك ج ١١ ص ٣٠٤، العينة وما يشبهها وبيع الطعام قبل أن يستوفي۔

بابُ تحریمِ بَیْعِ صُبْرَةِ التَّمْرِ الْمَجْهُولَةِ الْقَدْرِ بِتَمْرٍ (ص:٦)

٣٨٢٩- "حَدَّثَنِيْ أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ ابْنُ جُرَيْجٍ أَنَّ أَبَا الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ يَقُوْلُ: نَهٰى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الصُّبْرَةِ مِنَ التَّمْرِ لَا يُعْلَمُ مَكِيْلُهَا بِالْكَيْلِ الْمُسَمّٰى مِنَ التَّمْرِ۔" (ص:٦ سطر:٢٣٢)

قولہ: "نَهٰى الخ" (ص:٦ سطر:٣) ممانعت کی وجہ واضح ہے کہ تَمْر اَموالِ ربویہ میں سے ہے، لہٰذا جب اس کی بیع ہم جنس سے کی جائے تو تفاضُل حرام اور تساوی واجب ہے، پس بدلین کی مقدار معلوم ہونا ضروری ہے، ورنہ تفاضُل کا اندیشہ ہے جو ربا ہے، اور یہاں صُبْرَۃ کی مقدار معلوم نہیں، اس سے یہ قاعدۂ فقہیہ بھی فقہاء نے اخذ کیا ہے کہ: "الجهل بالمماثلة في هذا الباب كحقيقة المفاضلة، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إلّا سواءً بسواءٍ" ولم يحصل تحقق المساواة مع الجهل (نووي)۔[1]

باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين (ص:٦)

٣٨٣١- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْبَيِّعَانِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلٰى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ۔" (ص:٦ سطر:٣و٥)

قوله: "الْبَيِّعَانِ" (ص:٦ سطر:٥) اى المتبايعان۔

قوله: "بِالْخِيَارِ عَلٰى صَاحِبِهِ" (ص:٦ سطر:٥)

وهو خيار القبول عندنا وعند مالكؒ، وخيار المجلس عند جمهور الفقهاء، ومنهم الشافعيؒ وأحمدؒ۔

قوله: "مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا" (ص:٦ سطر:٥)

---

(١) شرح صحیح مسلم للنووی ج:٢ ص:٦۔

وهو التفرّق بالأقوال عندنا، وهو عبارة عن الفراغ من الا يجاب والقبول (كما في المرقاة) أو عن الاختلاف بينهما بأن أوجب أحدهما ثم رجع، أو قال الآخر "لا أقبل"، اختاره ابن الهمامؒ في فتح القدير، وعند الجمهور المراد بالتفرق هنا التفرق بالأبدان بأن يتبدّل المجلس۔(۱)

قوله: "إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ" (ص:۶ سطر:۵)

استثناء من المحذوف، وتقديره: "فإذا تفرقا لزم البيع إلا بيع الخيار بأن يشترط أحدهما أو كلاهما الخيار لنفسه فلا يلزم البيع حينئذ۔"

چنانچہ ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک ایجاب وقبول کے بعد متبایعین میں سے کسی کو خیارِ مجلس نہیں ملتا، ہاں! اگر بیع، بشرط الخیار ہو تو جس نے اپنے لئے خیار رکھا ہوگا اسے خیارِ فسخ حاصل ہوگا، إلى ثلاثة ايام، جسے خیار الشرط کہتے ہیں۔

جمہور اور شافعیہ کے نزدیک متبایعین کو خیارِ مجلس ملتا ہے۔(۲)

جمہور اور شافعیہ کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، ہمارا اور مالکیہ کا استدلال آیاتِ قرآنیہ سے بھی ہے، اور قیاس سے بھی۔

آیاتِ قرآنیہ یہ ہیں:

۱۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ۔(۳)

وجہِ استدلال یہ ہے کہ عقد ایجاب وقبول سے تام ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کا ایفاء اس آیت کی رُو سے لازم ہوگا،(۴) اور خیارِ مجلس اس کے منافی ہے۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النووی ج۲ ص:۱۰، وإكمال إكمال المعلم مع شرحه مكمل إكمال الإكمال ج:۴ ص:۱۹۴۔

(۲) عمدة القاری ج:۱۱ ص:۱۹۶ کتاب البیوع، باب اذا بيّن البيّعان ولم يكتُما ونَصَحا، واوجز المسالك ج:۱۱ ص:۲۱۷، بیع الخیار۔

(۳) المائدة:۱۔

(۴) البحر الرائق ج:۵ ص:۲۲۰ کتاب البیوع، انواع البیع، وعمدة القاری ج:۱۱ ص:۱۹۶، ومرقاة المفاتیح ج:۶ ص:۴۹ کتاب البیوع، باب الخیار، الفصل الثانی۔

۲- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (۱)

معلوم ہوا کہ "تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ" کے بعد اکلِ مال جائز ہے، اور "تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ" محض ایجاب وقبول سے متحقق ہو جاتی ہے، ثابت ہوا کہ ایجاب وقبول کے بعد معقود علیہ کو واپس لینے کا بائع کو حق نہیں رہتا، ورنہ اسے مشتری کو کھانے کی اجازت نہ دی جاتی۔ (۲)

۳- وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَايَعْتُمْ۔ (۳)

اِشہاد کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ فریقین میں سے کوئی بیع کا انکار نہ کر سکے، اگر خیارِ مجلس کو ثابت مانا جائے تو اِشہاد بے کار ہو جائے گا، کیونکہ گواہوں کی گواہی کے باوجود بھی کوئی فریق یہ کہہ سکے گا کہ میں نے اس عقد کو خیارِ مجلس کی بناء پر مجلسِ عقد ہی میں فسخ کر دیا تھا۔ (۴)

اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ نکاح، خلع بحق علیٰ مال اور کتابت، یہ چاروں عقود معاوضہ ہیں، ان میں بالاتفاق کسی کے نزدیک خیارِ مجلس نہیں ہوتا، اور بیع بھی ایک عقدِ معاوضہ ہے، لہٰذا اس میں بھی خیارِ مجلس نہ ہونا چاہئے۔ (۵)

ہماری (۶) طرف سے حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں خیار سے مراد خیارِ قبول ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ "بَيِّع" کا لفظ حقیقۃً بائع اور مشتری پر اسی وقت تک صادق آتا ہے جب تک وہ فعلِ بیع یعنی ایجاب وقبول میں مشغول ہوں، جب ایجاب وقبول سے فارغ ہو گئے تو وہ حقیقۃً "بَيِّع" نہیں رہے، ہاں! مجازاً باعتبار ما کان کے "بَيِّع" کہا جا سکتا ہے، اور یہ قاعدہ معلوم ہے کہ حقیقت

---

(۱) النساء: ۲۹۔

(۲) عمدة القاري ج: ۱۱ ص: ۱۹۲ كتاب البيوع، باب اذا بيّن البيعان الخ، ومرقاة المفاتيح ج: ۶ ص: ۳۹ كتاب البيوع، باب الخيار، الفصل الثاني۔

(۳) البقرة: ۲۸۲۔

(۴) فتح القدير ج: ۶ ص: ۲۳۹ كتاب البيوع (في الابتداء)، والبحر الرائق ج: ۵ ص: ۲۴۲ كتاب البيوع، انواع البيع۔

(۵) فتح القدير ج: ۲ ص: ۲۴۰، وعمدة القاري ج: ۱۱ ص: ۲۲۹۔

(۶) بدائع الصنائع ج: ۴ ص: ۳۱۹ كتاب البيوع، صفة الايجاب والقبول، وعمدة القاري ج: ۱۱ ص: ۱۹۹، باب اذا بيّن البيّعان ولم يكتما ونصحا، واوجز المسالك ج ۱۱ ص: ۳۱۸ كتاب البيوع، باب بيع الخيار، وحاشية صحيح مسلم للشيخ محمد ذهني ج: ۲ القسم الأول ص: ۱۱۔

جب تک متعذر یا مجبور نہ ہو اس وقت تک رُجوع الی المجاز نہیں ہوتا، یہاں حقیقت متعذر یا مجبور نہیں، لہٰذا "البیّعان" کو حقیقت ہی پر محمول کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ دو آدمی جب تک فعلِ بیع یعنی ایجاب وقبول میں مشغول ہیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو رَدّ وقبولِ بیع کا خیار حاصل ہے، اور یہی "خیارِ قبول" ہے۔

اور "مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا" کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تفرّق بالاقوال ہے جس کی تفصیل اُوپر بیان ہوئی، اور تفرق[1] بمعنی اختلاف کلامِ عرب اور خود قرآنِ کریم اور احادیث میں بکثرت استعمال ہوا ہے، مثلاً قوله تعالیٰ: "وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ"[2]۔ وقوله تعالیٰ: "وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ"[3]۔

وقوله تعالیٰ: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا"[4]۔

اور قوله عليه السلام: "ان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق امتي على ثلث وسبعين ملة"[5]۔

ونظائره كثيرة في كلام العرب۔

اور تفرق بمعنی "الفراغ من البيع" کے معنی کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ابنِ ابی شیبہؒ[6] نے روایت کی ہے (كما في المحلّى لابن حزم):[7] "عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا من بيعهما او يكون بيعهما بخيار"۔ اس لئے کہ "تفرق من البيع" صرف بالقول ہی ہوسکتا ہے بمعنی الفراغ من البيع،[8] كذا في

---

(۱) مرقاة المفاتيح ج:۶ ص ۳۹ كتاب البيوع، باب الخيار، وكتاب المُيسّر للعلامة التوربشتيؒ ج:۲ ص:۶۲۳ كتاب البيوع، باب الخيار۔

(۲) البيّنة:۴۔ (۳) النساء:۱۳۰۔ (۴) آل عمران:۱۰۳۔

(۵) مشكوٰة المصابيح ص ۳۰، باب الاعتصام بالكتاب والسنة۔

(۶) مصنّف ابن ابی شيبة ج:۷ ص:۱۲۵ رقم الحديث: ۲۶۰۹۔ (۷) ج:۸ ص:۳۶۲۔

(۸) نیز تفرق بمعنی "الفراغ من الايجاب والقبول" کی دُوسری نظیر ابنِ حزمؒ کی کتاب "المحلّى" (ج:۱۱ ص:۳۵۹) میں یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ جب خلیفہ ہوئے تو سب سے پہلا مقدمہ یہ پیش ہوا کہ حضرت عبید اللہ بن عمر نے هُرمُزان، جُفَينه اور ابنة ابي لؤلؤ کو قتل کردیا تھا، حضرت عثمانؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا، حضرت عمرو بن العاصؓ نے خطبہ دیا جس میں اپنی رائے پیش کی: "فتفرق الناس على خطبة عمرو" (اى تفرقوا بالكلام واجتمعوا على قول عمرو، كذا في تكملة فتح الملهم ج:۱ ص ۲۳۹)۔ اى وفرغوا عن تمت القضية۔ (رفیع)

المرقاة[1] لملّا علي القاري رحمه الله۔

۳۸۳۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ح وحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: اَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ قَالَ: إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَانَا جَمِيْعًا، اَوْ يُخَيِّرُ اَحَدُهُمَا الآخَرَ۔ فَإِنْ خَيَّرَ اَحَدُهُمَا الآخَرَ فَتَبَايَعَا عَلٰى ذٰلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ۔ وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ اَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ۔" (ص:۶ سطر:۹تا۱۱)

قوله عليه السلام: "مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَانَا جَمِيْعًا" (ص:۶ سطر:۱۰) اس میں "وَكَانَا جَمِيْعًا" عطف تفسیری ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا جو اختلاف تفرق کے معنی میں ہے، وہی اختلاف "وَكَانَا جَمِيْعًا" کے معنی میں بھی ہے۔

قوله: "اَوْ يُخَيِّرُ اَحَدُهُمَا الآخَرَ" (ص:۶ سطر:۱۰)

شوافع اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ "او" بمعنی "إِلَّا اَنْ" ہے، اور جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے بعد تبدلِ مجلس سے پہلے اگر احد المتبایعین دوسرے سے یہ کہہ دے کہ "اِخْتَرْ" یعنی تو اگر چاہے تو بیع کے لزوم کو اختیار کر لے، یعنی خیارِ مجلس کو ختم کر دے، اس پر دوسرا کہہ دے کہ "اخترتُ" اي اخترتُ اللزوم تو اس صورت میں تبدّلِ مجلس سے پہلے ہی بیع لازم ہو جاتی ہے اور خیارِ مجلس کسی کو باقی نہیں رہتا، اسی کو اگلے جملے "فَإِنْ خَيَّرَ اَحَدُهُمَا الآخَرَ فَتَبَايَعَا عَلٰى ذٰلِكَ فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ" میں بیان کیا گیا ہے۔[2]

اور حنفیہ ومالکیہ کی طرف سے "او يخيّر احدهما ... إلخ" کی تفسیر علامہ ابن الہمامؒ نے یہ کی ہے کہ ان میں سے ایک یعنی ایجاب کرنے والا ایجاب کے بعد "اِختَر" کہہ دے اور دوسرا قبول کے بعد "اِخترتُ" کہہ دے تو بیع لازم ہو جاتی ہے،[3] جس کا حاصل یہی ہے کہ تمامیتِ عقد یعنی قبول کے بعد خیارِ مجلس باقی نہیں رہتا، لیکن یہ تأویل بہت ضعیف ہے: کیونکہ اس میں "اِختَر" اور "اِخترتُ"

---

(۱) المرقاة شرح المشكوٰة ج ۳ ص۳۰۳، كتاب البيوع، باب الخيار، الفصل الثاني۔

(۲) فتح الباري ج۴ ص ۳۳۳ كتاب البيوع، باب اذا خيّر احدهما صاحبه الخ، وشرح الطيبي ج۶ ص۳۸ باب الخيار، وتكملة فتح الملهم ج۱ ص:۳۳۳۔

(۳) فتح القدير، كتاب البيوع۔

سے کوئی فائدہ جدیدہ حاصل نہیں ہوا، اس لئے کہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک بیع ان دونوں کلمات کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہے۔

قولہ: "وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ۔" (ص:۶، سطر:۱۰، ۱۱)

اس میں اگر تفرق سے مراد تفرق بالاقوال بمعنی الفراغ من البیع ہو تو حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، بلکہ اس سے خیار مجلس کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور اگر تفرق بالابدان مراد ہو تو اس کے مفہوم مخالف سے خیار مجلس ثابت ہوتا ہے۔

۳۸۲۴- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ، كِلَاهُمَا عَنْ سُفْيَانَ۔ قَالَ زُهَيْرٌ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَمْلَى عَلَيَّ نَافِعٌ۔ سَمِعَ عَبْدَ اللّٰهِ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا تَبَايَعَ الْمُتَبَايِعَانِ بِالْبَيْعِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مِنْ بَيْعِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَكُونُ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ۔ فَإِذَا كَانَ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ فَقَدْ وَجَبَ۔

زَادَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ فِي رِوَايَتِهِ. قَالَ نَافِعٌ: فَكَانَ إِذَا بَايَعَ رَجُلًا فَأَرَادَ أَنْ لَا يُقِيلَهُ، قَامَ فَمَشَى هُنَيْنَةً ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ" (ص:۶، سطر:۱۱ تا ۱۳)

قولہ: "أَوْ يَكُونُ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ ... إلخ" (ص:۶، سطر:۱۲)

اس کی تفسیر میں ہمارا اور شافعیہ کا وہی اختلاف ہے جو اوپر کی حدیث "أو يخير أحدهما الآخر" میں بیان ہوا۔

قولہ: "فَأَرَادَ أَنْ لَا يُقِيلَهُ، قَامَ فَمَشَى هُنَيْنَةً ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ" (ص:۶، سطر:۱۳)

"هُنَيْهَةً" بتخفيف الياء وزيادة الهاء بعد الياء، اور بعض نسخوں میں "هُنَيَّةً" بتشديد الياء وحذف الهاء الثانية ہے، دونوں "هَنَةً" کی تصغیر ہیں، وهو الشيء اليسير، اور یہاں زمانِ یسیر مراد ہے (نووی و تکملہ)[1]۔

اس سے شوافع اور ان کے موافقین استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس خیار کو خیارِ مجلس ہی سمجھا ہے، اور صحابیؓ کا فہم دوسروں کے فہم سے اولیٰ ہے، لیکن حنفیہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن عمر

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲، ص:۶۔ و تکملۃ فتح الملہم ج:۱، ص:۳۲۴۔

اِقالہ سے بچنے کے لئے ایسا کرتے تھے جس کی یہاں صراحت ہے، خیارِ مجلس سے بچنے کے لئے نہیں، اور اِقالہ فریقین کی رضا مندی پر موقوف ہوتا ہے، اس سے تو خیارِ مجلس کی نفی ہوگئی، کیونکہ خیارِ مجلس کے لئے فریقین کی رضا مندی ضروری نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ بیع تبدّلِ مجلس سے قبل ہی لازم ہوجاتی ہے، جب ہی تو اس بیع کے ختم کرنے کو اِقالہ کہا گیا ہے۔

رہا یہ سوال کہ "اِقالۃ" سے بچنے کے لئے تبدّلِ مجلس کی کیا ضرورت تھی؟ تو اس کا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے یہ دیا ہے کہ اگر کوئی فریق اِقالے کی درخواست کرے، تو دوسرے فریق کے لئے مستحب ہے کہ اِقالہ کو قبول کرلے، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "مَنْ أقَالَ مُسْلِمًا في بَيْعَتِهِ أقَالَ اللهُ عثراتِه يوم القيامة"[1] اور تبدّلِ مجلس سے پہلے اس کا استحباب زیادہ ہے، کیونکہ مشتری نے ابھی اس میں کوئی تصرف نہیں کیا، اس حالت میں اِقالہ قبول کرنے سے انکار مروّت کے زیادہ منافی ہے، اور تبدّلِ مجلس کے بعد انکار مروّت کے اتنا منافی نہیں، کیونکہ اب یہ اندیشہ ہوسکتا ہے کہ تبدلِ مجلس کے بعد مشتری نے اس میں کچھ تصرف کرلیا ہو۔ کما في التکملة۔[2]

۳۸۳۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ -قَالَ يَحْيَى: أَنَا وقَالَ الآخَرُونَ: نَا إِسْمَعِيْلُ بْنُ جَعْفَرٍ- عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ بَيِّعَيْنِ لَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتّٰى يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ۔" (ص:۶، سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "لَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتّٰى يَتَفَرَّقَا" (ص:۶، سطر:۱۴)

اس حدیث سے ظاہر یہ ہے کہ تفرُّق سے مراد تفرُّق بالاقوال ہے، یعنی "فراغ من البیع" کما هو مذهبنا، اس لئے کہ تفرق سے پہلے یہاں جنسِ بیع کی نفی کی گئی ہے، اور جنسِ بیع کی نفی جب ہی ہوسکتی ہے کہ تفرق بالاقوال مراد ہو، جو عبارت ہے فراغ من الایجاب والقبول سے، کیونکہ اگر بالابدان مراد ہوگا تو لازم آئے گا کہ تبدّلِ مجلس سے پہلے ایجاب وقبول کے باوجود بیع وجود میں نہ آئے، حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں، خیارِ مجلس کے قائلین بھی سب مانتے ہیں کہ ایجاب وقبول سے وجودِ

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، فصل في فضل الإقالة رقم الحديث: ۳۰۰۱ وسنن ابن ماجة، ابواب التجارات، باب الإقالة رقم الحديث: ۲۱۹۰ (بلا اختصار)۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج:۱، ص:۳۳۳ وفيض الباري، کتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ج:۳، ص:۲۱۱ والأنوار المحمود على سنن ابي داود ج:۲، ص:۳۲۸ کتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين۔

بیع ہو جاتا ہے، اگرچہ خیارِ فسخ تبدلِ مجلس تک باقی رہتا ہے۔

قولہ: "اِلَّا بَیْعَ الْخِیَارِ" (ص:۶ سطر:۱۵)

ای الا بیعًا شرط فیہ الخیار، اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے، تقدیرِ عبارت یہ ہے: "واذا تفرّقا وجب البیع الا بیع الخیار"۔

باب من یخدع فی البیوع (ص:۷)

۳۸۳۸- "حَدَّثَنَا یَحْیَی بْنُ یَحْیَی وَیَحْیَی بْنُ اَیُّوْبَ وَقُتَیْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ - قَالَ یَحْیٰی: اَنَا وَقَالَ الْآخَرُوْنَ: نَا اِسْمٰعِیْلُ بْنُ جَعْفَرٍ - عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِیْنَارٍ، اَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ یَقُوْلُ: ذَکَرَ رَجُلٌ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ یُخْدَعُ فِی الْبُیُوْعِ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ بَایَعْتَ فَقُلْ: لَا خِلَابَةَ۔ فَکَانَ اِذَا بَایَعَ یَقُوْلُ: لَا خِیَابَةَ۔" (ص:۷ سطر:۱،۲)

قولہ: "ذَکَرَ رَجُلٌ" (ص:۷ سطر:۱)

یہ حضرت حَبَّان[1] بن منقذ ہیں، اور علامہ نوویؒ نے ایک قول یہ نقل فرمایا ہے کہ یہ حَبَّان کے والد حضرت منقذ بن عمرو ہیں، اس لئے بعض محدثین کو ان کے نام میں تردّد رہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ کسی غزوہ میں شریک تھے، اس میں ان کے سر پر گہرا زخم (مامومۃ) آیا جس کی وجہ سے ایک تو ان کی عقل میں کمی آ گئی تھی، لیکن درجۂ تمیز میں باقی رہی، دوسرا نقص ان کی زبان میں پیدا ہو گیا تھا کہ "لام" کو ادا نہ کر سکتے تھے، اس کے بجائے "یا" بولتے تھے، اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ "ذال" بولتے تھے، اور "لا خِلابَةَ" کو "لا خِیَابَةَ" یا "لا خِذَابَةَ" کہتے تھے اور بعض روایات میں "لا خِیَانَةَ" بھی آیا ہے۔ جو شخص "لام" ادا کرنے پر قادر نہ ہو اسے "اَلْثَغ" کہتے ہیں[2]۔

---

(۱) بفتح الحاء والباء الموحّدة المشدّدة، کذا فی عمدة القاری ج:۱۱ ص:۲۳۳ کتاب البیوع، باب ما یکره من الخداع فی البیع۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷، واکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۱۶۳، ۱۶۵، واکمال اکمال المعلم ج:۳ ص:۱۹۸، والدیباج للسیوطی ج:۲ ص:۱۵۵، ومکمل اکمال الاکمال ج:۳ ص:۱۹۸، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۵۔

قولہ: "فَقُلْ لَا خِلَابَةَ" (ص:۷ سطر:۲)

خِلَابة کے معنی ہیں خَدِیْعَة، یعنی دھوکہ، اور لَا خِلَابَہ کے معنی ہیں: لا خَدِیْعَةَ،[1] اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ بیع میں غبن سے بچنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "لا خلابۃ" کہنے کی تلقین فرمائی تھی، علامہ نوویؒ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ: "لَا تَحِلُّ لَكَ خَدِیْعَتِیْ، او لَا یَلْزَمُنِیْ خَدِیْعَتُكَ"[2] یعنی اس کے ایک معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ مجھے دھوکہ دینا تیرے لئے حلال نہیں، اور دُوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ: "تیرا دھوکہ مجھ پر لازم نہ ہوگا" یعنی اگر بیع میں غبن ہوا تو بیع مجھ پر لازم نہ ہوگی، مجھے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

خیارِ مغبون

حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ میں سے بغدادیین کے نزدیک حدیثِ باب "خیارِ مَغْبُون" پر محمول ہے، یعنی اُوپر "لَا خِلَابَةَ" کے جو دو معنی ذکر کئے گئے ہیں، ان حضرات نے ان میں سے دُوسرے معنی کو اختیار کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک خیارِ مغبون کی تفصیل یہ ہے کہ جو شخص "مُسترسِل" ہو یعنی بیوع کے معاملے میں بصیرت نہ رکھتا ہو، دھوکا لگ جاتا ہو تو ایسے شخص کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو خیار ملے گا کہ وہ چاہے تو عقد کو فسخ کر دے۔ امام احمدؒ سے غبن کی کوئی حد منقول نہیں ہے، لیکن متأخرینِ حنابلہ نے کہا کہ مطلق غبن کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ معمولی غبن تو عموماً ہو ہی جاتا ہے، البتہ غبنِ فاحش ہو جائے تو وہ معتبر ہوگا، انہوں نے غبنِ فاحش کی کم از کم مقدار "ثُلُثُ القِیْمَة" ٹھہرائی ہے، یعنی اگر دھوکا مبیع کی قیمت کے ایک تہائی یا اس سے زیادہ کا لگا تو خیارِ فسخ ملے گا، اس سے کم کا لگا تو خیار نہیں ملے گا، مثلاً مسترسِل نے کوئی چیز بارہ روپے میں خریدی، حالانکہ اس کی قیمت درحقیقت آٹھ روپے تھی تو اس صورت میں اسے خیار ملے گا، فقہائے مالکیہ میں سے بھی بغدادیین کا یہی مذہب ہے۔[3]

(۱) حاشیۃ صحیح مسلم للشیخ محمد ذهنی ج:۲ القسم الأول ص:۱۰ و اکمال إکمال المعلم ج:۲ ص:۱۹۸، ومکمل إکمال الإکمال ج:۲ ص:۱۹۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷، والدیباج للسیوطیؒ ج:۴ ص:۱۵۵۔

(۳) عمدۃ القاری ج:۱۱ ص:۲۳۳، ۲۳۴ کتاب البیوع، باب ما یکرہ من الخداع فی البیع، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۹۹۔

حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ[1] کے نزدیک خیارِ مغبون نہیں ملے گا، خواہ مسترسل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد آپس کی رضامندی سے محل پر واقع ہوا ہے اور متعاقدین عاقل بالغ ہیں، للهٰذا یہ بیع بھی دوسری بیوع کی طرح لازم ہوگی۔

حنابلہ اور بغدادیین من المالکیۃ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ حضرت حبان بن منقذ بیوع کے معاملے میں صاحبِ بصیرت نہیں تھے، معاملہ کرتے وقت "لا خلابة" کہہ دیتے تھے اور جب کبھی نقصان ہو جاتا تھا تو تین دن کے اندر اندر بیع کو فسخ کر دیتے تھے، جیسا کہ آگے کی روایات سے معلوم ہوگا۔

حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں:-

ایک یہ کہ حدیثِ باب حضرت حبان بن منقذؓ کے ساتھ خاص ہے، یعنی یہ خیار صرف انہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا، ہر مسترسل کے لئے نہیں تھا،[2] اور خصوصیت کی دلیل دو روایتیں ہیں:

۱- مستدرک حاکم میں ہے کہ حبان بن منقذؓ نے فرمایا: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرني في بيعي"[3] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنی بیع میں اختیار دیا ہے۔

۲- سننِ بیہقی میں حبان بن منقذؓ کے بارے میں ہے کہ جب ان کو دھوکا ہو جاتا تو وہ بائع کے پاس جا کر بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرتے، لیکن بائع انکار کرتا، حتى يمر به الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد

---

(۱) لیکن بذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۴۳ كتاب البيوع، باب في الرجل يقول عند البيع لا خلابة میں ہے کہ: قال مالك في بيع المغابنة: "اذا لم يكن المشتري ذا بصيرة كان له فيه خيار" وقد حكي عن احمدؒ انه قال: "اذا بايعه فقال: "لا خلابة" فله الرد" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک مسترسل کو خیار ملتا ہے، جیسا کہ بغدادیین من المالکیۃ کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک مسترسل اگر "لا خلابة" کہے تو خیار ملے گا ورنہ نہیں۔ (رفیع)

(۲) عمدة القاري ج:۱۱ ص:۲۳۴ كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، واوجز المسالك ج:۰ ص:۲۸۹ كتاب البيوع، باب جامع البيوع، واعلاء السنن ج:۱۴ ص:۳۳ كتاب البيوع، باب خيار الشرط ونفي خيار الغبن، وشرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۷

(۳) المستدرك للحاكم ج:۲ ص:۲۶ رقم الحديث: ۲۲۰۱ (رقیم) وقال الحافظ الذهبي في التلخيص تحت هذا الحديث: صحيح۔

جعله بالخيار فيما يبتاع ثلاثًا، فيرد عليه دراهمه ويأخذ سلعته"[۱] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیار انہی کی خصوصیت تھی، ہر مغبون کے لئے خیارِ فسخ نہیں تھا، کیونکہ صحابۂ کرامؓ دلیل میں یہ نہیں فرماتے تھے کہ مغبون کو خیار ملتا ہے، بلکہ یہ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خیار دیا ہے۔

حدیثِ باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت حبان بن منقذؓ جو خیار استعمال فرماتے تھے وہ خیارِ شرط تھا، خیارِ غبن نہیں تھا، اور ان کا "لا خلابة" کہنا لوگوں میں معروف تھا کہ ان کی اس سے مراد تین دن کا خیار ہے، گویا یہ لفظ ان کے لئے خیار الشرط کے معنی میں بطورِ اصطلاح استعمال ہوتا تھا، کیونکہ متعدد روایات میں صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیئے گئے خیار کی مدت تین یوم مقرر فرمائی تھی، حالانکہ تین دن کے ساتھ خیارِ شرط ہی مقید ہوتا ہے، خیارِ غبن اس کے قائلین کے نزدیک بھی تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، جن روایات میں تین دن کی قید مصرح ہے ان میں سے چند یہ ہیں:-

۱- وہی حدیث جو سننِ بیہقی کے حوالے سے اوپر نقل کی گئی۔

۲- سننِ ابنِ ماجہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذؓ سے فرمایا تھا کہ:

"إذا أنتَ بايعتَ فَقُلْ: لا خِلابة، ثم أنتَ في كل سلعةٍ ابتعتها بالخيار ثلاثَ ليالٍ"[۲]۔

۳- سننِ دار قطنی[۳] اور مصنف ابن ابی شیبہ[۴] میں بھی تین دن کی قید صراحۃً مذکور ہے۔

۴- علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ[۵] میں مستدرک حاکم سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ واقعہ تفصیلاً نقل کیا ہے، اس میں صراحت ہے کہ: "فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار ثلاثة أيام فيما اشتراه"۔

---

(۱) سننِ بیہقی ج:۵ ص:۲۷۳، ۲۷۴ كتاب البيوع، باب الدليل أن لا يجوز شرط الخيار في البيع أكثر من ثلاثة أيام- (رفيع)، قال امام زرقاني في شرحه على الموطا "وعند دارقطني والبيهقي بإسناد حسن" ج:۳ ص ۳۳۳ كتاب البيوع، باب جامع البيوع-

(۲) سنن ابن ماجة رقم الحديث: ۲۳۵۵ ج:۲ ص:۱۲۰ باب الحجر على من يفسد ماله، كتاب الأحكام-

(۳) سنن دارقطني ج:۳ ص:۵۴، ۵۳ رقم الحديث: ۲۹۷۴، ۲۹۷۵، ۲۹۷۸-

(۴) مصنف ابن ابي شيبة ج:۱۴ ص:۲۲۶ رقم الحديث: ۳۷۸۱۴ كتاب الرد على ابي حنيفة

(۵) نصب الراية ج:۴ ص:۹ رقم الحديث: ۱۲۳۷ كتاب البيوع، باب خيار الشرط-

پس معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذؓ کو "لا خلابة" کہہ کر خیارِ شرط رکھنے کی تلقین فرمائی تھی۔

متأخرینِ حنفیہ کا فتویٰ

لیکن فسادِ زمانہ کی وجہ سے متأخرینِ حنفیہ میں سے صدر الشہیدؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ جس شخص کو بائع کی دھوکہ دہی سے غبنِ فاحش ہوا ہو، مثلاً اس نے مبیع کی بازاری قیمت جھوٹ بول کر بہت زیادہ بتائی جبکہ وہ بہت کم قیمت کی تھی، تو اسے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اور بظاہر صدر الشہیدؒ کے نزدیک مغبون کا مسترسل ہونا شرط نہیں، غیر مسترسل کو بھی خیارِ مغبون ملتا ہے۔ اور اگر غبنِ فاحش بائع کی دھوکہ دہی کے بغیر ہوا تو خیارِ فسخ نہیں ملے گا، اگرچہ مشتری مُسترسِل ہو۔ اور جو حکم بائع کی دھوکہ دہی کا ہے وہی حکم مشتری کی دھوکا دہی کا ہے، اس مسئلے کی تفصیل کے لئے "الأشباه والنظائر" اور اس کی شرح حموی میں قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت مراجعت کی جائے۔[1]

خیار الشرط

حدیثِ باب کی جو روایت امام مسلمؒ نے نقل فرمائی ہے اس سے اس کے اجمال کے باعث نہ خیارِ مغبون ثابت ہوتا ہے، نہ خیارِ شرط، البتہ خیارِ شرط متعدد دوسری روایات و احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ اس کی مشروعیت پر ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس کی مدت میں اختلاف ہوا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، مالکیہ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ تین دن کا خیار ہوسکتا ہے[2] جبکہ عقد میں اس کی شرط لگائی جائے، بائع اور مشتری میں سے جو اپنے لئے خیار رکھے گا اسی کے لئے ثابت ہوگا، اگر دونوں نے رکھا تو دونوں کے لئے ہوگا۔

امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک خیارِ شرط میں تین دن کی قید نہیں، بلکہ جتنی مدت پر متعاقدین راضی ہوں اتنی مدت کا خیار جائز ہے، بشرطیکہ مدت معلوم ہو۔[3]

---

(۱) الأشباه والنظائر ج:۱ ص:۲۵۷، رقم المسئلة ۳۳۔

(۲) وهو أصح الروايتين عن مالك كما ذكره النووي۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۷۔

امام احمدؒ اور صاحبینؒ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے کہ: "انه اجاز الخيار إلى شهرين" (كذا في الهداية)[1]۔ اور ان کی عقلی دلیل صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ خیارِ شرط اس لئے مشروع ہوا ہے کہ صاحبِ خیار نقصان سے بچنے کے لئے غور و فکر کر سکے، جس کے لئے بعض اوقات تین دن سے زیادہ کی ضرورت ہوتی ہے، فصار كالتأجيل في الثمن۔[2]

امام ابوحنیفہؒ، مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال متعدد احادیث سے ہے:

۱- وہ حدیثیں جو سنن بیہقی، سنن ابن ماجہ، سنن دار قطنی، مصنف ابن ابی شیبہ اور مستدرک حاکم کے حوالے سے اُوپر خیارِ مغبون کی بحث میں بیان ہوئیں، ان میں "ثلثة ايام" صراحۃً مذکور ہے اور وہ مرفوع ہیں، (یہ استدلال اس بنیاد پر ہے کہ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کو جو خیار شارع علیہ السلام کی طرف سے ملا تھا وہ خیارِ شرط تھا اور حبان کے ساتھ مخصوص نہ تھا)۔

۲- زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں مصنف عبدالرزاق کے حوالے سے روایت نقل کی ہے:

"عن أنسٌ أن رجلًا اشترى من رجل بعيرًا واشترط الخيار اربعة ايام، فأبطل رسولُ الله صلى الله عليه وسلم البيعَ، وقال: الخيار ثلثة ايام"۔[3] ذكره الحافظ في التلخيص[4] وسكت عليه، وسكوته دليل لصحة الاستدلال به، لكن أعلّه في الدّراية[5] بأبان ابن ابي عياش، وحاصل الكلام في أبان بن أبي عياش انه لا يحتج بحديثه كما في التكملة"۔[6]

حضراتِ صاحبینؒ کی طرف سے مذکورہ بالا دلائل کا جواب یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت عن انس تو ضعفِ اسناد کے باعث قابلِ استدلال نہیں، باقی روایتوں میں تین دن کا ذکر ہے، اس سے زائد کی نفی نہیں، اگر ان سے تین دن سے زائد کی نفی پر استدلال کیا جائے تو یہ مفہوم

(۱) الهداية ج:۳ ص:۲۵ كتاب البيوع، باب خيار الشرط، والبحر الرائق ج:۶ ص:۷ كتاب البيع، باب خيار الشرط۔

(۲) الهداية ج:۳ ص:۲۹ كتاب البيوع، باب خيار الشرط۔

(۳) نصب الراية ج:۴ ص:۸ رقم الحديث: ۱۲۳۳۔

(۴) تلخيص الحبير ج:۳ ص:۹۷۷ رقم الحديث: ۱۱۸۷۔

(۵) الدراية ج:۲ ص:۱۴۸ باب خيار الشرط۔

(۶) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۷۲۔

مخالف سے استدلال ہوگا، جو ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

فریقِ ثانی نے اس کا جواب دیا کہ خیارِ شرط خلافِ قیاس مشروع ہوا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور تین دن سے زائد کا جواز کسی حدیثِ مرفوع میں نہیں آیا، اس لئے یہ صرف اپنے مورد پر منحصر رہے گا، وهو ثلاثة أيام۔[1]

امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے مذہب پر ابن عمرؓ کے جس اثر سے صاحبِ ہدایہ نے استدلال کیا ہے، وہ اگر قابلِ اعتماد سند سے ثابت ہو بھی جائے تو احادیثِ مرفوعہ کے معارض ہونے کے باعث قابلِ استدلال نہیں، کیونکہ وہ ان کا اجتہاد ہے۔[2]

باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها الخ (ص:۷)

۳۸۲۰- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا. نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُبْتَاعَ۔" (ص:۷ سطر:۳،۵)

قوله: "حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا" (ص:۷ سطر:۳،۵)

"اَلْبَدْوُ" بفتح الباء وسكون الدال وتخفيف الواو، اور "اَلْبُدُوُّ" بضم الباء والدال وتشديد الواو، دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے معنی ہیں: ظاہر ہونا، اور "صَلَاح" ضد ہے فساد کی۔[3]

حنفیہ کے نزدیک "بدو الصّلاح" سے مراد پھل کا عاہت سے مأمون ہو جانا ہے، شافعیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس میں حلاوت یا تفتّح کے آثار ظاہر ہو جائیں۔[4] بظاہر یہ صرف تعبیر کا

---

(۱) الهداية ج:۳ ص ۲۷ كتاب البيوع، باب خيار الشرط، والبحر الرائق ج ۶ ص ۲ كتاب البيع، باب خيار الشرط، وفتح القدير ج ۶ ص ۲۷۹، ۲۸۰ كتاب البيوع، باب خيار الشرط۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح القدير ج:۶ ص:۲۸۰ كتاب البيوع، باب خيار الشرط، والبحر الرائق ج:۶ ص:۵ كتاب البيوع، وبدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۸۵، شروط الأجل في المبيع۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۳۲۹۔

(۴) فتح القدير ج ۵ ص ۲۸۴ كتاب البيوع، فصل ومن باع دارا دخل بناؤها في البيع الخ، والبحر الرائق ج:۵ ص ۳۰۲ كتاب البيع، فصل يدخل البناء والمفاتيح في بيع الدار، والشامية ج:۴ ص:۵۵۵ كتاب البيوع، مطلب في بيع الثمر والزرع والشجر مقصودًا۔

اختلاف ہے جیسا کہ "عمدۃ القاری" میں مختلف پھلوں وغیرہ کی مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے، نیز صحیح مسلم میں بھی احادیثِ باب میں سے روایت نمبر ۳، ۴ میں "بدو الصلاح" کی تفسیر دونوں طرح سے کی گئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں تفسیروں کا حاصل ایک ہی ہے۔ [1]

۳۸۴۲- "حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَا: نَا إِسْمٰعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتّٰى يَزْهُوَ، وَعَنِ السُّنْبُلِ حَتّٰى يَبْيَضَّ، وَيَأْمَنَ الْعَاهَةَ۔ نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ۔" (ص:۷ سطر:۵ تا ۷)

قولہ: "حَتّٰى يَزْهُوَ" (ص:۷ سطر:۶)

ای یحمرّ او یصفرّ، [2] اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ "بدو الصلاح" ہو جائے۔

۳۸۵۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ؟ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتّٰى يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُؤْكَلَ مِنْهُ۔ وَحَتّٰى يُوزَنَ، قَالَ: فَقُلْتُ: مَا يُوزَنُ؟ فَقَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: حَتّٰى يُحْزَرَ۔"

(ص:۷ سطر:۱۷ تا ص:۸ سطر:۱،۲)

قولہ: "نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ" (ص:۷ سطر:۱۷)

اصل لغت میں نخل تو کھجور کے درخت اور باغ کو کہا جاتا ہے مگر یہاں مراد اس کا پھل ہے۔

قولہ: "حَتّٰى يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُؤْكَلَ مِنْهُ" (ص:۸ سطر:۱)

یعنی کسی درجے میں کھانے کے قابل ہو جائے، اس کا حاصل بھی "بدو الصلاح" ہے۔

قولہ: "وَحَتّٰى يُوزَنَ" (ص:۸ سطر:۱)

ظاہر ہے کہ درخت پر لگا ہوا پھل تو وزن نہیں کیا جا سکتا، اسی لئے حضرت ابن عباسؓ کے پاس جو صاحب موجود تھے، انہوں نے "يُوزَنَ" کی تفسیر فرمائی کہ: "حتّٰی یحزر" بتقدیم الزاء

(۱) عمدۃ القاری ج:۱۱ ص:۲۹۸ کتاب البیوع، باب بیع المزابنۃ۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۰، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۵ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا۔

"المعجمة علی الراء المهملة۔ یعنی اس کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکے، اور یہ تخمینہ اور اندازہ بعد "بدو الصلاح" ہی کیا جاتا تھا۔ اور مطلب یہ ہے کہ درخت پر پھل کی بیع جائز نہیں جب تک کہ وہ اس قابل نہ ہوجائے کہ اس کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکے۔ یاد رہے کہ "حَـزْر" اور "أكـل" اور "وزن" ان سب کا حاصل بھی بدو الصلاح ہی ہے۔

"بیع الثمار قبل بدو الصلاح" کے مسئلے میں تفصیل یہ ہے کہ قبل بدو الصلاح، ثمار کی تین حالتیں ہیں:۔

۱ – قبل الظهور ای قبل وجودها۔

۲ – بعد الظهور قبل صلاحية الإنتفاع بها۔

۳– بعد الظهور مع كونها صالحةً للإنتفاع بها۔

پہلی صورت میں بیع بالاتفاق ناجائز ہے، لكونه بيع المعدوم،[1] اور بیع المعدوم "غَرَر" میں داخل ہے۔ دُوسری اور تیسری صورت میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ثمار کی بیع بشرط تبقيتها علی الأشجار ہوئی، تو بالاتفاق ناجائز ہے، لأن فيه شغلَ ملك الغير، ولأنه شرط لا يقتضيه العقد، ولأنه بيع وشرط۔[2] اور اگر بیع بشرط القطع ہوئی تو مذاہبِ اربعہ میں بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے، سواء كان الثمر منتفعًا به أو لا،[3] بعض مشائخِ حنفیہ (قاضی خان) نے غیر منتفع بہ کی بیع بشرط القطع کو بھی ناجائز کہا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ جائز ہے، كذا حققه ابن الهمام في فتح القدير۔[4]

---

(۱) البحر الرائق ج:۵ ص:۵۰۲ كتاب البيع، فصل يدخل البناء والمفاتيح في بيع الدار، ومرقاة المفاتيح ج:۶ ص:۳۷ كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۰۰، وفيض الباري ج:۳ ص:۲۵۴ كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۸۔

(۳) علامہ اُبیؒ نے لکھا ہے کہ امام ابن ابی لیلیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۰۰، والملهم ج:۴ ص:۳۸۹، وفتح الباري ج:۴ ص:۳۹۴ كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها۔

(۴) فتح القدير ج:۵ ص:۴۸۹ كتاب البيوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها في البيع الخ، والكفاية ج:۵ ص:۴۸۹ كتاب البيوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها في البيع الخ، والبحر الرائق ج:۵ ص:۵۰۲ كتاب البيع، فصل يدخل البناء والمفاتيح في بيع الدار۔

ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے کہ بیع میں نہ تبقیہ کی شرط ہو، نہ قطع کی، (أي في درجة لا بشرط شيء) یہ صورت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز اور ہمارے نزدیک جائز ہے،[1] وجہ یہ ہے کہ عقد اہل سے صادر ہو کر اپنے محل پر واقع ہوا اور مانع کوئی موجود نہیں لہٰذا جائز ہوگا۔ کیونکہ بیع اگرچہ لا بشرط شيء ہوئی ہو مگر بائع بعد العقد اگر مطالبہ کرے تو مشتری پر قطع فی الحال واجب ہے، لہٰذا شغل ملك الغیر، یا مخالفة مقتضی العقد یا بیع و شرط میں سے کچھ لازم نہیں آتا، فانتفی المانع۔ اور اگر بائع کاٹنے کا مطالبہ نہ کرے یا بعد العقد صراحۃً پھل کو درخت پر لگے رہنے کی اجازت دیدے تو کوئی حرج نہیں، بیع فاسد نہ ہوگی، کیونکہ تبقیہ کی شرط عقد میں نہیں تھی، اب بائع کا یہ احسان ہے جو شرعاً پسندیدہ ہے۔[2]

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عرف تبقیة علی الأشجار کا جاری ہو جیسا کہ اس زمانے میں ہے تو المعروف کالمشروط کے قاعدے سے یہ تبقیہ بھی مشروط کے حکم میں ہونا چاہئے، پس بیع میں اگرچہ تبقیہ کی شرط نہ لگائی گئی ہو، تب بھی بحکم مشروط ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہونی چاہئے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔[3]

اس کا جواب حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے "فیض الباری"[4] میں "فتاویٰ ابن تیمیہؒ" کے حوالے سے یہ دیا ہے کہ تبقیة علی الأشجار کا یہ حیلہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے، اور "ہدایہ" و "درمختار" میں بھی یہ مسئلہ "المعروف کالمشروط" کی قید کے بغیر آیا ہے،[5] لہٰذا عرف اگرچہ تبقیة علی الأشجار کا جاری ہو، تب بھی اگر حسب عقد میں تبقیہ کی شرط ذکر نہ کی گئی تو بیع صحیح

---

(۱) فتح القدیر ج:۵ ص:۴۸۹ کتاب البیوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها في البیع الخ، والبحر الرائق ج:۵ ص:۵۰۲ کتاب البیع، فصل یدخل البناء والمفاتیح في بیع الدار، وشرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۸، وفتح الباري ج:۴ ص:۳۹۳ کتاب البیوع، باب بیع النخل قبل ان یبدو صلاحها۔

(۲) الهدایة ج ۳ ص ۲۷ کتاب البیوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها في البیع الخ۔

(۳) الشامیة ج:۴ ص:۵۵۲ کتاب البیوع، مطلب في بیع الثمر والشجر مقصودًا۔

(۴) فیض الباري ج:۳ ص:۲۵۶ کتاب البیوع، باب بیع النخل قبل ان یبدو صلاحها، والعرف الشذی ج:۳ ص:۱۷ کتاب البیوع عن رسول الله صلی الله علیه وسلم، باب ما جاء في کراهیة بیع الثمرة حتی یبدو صلاحها۔

(۵) الدر المختار ج:۴ ص:۵۵۶ کتاب البیوع، فصل فیما یدخل في البیع تبعا وما لا یدخل۔

ہوگی، اور تبقیہ اس کے بعد باذن البائع جائز ہوگا (کذا فی التکملۃ)۔[1]

ناچیز (رفیع) کو اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ "المعروف" یہاں درحقیقت "کالمشروط" نہیں ہے، کیونکہ بائع کو اس عُرف کے باوجود یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ پھل قطع کرنے کا فی الحال مطالبہ کرسکتا ہے تو یہ "تبقیۃ علی الأشجار" کالمشروط نہ ہوا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ احادیثِ باب، نھی عن بیع الثمار قبل بدو الصلاح کے بارے میں اگر چہ لفظاً مطلق ہیں، مگر معنیً بالاتفاق مُقیّد ہیں، البتہ اس قید کی تعیین میں اختلاف ہوا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ قید "بغیر شرطِ القطع" ہے، اور ہمارے نزدیک "بشرط الترک علی الأشجار"۔

یہ سب بحث قبل بدو الصلاح میں تھی، اور بعد بدو الصلاح میں بھی اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع بعد بدو صلاحھا مطلقاً جائز ہے وان کان بشرط التبقیۃ، بلکہ ان کے نزدیک بیع اگر چہ مطلق ہوئی ہو تب بھی بائع پر واجب ہے کہ پھل کٹنے کا وقت ہونے تک پھل کو درخت پر لگا رہنے دے، امام شافعیؒ اور ان کے موافقین کا اِستدلال "حتّٰی یبدوَ صلاحھا" کے مفہومِ غایت سے ہے۔

اور ہمارے نزدیک بعد بدوِ صلاحھا میں بھی وہی تفصیل ہے جو قبل بدو صلاحھا میں ہے، یعنی بشرط التبقیہ ناجائز اور اس شرط کے بغیر جائز ہے، کیونکہ مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں، لہٰذا احادیثِ باب کو "بعد بدوِ صلاحِھا" سے ساکت قرار دیا جائے گا، اور رجوع قواعدِ کلیہ کی جانب ہوگا جن کا ذکر قبل بدو صلاحھا کے ذیل میں آچکا ہے۔[2]

رہا یہ اشکال کہ اب تو صدیوں سے پھلوں کی بیع بشرط التبقیۃ علی الأشجار ہی کا رواج عام ہے، اس کا تقاضا ہے کہ ہمارے بازاروں میں جو پھل فروخت ہو رہے ہیں، ان کو خریدنا اور کھانا جائز نہ ہو؟ تو اس مشکل کا حل فقہائے حنفیہ کے کلام سے جو سامنے آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے:-

۱- جب ثمار کا تناہیِ عظم ہو چکا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک بیع بشرط التبقیۃ بھی استحساناً

(۱) تکملۃ فتح الملھم ج۱ ص۳۵۵۔

(۲) تکملۃ فتح الملھم ج۱ ص۳۵۳۔

جائز ہے، خلافاً للشیخین، واختار الطحاوی قول محمدؒ لعموم البلویٰ،[۱] والیہ مال ابن الھمام وابن عابدین کما فی رد المحتار۔[۲]

۴- علامہ ابن الہمامؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قولِ امام محمدؒ پر قیاس کا تقاضا ہے کہ عمومِ بلویٰ کی صورت میں قبل تناہی عظم بھی بیع بشرط التبقیة جائز ہو، کیونکہ امام محمدؒ نے بعد التناهي جواز کو استحسانًا للعرف اختیار کیا ہے، پس اگر عرفِ عام قبل التناهي بھی پایا جائے تو امام محمدؒ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ بیع بشرط التبقیة جائز ہونی چاہئے، کیونکہ تبقیة علی الأشجار کی شرط کے ساتھ بیع الثمار کا عرفِ عام تقریباً تمام ممالک میں ہوگیا ہے، لہٰذا مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کے باوجود یہ شرط جائز اور بیع درست ہونی چاہئے، کیونکہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کے عدمِ جواز کی علت، "مفضي الی النزاع" ہوتا ہے، اور ایسی کسی شرط کا عرفِ عام ہو جائے تو وہ مفضي الی النزاع نہ ہونے کے باعث مفسدِ عقد نہیں رہتی، جس کی مثال فقہائے حنفیہ کے یہاں یہ ذکر کی جاتی ہے کہ جوتا اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ اس میں نعل بائع لگا کر دے یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، مگر عرفِ عام کی وجہ سے مفضي الی النزاع نہیں رہی لہٰذا یہ بیع جائز اور صحیح ہے۔[۳] اسی طرح ہمارے زمانے میں یہ عرف عام ہے کہ قالین کی خریداری میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے بائع مشتری کے یہاں اپنے خرچ پر پہنچائے گا اور مقررہ جگہ پر باقاعدہ بچھائے گا، اس عمل میں بائع کا کافی روپیہ اور وقت خرچ ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہے مگر عرفِ عام کی وجہ سے مفضي الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے جائز ہے، اسی طرح بیع الثمار بشرط التبقیة علی الأشجار بھی عرفِ عام کی وجہ سے جائز ہونی چاہئے، علامہ ابن الہمامؒ کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عرفِ عام ہوجانے کی صورت میں بیع بشرط التبقیة علی الأشجار بھی جائز ہونی چاہئے۔

مگر اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس طرح تو نهي عن بيع الثمار کی حدیثِ باب کا بالکلیہ

(۱) الھدایة ج:۳ ص:۲۲ کتاب البیوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها في البيع الخ، وفتح القدیر ج:۵ ص ۴۸۹، ۴۹۰ کتاب البیوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها في البيع الخ، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص ۹۵ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان تتناهي، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۵۳۔

(۲) الشامیة ج:۴ ص:۵۵۶ کتاب البیوع، مطلب في بیع الثمر والشجر مقصودًا۔

(۳) الھدایة ج:۳ ص ۶ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد۔

ترک لازم آتا ہے، کیونکہ بیع بشرط القطع کی اجازت تو ائمہ اربعہ کے نزدیک ہے ہی، اور حنفیہ نے مطلق عن الشرط کی اجازت بھی دی ہوئی ہے، اب آپ نے تیسری صورت یعنی بشرط التبقیة علی الأشجار کو بھی جائز کہہ دیا، حالانکہ بیع الثمار کی یہی تین صورتیں تھیں، جب تینوں جائز ہوگئیں تو نھی عن بیع الثمار سے متعلق احادیثِ باب بالکلیہ متروک ہوگئیں، حالانکہ عرف عام کی وجہ سے نص کی صرف تخصیص جائز ہے، اسے منسوخ کر دینا جائز نہیں۔[1]

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ عرفِ عام کی وجہ سے اس شرط کا جواز اگر صرف بیع بعد بدو الصلاح کی صورت میں ہو جیسا کہ ائمہ ثلاثہؒ کا مذہب ہے تو حدیثِ باب کا ترک لازم نہیں آتا، کیونکہ احادیثِ باب میں نہی قبل بدو الصلاح کی صورت میں ہے، بعد بدو الصلاح کے حکم سے یہ احادیث اُصولِ حنفیہ کے مطابق ساکت ہیں، لہٰذا بیع بعد بدو الصلاح بشرط التبقیة علی الأشجار کا جواز حدیثِ باب کے منافی نہیں۔

اس جواب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بیع بعد بدو الصلاح بشرط التبقیة میں ممانعت کی صرف ایک علت تھی، وھو بیع بشرط لا یقتضیه العقد، اور وہ عرفِ عام کے باعث ہماری مذکورہ بالا تقریر سے منتفی ہوگئی، برخلاف بیع قبل بدو الصلاح کے کہ اس میں تبقیہ کی شرط میں عدمِ جواز کی ایک اور علت بھی پائی جاتی ہے، اور وہ علت "غَـــرَر" ہے اور یہ علت عرفِ عام ہو جانے کے باوجود باقی ہے، کیونکہ بیع جب قبل بدو الصلاح بشرط التبقیة کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتری یہ پھل پکنے سے پہلے اس شرط کے ساتھ خرید رہا ہے کہ وہ اسے پکا ہوا ملے، علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا یہی مطلب بیان فرمایا ہے،[2] حالانکہ یہ کسی کے اختیار اور قدرت میں نہیں، کیونکہ پھل ابھی مامون من العاھة نہیں، پھل ہلاک ہو سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں پھل "پکا" ہونے کی صفت کے ساتھ عند العقد مقدور التسلیم نہیں، حالانکہ مبیع کا عند العقد مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے، پس اس بیع میں غرر موجود ہے، لہٰذا جائز نہ ہوگی۔

علامہ ابن الہمامؒ کی رائے پر پڑنے والے اعتراض کا جواب تو یہ ہوا جو ناچیز کی فہمِ ناقص میں آیا ہے، اس جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بیع بشرط التبقیة علی الأشجار صرف بعد بدو الصلاح جائز ہو، قبل بدو الصلاح جائز نہ ہو۔

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۱، ص:۳۵۶۔

(۲) فتح القدیر ج:۵ ص:۴۹۱ کتاب البیوع، فصل ومن باع دارًا دخل بناؤها فی البیع الخ۔

۳:- لیکن ایک قول جسے امام طحاویؒ و متعدد فقہائے حنفیہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ احادیثِ باب میں نہی تحریمی نہیں تنزیہی ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محض مشورے کے طور پر ارشاد فرمائی ہے،[۱] اس کی دلیل حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیثِ مرفوع ہے جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اس میں صراحت ہے کہ: "کان الناس فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم یتبایعون الثمار، فاذا جدّ[۲] الناس وحضر تقاضیهم قال المبتاع: انه أصاب الثمر الدُّمان[۳]، أصابه مُراض، أصابه قُشام، عاهات یحتجّون بها، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم لما کثُرت عنده الخصومةُ فی ذلك: "فَإمّا لا، فلا تبتاعوا حتّٰی یبدو صلاحُ الثمر، کالمشورة یشیر بها لکثرة خصومتهم"۔[۴] اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بیع بشرط التبقیة قبل بدو الصلاح بھی مع کراهة تنزیهیة جائز ہو،[۵] لیکن بہرحال احتیاط اسی میں ہے کہ تبقیة کی شرط عقد میں نہ لگائی جائے،[۶] ضرورت اس کے بغیر بھی پوری ہو جاتی ہے، کیونکہ عرفِ عام یہی ہے کہ بائع فی الحال پھل توڑنے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ واللہ اعلم۔

باب تحریم بیع الرُّطَب بالتمر الا فی العَرایا (ص:۸)

۳۸۵۳- "حَدَّثَنَا یَحْیَی بْنُ یَحْیَی قَالَ: أَنَا سُفْیَانُ بْنُ عُیَیْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِیِّ ح قَالَ وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَیْرٍ، وَزُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ -وَاللَّفْظُ لَهُمَا- قَالَا: نَا سُفْیَانُ قَالَ: نَا

---

(۱) فیض الباری ج:۳ ص:۲۵۲ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها، وعمدة القاری ج:۱۲ ص:۳ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها، وشرح معانی الآثار ج:۲ ص:۱۹۹ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان تتناهی۔

(۲) قوله. "فاذا جَدّ الناس" بالجیم والمعجمة "ای قطعوا ثمر النخل، ای استحق الثمر القطع"۔ (کذا فی حاشیة صحیح البخاری)۔

(۳) قوله: "الدمان" بالفتح والخفة، وقیل بالضم، فساد الثمر قبل ادراکه حتّٰی یَسْوَدَّ، من الدمن وهو السرقین۔ والمُراض والقُشام کلاهما بالضم وهما من آفات الثمرة۔ (کذا فی حاشیة صحیح البخاری)۔ رفیع

(۴) صحیح البخاری ج:۱ ص ۲۹۲ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها۔

(۵) عمدة القاری ج:۱۲ ص:۳ کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها۔

(۶) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۵۶۔

الزُّهْرِيُّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ، وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ۔

قَالَ ابْنُ عُمَرَ: وَحَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا۔ زَادَ ابْنُ نُمَيْرٍ فِيْ رِوَايَتِهِ: أَنْ تُبَاعَ۔ " (ص:۸ سطر:۴،۵)

قولہ: "عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ" (ص:۸ سطر:۴)

اس میں لفظ "الثمر" بالثاء المثلثة ہے، اور ثمر سے مراد رُطب ہے (النووی)[1] اور "تمر" سے مراد کھجور۔

بیع الرُّطب بالتمر کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ رُطب اور تمر دونوں مقطوع ہوں، دُوسری یہ کہ رُطب درخت پر لگی ہوئی ہو اور تمر مقطوع ہو، اس دُوسری صورت کو "المُزَابَنَة" کہا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

پہلی صورت امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے سواءٌ کان متفاضلًا أو متماثلًا، نسیئةً کان او یدًا بیدٍ، لأحادیث الباب "لا تبتاعوا الثمر بالتمر" وما فی معناہ، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے، ایک یہ کہ تماثلاً ہو، دُوسرے یہ کہ یدًا بیدٍ ہو، تفاضل اور نساء دونوں حرام ہیں، کیونکہ یہ اموالِ ربویہ میں سے ہیں اور بیع متجانسین کی ہے۔[2]

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل اس واقعے سے واضح ہے کہ جب وہ بغداد پہنچے تو ان کے اس قول پر اہلِ بغداد نے ناراضگی کا اظہار کیا کہ یہ حدیث کے مخالف ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ رُطب دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو وہ تمر ہے یا تمر نہیں، اگر تمر ہے تو اس کی بیع تمر سے متماثلاً و یداً بید جائز ہونی چاہئے، لأوّل ما فی الحدیث المرفوع "التمر بالتمر مثلًا بمثل یدًا بیدٍ"، اور اگر یہ

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۸، والدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج ج:۴ ص:۱۵۶، وتکملة فتح الملہم ج:۱ ص:۳۵۸، وعمدة القاری ج:۱۱ ص:۲۰۵ کتاب البیوع، باب بیع الثمر بالتمر۔ وفتح الباری ج:۴ ص:۳۸۴ کتاب البیوع، باب بیع التمر بالتمر۔

(۲) إکمال المعلم ج:۵ ص:۱۶۳، وشرح معانی الآثار ج:۲ ص:۱۸۵ کتاب البیوع، باب بیع الرطب بالتمر، وعمدة القاری ج:۱۱ ص:۲۹۰ کتاب البیوع، باب بیع الزبیب بالزبیب .... إلخ۔

تمر نہیں تب بھی یداً بیدٍ اس کی بیع جائز ہونی چاہئے، لاخر الحدیث المذکور "اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بیدٍ"۔ (۱)

اور ترمذی کی ایک روایت میں جو آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیع الرطب بالتمر کا حکم پوچھا گیا تو آپ نے سوال فرمایا: "اینقص الرطب اذا جفّ؟ قالوا: نعم، فنهاهٗ عن ذلك" جب اہل بغداد نے یہ حدیث پیش کی تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ: "مدارہ علی زید ابی عیاش، وھو ممّن لا یُقبَلُ حدیثه" (۲) اہل بغداد حیران رہ گئے، چنانچہ عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کو حدیث میں ضعیف قرار دیتے ہیں، حالانکہ رجال پر ان کی نظر اتنی گہری ہے کہ انہوں نے زید ابی عیاش کے بارے میں برجستہ "وھو ممن لا یقبل حدیثه" فرمادیا۔ (۳)

احادیث باب کا جواب امام صاحبؒ کی طرف سے یہ ہے کہ "لا تبتاعوا الثمر بالتمر" میں ثمر سے مراد رُطب قائم علی الشجر ہے، نہ کہ رُطب مقطوع، اور رُطب قائم علی الشجر کی بیع تمر مقطوع سے، جسے مزابنۃ کہا جاتا ہے، ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے، (۴) جیسا کہ آگے آئے گا۔

قوله: "رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا" (ص ۸: سطر ۴)

اس کی تفسیر اور مفصل بحث آگے آرہی ہے۔

---

(۱) اوجز المسالك ج ۱۱ ص ۱۳۸، ۱۳۹ كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع الثمر، والهداية مع فتح القدير ج ۶ ص ۱۴۸، ۱۴۹ باب الربا۔ یہ حدیث آگے باب الربا میں حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ان الفاظ میں آئے گی: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ وَالبُرُّ بِالبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سواء بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هذهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ" (ص ۲۵) رفیع۔

(۲) ان کا نام "زید بن عیاش" ہے، اور کنیت "ابوعیاش"، كذا في تهذيب التهذيب لابن حجر ج ۳ ص ۴۲۱، ۴۲۲، وخلاصة الخزرجي ج ۱ ص ۳۴۹، والكاشف للذهبي ج ۱ ص ۳۳۹، وتهذيب الكمال ج ۱۰ ص ۱۰۰، ۱۰۲، (رفیع)

(۳) الكوكب الدري وحاشيته ج ۲ ص ۲۸۲ باب في النهي عن المحاقلة والمزابنة۔ (من الأستاذ مد ظلهم)۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح معاني الآثار ج ۲ ص ۱۸۵ كتاب البيوع، باب بيع الرطب بالتمر۔

مسئلة المُزابَنَة ورُخصة العَرايا

بیع الرطب بالتمر کی دُوسری صورت جس کو "مُزابَنَة" کہتے ہیں یہ بالاتفاق ائمہ اربعہ کے نزدیک ناجائز ہے، احادیثِ باب میں اس کی حُرمت صراحۃً مذکور ہے، اور حرمت کی عقلی دلیل یہ ہے کہ رُطبِ قائم علی الشجر اور تمرِ مقطوع اموالِ ربویّة میں سے ہیں، اور یہاں ان کے درمیان تساوی کا علم نہیں، اور متجانسین کی بیع علم بالتساوی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ تفاضل کا احتمال ہے، اور ربویّات میں تفاضل کا احتمال، تفاضل حقیقی کے حکم میں ہوتا ہے جو ربا ہے۔ مگر امام شافعیؒ ما دون خمسة اوسق کی حد تک (صرف رُطب اور عنب کی) عَرایا میں مُزابنة کو جائز قرار دیتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک رطب جو درخت پر لگی ہوئی ہے اس کی بیع تمر مقطوع سے اور عنب جو درخت (بیل) میں لگے ہوئے ہیں ان کی بیع زبیب مقطوع سے، ما دُونَ خمسةُ اوسق کی حد تک "عَرایا" میں جائز ہے[1] ("عَرایا" کی تفسیر آگے آرہی ہے)۔ باقی پھلوں میں ان کے نزدیک بھی مطلقاً ناجائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ[2] کے نزدیک مزابنة کی حرمت میں کوئی استثناء نہیں، قلیل وکثیر میں، اور رطب وعنب سمیت ہر قسم کے پھلوں میں مطلقاً ناجائز ہے۔[3]

۳۸۵۵- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا حُجَيْنٌ قَالَ: نَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنِ الْمُزَابَنَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابَنَةُ اَنْ يُبَاعَ ثَمَرُ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ، وَالْمُحَاقَلَةُ اَنْ يُبَاعَ الزَّرْعُ بِالْقَمْحِ، وَاسْتِكْرَاءُ الْاَرْضِ بِالْقَمْحِ۔" (ص:۸ سطر:۷،۸)

قوله: "عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنِ الْمُزَابَنَةِ الخ" (ص:۸ سطر:۷،۸)

یہ حدیث مرسل ہے، کیونکہ سعید بن المسیبؒ تابعی ہیں، انہوں نے صحابی کا واسطہ چھوڑ کر حدیثِ مرفوع روایت کی ہے۔ امام مسلمؒ مرسل احادیث بہت کم شاذ ونادر ہی لاتے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح مسلم میں مرسل حدیثوں کی تعداد تقریباً گیارہ سے زیادہ نہیں۔[4]

---

(۱) شرح النووی ج ۲ ص ۹۔

(۲) کذا حققه ابن الهمامؒ ج:۶ ص:۵۳ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد۔ (رفیع)

(۳) شرح مسلم نووی ج ۲ ص:۹، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۹۲۔

(۴) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۸۳ طبع دمشق۔ از حضرت الاستاذ مدظلہم۔

اور جو مراسیل امام مسلمؒ نے اپنی کتاب میں لی ہیں وہ بھی محض تائید واستشہاد کی خاطر لی ہیں، استدلال ان مراسیل کے ہم معنی احادیث مسندہ موصولہ سے کیا ہے، جیسا کہ یہاں ہے کہ حرمۃِ مزابنۃ کی احادیثِ مرفوعہ موصولہ پیچھے بھی "بَيْعُ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ" کے الفاظ سے آ چکی ہیں، آگے بھی ان ہی الفاظ میں اور "المزابنۃ" کے صریح الفاظ سے آ رہی ہیں، اصل استدلال انہی سے ہے۔

پھر یہاں ارسال کرنے والے بھی حضرت سعید بن المسیّب رحمۃ اللہ علیہ ہیں، جو کبار تابعین میں سے ہیں۔ موصوف کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان کی مرسل احادیث کو محدثین واصولیین بالاتفاق حجت قرار دیتے ہیں۔

حدیث مرسل کے حجت ہونے میں اختلاف معروف ومشہور ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہائے کرامؒ کے نزدیک چند کڑی قیود وشرائط کے ساتھ[1] حجت ہے۔ اور محدثین کا مذہب معروف اور فقہاء کرامؒ کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حجت نہیں، لیکن مراسیلِ صحابہ اور مراسیل سعید بن المسیّب، امامِ شافعیؒ سمیت محدثین اور تمام فقہاء کے نزدیک حجت ہیں۔

قولہ "وَالْمُحَاقَلَةُ اَنْ يُبَاعَ الزَّرْعُ بِالْقَمْحِ" (ص:۸، سطر:۸)

مُحاقَلہ کی یہ تفسیر بعینہٖ مُزابَنَۃ کی طرح ہے، فرق صرف یہ ہے کہ مزابَنَۃ پھلوں میں ہوتا ہے، اور مُحاقلۃ کھیتی میں، کہ کھیتی (زراعت) میں پیدا ہونے والے غلّے کے جو دانے سنبل میں ہیں، سنبل سے نکالے نہیں گئے اُن کی بیع الگ نکلے ہوئے دانوں سے کی جائے۔ حُرمت کی وجہ بھی وہی ہے جو مزابنہ میں اوپر بیان ہوئی۔

قولہ "وَاسْتِكْرَاءُ الْاَرْضِ بِالْقَمْحِ" (ص:۸، سطر:۸)

یہ محاقلہ کی دوسری تفسیر ہے، یعنی زراعت کی زمین کسی سے کرایہ پر لی جائے، اور اس زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی، اُسی پیداوار کے کسی خاص حصے یا مقدار کو اُس کا کرایہ قرار دیا جائے۔ مثلاً اس زمین کے کسی خاص حصے کی پیداوار کو، یا کل پیداوار میں سے مثلاً دس وَسْق کو کرایہ

(۱) ان قیود وشرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمہ فتح الملہم ج ۱ ص ۸۰ تا ص ۸۱، طبع دمشق۔

قرار دیا جائے اسے "المخابرة" بھی کہتے ہیں، اس کی تفصیل میں فقہائے کرام کا کچھ اختلاف ہے جو آگے بابُ کراء الأرض میں انشاء اللہ بیان ہوگا۔

۳۸۵۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرِيَّةِ أَنْ يَبِيْعَهَا بِخَرْصِهَا مِنَ التَّمْرِ۔" (ص:۸ سطر:۱۰،۱۱)

قولہ: "رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرِيَّةِ أَنْ يَبِيْعَهَا بِخَرْصِهَا مِنَ التَّمْرِ" (ص:۸ سطر:۱۱)

العرية کی جمع "العَرَايا" ہے، اور خَرص بفتح الخاء اسم مصدر ہے، بمعنی المخروص یعنی تخمینہ کی ہوئی۔ اور مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع العریۃ کی اجازت دی ہے بعوض تمرِ مخروص کے، یعنی اس تمر کے عوض جس کے بارے میں یہ اندازہ کیا گیا ہو کہ وہ عریہ میں لگی ہوئی رُطب کے مساوی ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل ہے۔

بیع العرایا کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد یہ صورت ہے کہ کوئی شخص خواہ فقیر ہو یا غنی اپنی رُطب کو جو اپنے ایک یا دو درختوں پر لگی ہوئی ہے کسی کے ہاتھ اندازہ کر کے اُتنی ہی تمر کے عوض فروخت کر دے، خواہ وہ ایک دو درخت دوسرے کے باغ میں ہوں، یا اپنے باغ میں امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع العرایا ہے۔[1] علامہ ابن الہمامؒ نے امام احمدؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے موافق بتایا ہے مگر یہ کہ امام احمدؒ کے نزدیک بیع العریۃ ضرورت کے بغیر جائز نہیں۔[2] اور وہ جواز بھی صرف رُطب میں ہے، عنب میں نہیں۔[3]

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی باغ کا مالک ایک یا دو درخت کا پھل جو درخت پر لگا ہوا ہے کسی کو کھانے کے لئے ہبۃً دیدے، یعنی درخت اپنی ملکیت میں رکھے اور پھل جو درخت پر لگا ہوا ہے اس کو ہبہ کر دے، پھر اس شخص کے آنے جانے سے مالکِ باغ کو چونکہ تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ اس سے یہ کہے کہ میری ہبہ کی ہوئی رُطب کے بدلے میں تمر اندازہ کر کے اتنی

(۱) فتح الباری ج:۴ ص:۳۹۱، ۳۹۲ کتاب البیوع، باب بیع المزابنة الخ۔

(۲) فتح القدیر ج:۵ ص:۱۹۵ نسخہ مصریہ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد۔ (رفیع)

(۳) تکملة فتح الملهم، ج:۱ ص:۳۷۱۔ (طبع دمشق)

ہی تمر لے لو، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بیع العرایا کی تفسیر یہ ہے، اور جائز ہے،[1] مگر حنفیہ کے نزدیک یہاں حدیث میں لفظِ "بیع" کا اطلاق مجازاً ہے، حقیقۃً نہیں، کیونکہ موہوب لہٗ جب تک موہوب پر قبضہ نہ کرلے مالک نہیں بنتا، اور یہاں قبضہ نہیں ہوا، کیونکہ پھل درخت پر لگا ہوا ہے، اور درخت مالک کے قبضے میں ہیں، اور مالک نے پھل کے اور موھوب لہٗ کے درمیان تخلیہ نہیں کیا ہے، لہٰذا اب تک اُس پھل کا مالک بھی وہی ہے، پس یہاں رُطب کی بیع تمر سے صرف صورۃً ہے، حقیقۃً نہیں۔ حقیقۃً یہ مالک کی طرف سے پہلے ہبہ کے بجائے دُوسرا ہبہ ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں فرمایا ہے کہ: "والحق ان قول مالك قول ابی حنیفة. هكذا حكاهٗ عنه محققوا مذهبه."[2] لیکن فتح الباری میں حافظؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مذہب بنیادی طور پر تو حنفیہ کے مطابق ہے لیکن کچھ تفصیلات میں اختلاف بھی ہے، فلیراجع۔[3]

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے حرمتِ مزابنة سے بیع العرایا کا جو استثناء کیا، اس کی دلیل ایک تو حضرت زید بن ثابتؓ کی یہی روایت ہے جس میں بیع العریة کی رُخصت صراحۃً مذکور ہے، اس کے علاوہ بھی کئی احادیث ہیں، جن میں سے کئی مسلم شریف میں اسی باب میں مذکور ہیں، مثلاً:-

"عن ابی هريرةؓ: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص فی بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة اوسق او فی خمسة." (ص:۹ سطر:۸،۹)

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی جانب سے جواب یہ ہے کہ عرایا کے وہ معنی ہم تسلیم نہیں کرتے جو امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کئے، اس لئے کہ ان کے قول کی بناء پر لازم آئے گا کہ عریہ بمعنی النخلة یا بمعنی ثمر النخلة ہو اور یہ معنی کتبِ لغت میں کہیں نہیں ملتے، اور صحیح معنی وہی ہیں جو ہم نے اُوپر بیان کئے کہ عَرِيَّة بمعنی الهبة المخصوصة ہے، اور کلامِ عرب میں اس کی نظیر موجود

---

(۱) فتح الباری ج:۴ ص:۳۹۰، ۳۹۱ كتاب البيوع، باب بيع المزابنة الخ، وشرح معانی الآثار ج:۲ ص:۱۹۷ كتاب البيوع، باب العرايا۔

(۲) فتح القدير ج:۵ ص:۱۹۱ نسخہ مصریہ۔ (رفیع)

(۳) فتح الباری ج:۴ ص:۳۹۱ كتاب البيوع، باب بيع المزابنة الخ۔

ہے، ایک شاعر انصار کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے

لَيْسَتْ بِسَنْهَاءَ وَلا رُجَّبِيَّةٍ
وَلٰكِنْ عَرَايَا فِي السِّنِينَ الْجَوَائِحِ [1]

یعنی انصار تنگدستی اور مصیبت کے برسوں میں عرایا دیتے ہیں، اگر عرایا کی تفسیر ہبہ سے نہ کی جائے تو انصار کی مدح کے کوئی معنی نہیں، اس لئے کہ بیع کر کے کوئی چیز دینا قابل مدح نہیں، نیز مسلم شریف ہی میں (ص:۸، سطر:۱۴ پر) اسی باب کی ایک روایت میں راوی کی یہ تفسیر منقول ہے: "والعريّة النخل تجعل للقوم فيبيعونها بخرصها تمرًا" اس میں "تُجْعَلُ لِلْقَوْمِ" کا لفظ ہبہ کے معنی میں تقریباً صریح ہے[2]، لہٰذا بیع العرایا میں لفظ بیع مجازاً بولا گیا ہے اس صورت کے لئے جو عرایا کی تفسیر میں ہم نے بیان کی، اور علاقۂ مجاز تشبیہ ہے کیونکہ وہ صورۃً بیع کے مشابہ ہے۔[3]

سوال:- اگر عرایا کی وہ تفسیر تسلیم کی جائے جو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے بیان کی تو "رخص" کے کیا معنی ہوئے؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ موہوب لہٗ کو رُطب کی بجائے تمر دینے میں اختلاف

---

(۱) لسان العرب ج ۹ ص:۱۸۰، ۱۸۱، والصحاح ج:۲ ص:۱۰۴، وفيض الباری ج ۳ ص:۲۳۵ كتاب البيوع باب تفسير العرايا، وشرح معاني الآثار ج ۲ ص:۱۹۷: كتاب البيوع، باب العرايا، وتكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۳۲۴۔ "سَنْهَاءَ" کھجور کا یہ درخت جو ایک سال پھل دیتا ہو اور ایک سال نہ دیتا ہو، اور رُجَّبِيَّة بضم الراء وتشديد الجيم المفتوحة، کھجور کا ایسا درخت جس کی کھجوروں کے خوشوں کے اردگرد کانٹے لگا دیئے گئے ہوں تاکہ کوئی چوری کر کے کھانے والا اس تک نہ پہنچ سکے۔ اور مطلب شعر کا یہ ہے کہ انصار جس درخت کا پھل ہبہ میں دیتے ہیں وہ نہ سنہاء ہے نہ رُجَّبِيَّة ہے۔

(۲) امام طحاویؒ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے عرایا کی یہ تفسیر نقل فرمائی ہے: "وقال زيد بن ثابت خص في العرايا في النخلة والنخلتين توهبان للرجل فيبيعهما بخرصهما تمرًا" اس کے بعد امام طحاویؒ فرماتے ہیں: فهذا زيد بن ثابت رضي الله عنه وهو أحد من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الرخصة في العرية فقد أخبر أنها الهبة۔ شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۱۹۹ كتاب البيوع، باب العرايا، وفيض الباری ج:۳ ص ۲۳۶ كتاب البيوع، باب تفسير العرايا۔

(۳) فيض الباری ج ۳ ص:۲۳۶ كتاب البيوع، باب تفسير العرايا۔

الوعد ہے، جو ثُلُثُ النفاق ہے،[1] تو وہم ہوسکتا تھا کہ یہ صورت جائز نہ ہو، اس لئے رُخصت کا لفظ استعمال کیا گیا۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیع العرایا اگر چہ حقیقۃً بیع نہیں، مگر چونکہ صورۃً بیع ہے اس لئے شبہ ہوسکتا تھا کہ یہ بھی مزابنۃ کے حکم میں ہو، یعنی نا جائز ہو، اس شبہ کو زائل کرنے کے لئے راوی نے "رخص في بيع العرايا" کا لفظ استعمال کیا۔

سوال:- جب یہ صورت جائز ہے تو رُخصت کو ما دون خمسة اوسق کے ساتھ کیوں مُقیّد کیا گیا؟

جواب:- یہ ہے کہ ممکن ہے مدینہ طیبہ میں عام طور پر رواج اسی مقدار میں عَرایا کرنے کا ہو، یا جس معاملے کا فیصلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ معاملہ اتنی ہی مقدار کا ہوگا، حاصلِ جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں، واقعی اور اتفاقی ہے۔[2]

باب من باع نخلاً عليها تمر (ص:۱۰)

۳۸۷۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبِّرَتْ، فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ۔" (ص:۱۰ سطر:۲،۳)

قوله: "مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبِّرَتْ، فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ" (ص:۱۰ سطر:۳)

جس درخت پر پھل لگا ہوا ہو اس کی بیع کی تین صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ درخت کے ساتھ پھل کی بیع بھی ہو، اس صورت میں بالاتفاق پھل مشتری کو ملے گا، حدیث میں "إلّا ان يشترط المبتاع" سے بالاتفاق یہی صورت مراد ہے۔

---

(۱) جیسا کہ صحیح البخاری میں ہے: عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "آية المنافق ثلاثٌ اذا حدّث كذب، واذا وعد اخلف، واذا اؤتمن خان-" كتاب الايمان، باب علامة النفاق، رقم الحديث: ۳۳، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۱۹۸ كتاب البيوع، باب العرايا۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: فيض الباري ج:۳ ص:۲۴۸ كتاب البيوع، باب تفسير العرايا، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۱۹۷، ۱۹۸ كتاب البيوع، باب العرايا۔

دُوسری صورت یہ کہ عقد میں صراحت کردی جائے کہ پھل بائع کا رہے گا، بیع صرف درخت کی ہوئی، اس صورت میں پھل بالاتفاق بائع کا ہوگا۔

تیسری صورت یہ کہ عقد مطلقاً درخت کا ہو، پھل کا اس میں نفیاً یا اثباتاً کوئی ذکر نہ ہو، حدیث میں "من باع نخلًا قد ابرت فثمرها للبائع" سے یہی صورت مراد ہے، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، خواہ بیع تأبیر سے قبل ہو یا بعد میں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع تأبیر کے بعد ہوئی تو پھل بائع کا، پہلے ہوئی تو مشتری کا ہوگا، فتح القدیر میں یہی مذہب امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا نقل کیا گیا ہے۔ کذا ذکر ابن الهمامؒ۔[1]
علامہ مازریؒ نے بھی "اَلْمُعْلِم" میں یہی مذہب اپنا (مالکیہ کا) بیان فرمایا ہے۔[2]

قبل التأبیر کی صورت میں ثمر مشتری کا ہونے پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال احادیثِ باب میں "قَدْ اُبِرَّتْ" کے مفهوم الصفة سے بیان کیا گیا ہے۔ اس دلیل کے دو جواب ہیں:-

۱- مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

۲- حدیث میں تأبیر سے مراد اِثمار (درخت پر پھل آجانا ہے) اور علاقۂ مجوّز یہ ہے کہ تأبیر اِثمار کی علامت ہے، کیونکہ اصحاب النخل تأبیر کو اِثمار سے مؤخر نہیں کرتے، پس علامت بول کر ذی العلامت مراد لیا گیا ہے، لہٰذا "نخلًا قد ابرت .... إلخ" سے مراد "نخلًا قد أثْمَرَت" ہے، یعنی جس درخت پر پھل لگے ہوں اس کی بیع میں پھل کا ذکر نہ کیا جائے تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔[3]

اس مسئلے میں صاحبِ ہدایہ[4] نے ہماری دلیل میں ابنِ عمرؓ کی ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے

---

(۱) فتح القدیر ج:۶ ص:۲۶۱ کتاب البیوع، قبیل باب خیار الشرط۔

(۲) المعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۱۷۵، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۱۰، ۲۱۱، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۱۸۴، وفتح الباری ج:۴ ص:۴۰۲ کتاب البیوع، باب من باع نخلًا قد أبرت الخ، وعمدة القاری ج:۱۲ ص:۱۲، ومرقاة المفاتیح ج:۶ ص:۹۳، ۹۴ کتاب البیوع، باب فی البیع المشروط، الفصل الأول۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: فیض الباری ج:۳ ص:۲۵۷ کتاب البیوع، باب من باع نخلًا قد أبرت... الخ۔

(۴) الهدایة ج۳ ص:۲۵، ۲۶ کتاب البیوع، قبیل باب خیار الشرط، واعلاء السنن ج:۱۴ ص:۳۸ کتاب البیوع، باب فی بیان أن ثمرة النخل المثمر للبائع إلا أن یشترط المبتاع۔

جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب "الأصل"[۱] (مبسوط) کی "کتاب الشفعۃ" میں نقل فرمائی ہے:۔

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اشتری أرضًا فیھا نخلٌ فالثمرۃ للبائع الا أن یشترط المبتاع۔"

اس میں مؤبَّر اور غیر مؤبَّر کی کوئی قید نہیں، مگر یہ دلیل دو وجہ سے صحیح نہیں:۔

۱- یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ ان کا اُصول ہے کہ وہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، پس وہ کہہ سکتے ہیں کہ اس روایت میں "نخل" اگرچہ مطلق ہے لیکن مراد اس سے مقید یعنی مؤبَّر ہے، احادیث باب کی وجہ سے۔

۲- دُوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے اُصول پر بھی واجب ہے کہ ہم اس مطلق کو مقید پر محمول کریں کیونکہ جب ایک ہی حادثہ (مسئلہ) میں دو حدیثیں وارد ہوں جن میں ایک مطلق، اور دُوسری مقید ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہمارے نزدیک بھی واجب ہے، (کذا حققہ ابن الھمامؒ فی الفتح)۔[۲]

لہٰذا ہمارا صحیح استدلال جو ائمہ ثلاثہؒ پر حجت بن سکے قیاس ہے، یعنی ہم نخل کو زرعی زمین پر قیاس کرتے ہیں، یعنی جس شخص نے ایسی زمین فروخت کی جس میں کھیتی کھڑی ہو اور عقد میں کھیتی کا کوئی ذکر نہیں کیا، تو بالاتفاق کھیتی بائع کی ہوگی، اس کا تقاضا ہے کہ نخل میں بھی یہی حکم ہو، اور ہمارا یہ قیاس ائمہ ثلاثہؒ پر حجت ہے، ان پر لازم آتا ہے کہ اسے قبول کریں، کیونکہ ان کا اُصول یہ ہے کہ اگر قیاس اور مفہومِ مخالف میں تعارض ہو جائے تو قیاس کو ترجیح ہوتی ہے۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان جو اختلاف یہاں بیان کیا جاتا ہے وہ صرف لفظی ہے حقیقی نہیں، کیونکہ امام[۳] شافعیؒ کے نزدیک بھی تابیر سے مراد اثمار ہی ہے۔[۴]

---

(۱) المبسوط للسرخسیؒ ج:۳۰ ص ۱۳۵ کتاب اختلاف أبی حنیفۃ وابن أبی لیلی رحمھما اللہ تعالٰی۔

(۲) فتح القدیر ج:۶ ص ۲۶۲ کتاب البیوع، قبیل باب خیار الشرط، والبحر الرائق ج:۵ ص ۲۹۸، ۲۹۹ کتاب البیع، فصل یدخل البناء والمفاتیح فی بیع الدار، ونور الانوار ص: ۱۲۰ مبحث الوجوہ الفاسدۃ۔

(۳) علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شرح نووی، والتکملۃ ج:۱ ص:۲۷۳، وإعلاء السنن ج:۱۴ ص:۳۸ کتاب البیوع، باب فی بیان أن ثمرۃ النخل المثمر للبائع الا أن یشترط المبتاع۔ (رفیع)

(۴) حدیث باب سے ایک بات یہ ثابت ہو رہی ہے کہ تابیر یعنی اِثمار کے بعد متصلاً بیع اثمار جائز ہے، حالانکہ اس وقت بدو الصلاح نہیں ہوتی، اس سے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ بیع الثمار قبل بدو الصلاح کی ممانعت تحریم کے لئے نہیں، تنزیہی ہے۔ (رفیع)

۳۸۸۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ، قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ح قَالَ وثنا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلَّذِيْ بَاعَهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ. وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِيْ بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ۔" (ص:۱۰ سطر:۱۰۲۸)

قولہ: "وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِيْ بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ"

(ص:۱۰ سطر:۱۰)

جس عبد کے پاس کچھ مال ہو اس کی بیع میں بھی تین صورتیں ہیں: کہ مشتری نے یا تو اس مال کی شرط لگائی، اس صورت میں یہ مال بالاتفاق مشتری کا ہوگا، دوسری یہ کہ بائع نے اس مال کی اپنے لئے شرط لگائی تو یہ مال بالاتفاق بائع کا ہوگا، اور اگر مال کا کوئی ذکر عقد میں نفیاً یا اثباتاً نہیں ہوا تو اس میں بھی اتفاق ہے کہ مال بائع کا ہوگا، حنفیہ اور شوافع نے اس میں کچھ تفصیل بھی کی ہے جو شرح نووی میں دیکھی جاسکتی ہے۔[1]

البتہ یہاں ایک اور مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ سیّد اپنے غلام کو کسی مال کا مالک بنادے تو غلام اس کا مالک ہوجاتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے نزدیک ہوجاتا ہے (لیکن جب غلام فروخت ہوگا تو یہ مال بائع کو ملے گا، الا ان یشترط المبتاع)، اور ہمارے نزدیک نہیں ہوتا، بلکہ اس کا سب مال سیّد ہی کی ملکیت ہے۔ امام شافعیؒ کا قولِ قدیم امام مالکؒ کے موافق، اور قولِ جدید ہمارے موافق ہے۔[2]

امام مالکؒ کا استدلال حدیثِ مذکور کے لفظ "فَمَالُهُ" سے ہے، کہ اس میں مال کی اضافت عبد کی طرف کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ عبد مالک بن سکتا ہے۔

ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اضافتِ ملک نہیں، بلکہ اضافت بادنیٰ ملابست ہے، جو سامان عبد کے قبضے میں ہو تلبّس کی وجہ سے اس کی اضافت عبد کی طرف کردی گئی ہے، جیسے "جُلُّ الفَرَسِ" اور "سَرْجُ الدَّابة" میں "جُلّ" اور "سَرْج" کی اضافت "فرس" اور "دابّة" کی طرف تلبّس کی

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۰، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۱۱، ۲۱۲۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۳، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۰۔

وجہ سے کی گئی، چنانچہ علامہ مازریؒ نے بھی جو مالکی ہیں، مالکیہ کے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔[۱]

بابُ النهي عن الْمُحَاقَلَةِ والْمُزَابَنَةِ والْمُخَابَرَة .... إلخ (ص:۱۰)

۳۸۸۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالُوْا جَمِيْعًا: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللهِ قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ. وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ. وَلَا يُبَاعُ إِلَّا بِالدِّيْنَارِ وَالدِّرْهَمِ إِلَّا الْعَرَايَا۔" (ص:۱۰ سطر:۱۳، ۱۵)

قوله: "عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ" (ص:۱۰ سطر:۱۳)

مُحاقلة بالکل مُزابنة کی طرح ہے، البتہ فرق صرف یہ ہے کہ مزابنۃ درخت کے پھل میں ہوتا ہے اور مُحاقلة زرع (کھیتی) میں کہ گندم وغیرہ کے دانے جو کھیتی کے سنبل میں لگے ہوئے ہیں ان کی بیع علیحدہ نکلے ہوئے گندم سے کرنا۔[۲] اس کے حرام ہونے کی وجہ بھی وہی ہے جو مُزابنة میں ہے کہ گندم وغیرہ اناج اموالِ ربویہ میں سے ہیں، ان کی بیع جب ہم جنس سے ہوگی تو جہل بتساوی البدلین کے باعث "شبهة الربا" پایا جائے گا، للہٰذا یہ بیع بھی بالاتفاق حرام ہے۔

المُخَابَرة بمعنی المُزَارَعَة ہے، یعنی مالکِ ارض اپنی زمین، کاشتکار کو کاشت کے لئے دے، اور زمین کی اُجرت اسی کی پیداوار کے کسی حصے کو ٹھہرائے جو عامل کے عمل سے پیدا ہوگی، (جس کو آج کل کی اصطلاح میں بٹائی کہتے ہیں)، اس صورت کو پچھلے سے پچھلے باب (باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا في بيع العرايا ص:۸) کی تیسری روایت (سطر:۸) میں "استكراء الأرض

---

(۱) المعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۱۷۷۔ نیز علامہ اُبّی مالکیؒ اور قاضی عیاضؒ نے بھی اس استدلال کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "وعندي فيه نظر ... إلخ" إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۱۰۔ وإكمال المعلم ج:۵ ص:۱۸۷۔

(۲) اوجز المسالك ج:۱۱ ص:۱۳۱ كتاب البيوع، المحاقلة، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۱۷۳، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۲، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، والنهاية لابن الأثير ج:۱ ص:۴۱۶ و ج:۲ ص:۲۹۳۔

بالقمح" فرما کر اسے بھی "المُحَاقلة" کہا گیا ہے۔[۱] المخابرۃ کے جواز میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے جو اگلے باب میں بیان ہوگا۔

قوله: "وَلَا يُبَاعُ إِلَّا بِالدِّيْنَارِ وَالدِّرْهَمِ إِلَّا الْعَرَايَا" (ص:۱۰ سطر:۱۵)

مراد الّا بالدينار والدرهم وغيرهما ہے، اور مطلب یہ ہے کہ رُطب کی بیع تمر کے بدلے میں نہ کی جائے، بلکہ دینار و درہم وغیرہما کے بدلے میں ہونی چاہئے، ورنہ مزابنۃ لازم آئے گا،[۲] حاصل یہ ہے کہ "الا بالدينار والدرهم" کا حصر حقیقی نہیں اضافی ہے، یعنی تمر کے مقابلے میں ہے، تمر کے علاوہ ہر مال کے بدلے میں درخت پر لگی ہوئی رُطب کی بیع بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہاں دینار و درہم کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ بیع عموماً نقدین کے عوض میں ہوتی ہے۔[۳]

۳۸۹۰- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيْرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْغُبَرِيُّ -وَاللَّفْظُ لِعُبَيْدِ اللّٰهِ- قَالَا: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، قَالَ: نَا أَيُّوْبُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ وَسَعِيْدِ بْنِ مِيْنَاءَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُعَاوَمَةِ وَالْمُخَابَرَةِ -قَالَ أَحَدُهُمَا: بَيْعُ السِّنِيْنَ هِيَ الْمُعَاوَمَةُ- وَعَنِ الثُّنْيَا وَرَخَّصَ فِي الْعَرَايَا" (ص:۱۱ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "وَالْمُعَاوَمَةِ" (ص:۱۱ سطر:۱۱)

اس کی تفسیر آگے اسی حدیث میں آرہی ہے کہ "بيع السنين هي المعاومة" یعنی آئندہ دو یا زیادہ سالوں کے پھل کو فروخت کرنا۔ یہ بالاجماع ناجائز ہے، کیونکہ اس میں غَرَر ہے، یعنی معدوم کی بیع ہے۔ قاله النوويّ في شرحه، والمازريّ في "المعلم بفوائد مسلم"۔[۴]

---

(۱) خلاصہ یہ کہ "المحاقلة" کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک وہ جو ہم نے اوپر بیان کئے ہیں یعنی جو مزابنۃ کی طرح ہے، اور یہی معنی مشہور ہیں، اور دوسرے بمعنی المخابرۃ۔ (رفیع)

(۲) قاله النوويّ في شرح صحيح مسلم ج:۲ ص:۱۰۔ (رفیع)

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويّ ج:۲ ص:۱۰، ۱۱، وفتح الباري ج:۳ ص:۳۸۷ رقم الحديث: ۲۱۸۹ كتاب البيوع، باب بيع الثمر على رؤس النخل الخ، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال ج:۶ ص:۳۰۸، ۳۰۹ كتاب البيوع، باب بيع الثمر على رؤس النخل بالذهب والفضة، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۲۔

(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح صحيح مسلم للنوويّ ج:۲ ص:۱۰، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۱۷۷۔ وإكمال المعلم ج:۵ ص:۱۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۱۳، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۷، والمفهم ج:۴ ص:۴۰۳، ومشارق الانوار ج:۲ ص:۱۳۲۔

قولہ: "وَعَنِ الثُّنْيَا" (ص ۱۱: سطر ۱۲)

ترمذیؒ نے سند "حسن صحیح" کے ساتھ یہ زیادت بھی روایت کی ہے کہ: "إِلَّا أَنْ تُعْلَمَ"[1]، اور "ثُنْيَا" بضم الثاء بمعنی الاستثناء ہے، اور مراد یہ ہے کہ مبیع کے حصہ مجہولہ کو بیع سے مستثنیٰ نہ کیا جائے، مثلاً یہ کہے کہ "بعتُك هٰذه الصُّبرة إلَّا بعضَها، أو هٰذه الثيابَ الا بعضَها" چنانچہ یہ بالاجماع ناجائز ہے، کیونکہ اس سے مبیع مجہول ہو جاتی ہے، اور اگر مبیع بھی معلوم ہو، اور مستثنیٰ بھی معلوم ہو، تو استثناء بالاجماع جائز ہے، کقوله: "بعتك هٰذه الثياب الا هٰذا المعين"، اور اگر مستثنیٰ معلوم تو ہو لیکن پھر بھی استثناء کی وجہ سے مبیع میں جہالت آجاتی ہو، تو یہ صورت مختلف فیہ ہے، کقوله: "بعتُك هٰذه الصبرة من الطعام الا صاعًا واحدًا" امام اعظمؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ استثناء کے بعد جو باقی بچے گا وہ مجہول ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مستثنیٰ مبیع کے ثُلث سے زائد نہ ہو۔[2] البتہ اگر کوئی حصہ مشاع مستثنیٰ کیا کقوله: "بعتُك هٰذه الصبرة الا نِصفها" تو بیع جائز ہے، کیونکہ استثناء کے بعد بچنے والا حصہ معلوم ہے۔

جمہور کی دلیل حدیثِ باب ہے، جس میں حرمت کی علت ترمذی کی روایت "الا ان تُعْلَمَ" سے صراحۃً معلوم ہو رہی ہے کہ استثناء کی ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ بیع میں اس کی وجہ سے جہالت نہ آجائے۔

باب كراء الأرض (ص ۱۱)

۳۸۹۳- "حَدَّثَنِي أَبُوْ كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادٌ -يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ- عَنْ مَطَرٍ الْوَرَّاقِ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ۔" (ص ۱۱: سطر ۱۵، ۱۶)

---

(۱) جامع الترمذی ج: ۲ ص: ۳۷۳ ابواب البیوع، باب ما جاء فی النهی عن الثنیا۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۱۱، والمعلم بفوائد مسلم ج: ۲ ص: ۱۷۸، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۱۹۰ تا ۱۹۱، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۲۷۷۔

زراعت کے لئے زمین معاوضے پر دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حسن بصریؒ اور طاؤسؒ[۱] کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے (کما ذکرہ النوویؒ)[۲] لظاھر ھذا الحدیث والأحادیث التی اوردھا الامام مسلمؒ بعد ھذا نحو قول جابر بن عبداللہ: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان توخذ الأرض أجرًا (ای علی اجرٍ معلوم) او حظًا (ای علی نصیب شائع من ما یخرج من الأرض کذا فی الحل المفھم ج:۲ ص:۱۳۷)۔

اور حضرت ربیعہؒ کے نزدیک کراء الارض صرف ذہب وفضہ کے عوض میں جائز ہے، کسی اور چیز کے عوض جائز نہیں۔[۳] ان کا استدلال بظاہر اسی باب کے اواخر میں آنے والی اس حدیث سے ہے جسے امام مسلمؒ نے اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا یحیی بن یحیی قال: قرأتُ علی مالک عن ربیعۃ بن ابی عبدالرحمٰن عن حنظلۃ بن قیس أنّہ سأل رافع بن خدیج عن کراء الأرض، فقال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الأرض، قال: فقلتُ ابالذّھب والورِق؟ فقال: امّا بالذّھب والورِق فلا باس بہ۔" (ص:۱۳ سطر:۲۸،۳۰) حضرت رافع بن خدیجؓ کی اس سے اگلی روایت میں اس حدیث کی مزید تفصیل آئی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے الا بالطعام،[۴] لما رواہ مسلم فی ھذا الباب (ص:۱۳، سطر:۸) عن رافع بن خدیجؓ قال: کنا نحاقل الأرض علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنکریھا بالثلث والربع والطعام المسمّی (إلی قولہ) نھانا ان نحاقل

---

(۱) علامہ مازریؒ نے بھی طاؤسؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ (المعلم ج:۲ ص:۱۷۰) لیکن طاؤسؒ کا جو واقعہ امام مسلمؒ نے اسی باب کے آخر میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤسؒ جواز کے قائل ہیں، اور احادیثِ نہی کو خلافِ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں، لہٰذا ان کی طرف عدمِ جواز کی نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ (رفیع)

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۲، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۲۵۸،۲۵۹ کتاب البیوع، باب کراء الأرض بالذھب والفضۃ، وفتح الباری ج:۵ ص:۲۵ کتاب البیوع، باب کراء الأرض بالذھب والفضۃ، واوجز المسالک ج:۱۲ ص:۳۸،۳۹ کتاب کراء الأرض۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۲، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۲۵۸،۲۵۹ کتاب الحرث والمزارعۃ، باب کراء الأرض بالذھب والفضۃ، وفتح الباری ج:۵ ص:۲۵ کتاب الحرث والمزارعۃ، باب کراء الأرض بالذھب والفضۃ، واوجز المسالک ج:۱۲ ص:۳۸،۳۹ کتاب کراء الأرض۔

(۴) إکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۱۵، وشرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۲، واوجز المسالک ج:۱۲ ص:۳۸،۳۹ کتاب الحرث والمزارعۃ بالشطر ونحوہ۔

بالأرض فنکریھا علی الثلث والربع والطعام المسمّی۔" (ص:۱۳ سطر:۱۹ و ۲۰)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے،[۱] الا بجزء ما یخرج من الأرض نحو الثُلُثِ والرُّبُعِ وأوْساقٍ معنومۃٍ۔

امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بجزء ما یخرج من الأرض بھی جائز ہے، لیکن دو شرطوں کے ساتھ، ایک یہ کہ اس زمین کی پیداوار کے اوساق معینہ کو اُجرت نہ بنایا جائے، دُوسری یہ کہ اس زمین کے کسی قطعہ معینہ مثلاً ماذیانات[۲] وغیرہ کی پیداوار کو اُجرت نہ بنایا جائے، حاصل یہ کہ زمین کی کل پیداوار کے حصہ مُشاع مثلاً نصف یا ثُلُث یا رُبُع وغیرہ کو اُجرت بنانا جائز ہے، اور اس کو "المُزَارَعۃ" کہا جاتا ہے،[۳] اور غیر مُشاع کو اُجرت بنانا جائز نہیں، حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں فتویٰ اسی پر ہے۔[۴] مالکیہ کی ایک جماعت نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، بلکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مزارعت کی ایک صورت جائز ہے، جیسا کہ آگے کتاب المساقاۃ میں آئے گا، اور وہ یہ کہ مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو، اس طرح کہ باغات کے مابین خالی زمین ہو، اور مساقات کے ضمن میں اس پر مساقی ہی سے مزارعت بھی اسی ایک عقد میں کر لی جائے، ضمن میں ہونے کی تفصیل میں امام مالکؒ و شافعیؒ کے درمیان جزوی اختلاف بھی ہے، کما فی شرح النووی۔[۵]

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل مزارعت کے عدمِ جواز پر ایک تو وہی حدیث ہے جس

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۲، وفیض الباری ج ۳ ص:۲۹۵ کتاب الحرث والمزارعۃ بالشطر ونحوہ، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۲۳۶ کتاب الحرث والمزارعۃ بالشطر ونحوہ، والبنایۃ ج:۴ ص ۱۰۳ : کتاب المزارعۃ، وفتح القدیر ج ۹ ص:۴۶۳، ۴۶۴ کتاب المزارعۃ۔

(۲) اس کی تشریح آگے تقریباً ایک صفحے بعد حاشیہ میں آئے گی۔ (رفیع)

(۳) عمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۱۶۷ کتاب الحرث والمزارعۃ، باب المزارعۃ بالشطر ونحوہ۔ اور اُردو میں اسی کو "بٹائی" کہتے ہیں۔ رفیع

(۴) الدر المختار ج:۶ ص:۲۷۵ کتاب المزارعۃ، وفتح القدیر ج ۹ ص:۴۷۵ کتاب المزارعۃ، والھندیۃ ج:۵ ص:۲۳۵ کتاب المزارعۃ۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۳، وتکملۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۳۷۸، والبنایۃ للعلامۃ عینیؒ ج:۴ ص ۱۰۳ کتاب المزارعۃ، وفتح القدیر ج:۹ ص:۴۶۳، ۴۶۴ کتاب المزارعۃ، وبحر المذھب ج:۹ ص:۲۴۲ کتاب المساقاۃ۔

سے امام مالکؒ نے استدلال کیا، استدلال میں صرف یہ فرق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ "الطعام المسمّی" کو "الطعام المسمّی الخارج من تلك الأرض" پر محمول کرتے ہیں، اور امام مالکؒ کے نزدیک مطلق طعام مراد ہے، یعنی وہ "خارج من تلك الأرض" ہو، یا من غیرھا ہو، دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔[1] اور امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ کا دوسرا استدلال حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہے جو امام مسلمؒ نے پچھلے باب کے اخیر میں ذکر کی ہے کہ:-

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المُحَاقلة والمزابنة والمخابرة (الى قوله) والمخابرة الثُلُث والرُّبُعُ وأشباهُ ذلك۔" (مسلم ج:۱۱ ص:۷)

نیز اسی باب (کراء الارض) کی یہ حدیث بھی ان کی دلیل ہے:-

"عن عمرو قال سمعت ابن عمرؓ يقول: كنا لا نرى بالخبر[2] بأسًا حتّى كان عام أول (أي من امارة ابن الزبير، كما فسّره في الحل المفهم)[3]۔ فزعم رافعٌ ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه۔" (ص:۱۲، سطر:۹)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے دو عقلی دلیلیں بھی پیش کی جاتی ہیں، ایک یہ کہ مزارعت اجارۂ فاسدہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اجرت عند العقد معدوم اور مجہول ہے، اور دوسری یہ کہ یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہے، ان دلیلوں کی تفصیل آگے کتاب المساقاۃ میں آئے گی۔

صاحبینؒ اور امام احمدؒ کی دلیل اس باب کے اواخر میں یہ حدیث ہے کہ:-

"حدثنا اسحاق قال اخبرنا عيسى بن يونس (الى) قال: سألت رافع بن خديجؓ عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال: لا بأس به، انما كان الناس يواجرون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على الماذيانات وأقبال الجداول وأشياءَ من الزرع، فيهلِك هذا ويسلَم هذا، ويسلم هذا ويهلِك هذا، فلم يكن للناس كراء الا هذا

(۱) اوجز المسالك ج:۱۰ ص:۳۸، ۳۹ کتاب کراء الأرض۔

(۲) قوله: "الخبر" بكسر الخاء وضمها وفتحها، والكسر اصح واشهر، وهو بمعنى المخابرة۔ شرح صحيح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۳، رفیع

(۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۴۷۔

فلذلك رجز عنه واما شيء معلوم مضمون[1] فلا بأس به۔" (ص:۱۳ سطر:۳۰تا۳۵)

قوله: "أقبال الجداول" (ص:۱۳ سطر:۳۲)

"قُبُل" بضمتین کی جمع ہے، ہر چیز کا سامنے کا حصہ اور "الجَداول" جَدْوَل کی جمع ہے وهو النهر الصغير، یعنی نالہ، اقبال الجداول سے نالوں کے کناروں پر اُگنے والی پیداوار مراد ہے۔

امام مسلمؒ نے یہ حدیث مختلف طُرُق سے بیان کی ہے، نیز حضرت جابرؓ کی روایت اسی باب میں کتاب کے صفحہ:۱۲ کے شروع میں ہے کہ:-

"كنا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الأرض بالثُّلُث أو الرُّبُع بالماذِيانات[2] فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك .... إلخ۔" (ص:۱۲ سطر:۲)

"بالماذيانات" میں باء بمعنی مع ہے، معلوم ہوا کہ ممانعت کی وجہ کل پیداوار کے ثلث یا رُبُع کے ساتھ قطعہ معینہ یعنی "الماذيانات" کی پیداوار کو بھی اُجرت بنانا تھی جسے ہم بھی ناجائز کہتے ہیں۔ نیز اسی باب میں صفحہ:۱۱ کے آخر میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے:-

"كنا نُخابر على عهدِ رسول الله صلى الله عليه وسلم فنُصيبُ من القصري (على وزن القبطي، ويُقالُ لَهُ القُصَارَة بضم القاف كما في شرح النووي)[3] ومن كذا۔" (ص:۱۱ سطر:۳۸)

---

(۱) اور حصہ مشاع بھی مضمون ہوتا ہے، جسے صاحبینؒ اور امام احمدؒ نے جائز کہا ہے، (رفیع) اور طعام مسمّى غير ما يخرج من تلك الأرض بھی مضمون ہوتا ہے، جسے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے جائز کہا ہے، لہٰذا اس جملے سے وہ بھی امام مالکؒ کے مقابلے میں استدلال کرسکتے ہیں، چنانچہ اس کی صراحت علامہ مازریؒ نے کی ہے، لیکن اسے رافع بن خدیجؓ کا اجتہاد کہہ کر رد کردیا ہے۔ (المعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۱۷۹) رفیع

(۲) "بالماذيانات" ماذيان کی جمع ہے (نہریں، نالے)، اس میں باء بمعنی "مع" ہے اور مطلب یہ ہے کہ مالکِ زمین کل پیداوار کا ثلث یا رُبع بھی لیتا تھا، اور "ماذیانات" کی یعنی ماذیانات کے کناروں کی کل پیداوار بھی لیتا تھا، یہ صورت صاحبینؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی ناجائز ہے۔ رفیع
علامہ سنوسیؒ نے بھی مکمل إکمال الإکمال میں با کو مع کے معنی میں قرار دیا ہے، دیکھئے: ج:۳ ص:۲۱۸، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۵۶۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۱۲، ومجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۲۸۳، والنهاية لابن الأثير ج:۴ ص:۷۰۔

"قِصْرِی و قِصارۃ" غلہ کے ان دانوں کو کہتے ہیں جو دیاست کے بعد سنبل میں باقی رہ جاتے ہیں،[۱] اور ابنِ ماجہ کی روایت میں صراحت ہے کہ صاحب ارض اپنی زمین مزارعت کے لئے ثُلُث یا رُبع یا نصف کے عوض دیتا تھا اور ساتھ ہی یہ شرط بھی لگاتا تھا کہ آب پاشی کی نالیوں (ماذیانات) کی پیداوار اور قصری بھی اسی کی (صاحب ارض کی) ہوگی،[۲] اور ظاہر ہے کہ اس صورت کو صاحبینؒ اور امام احمدؒ بھی ناجائز کہتے ہیں۔

صاحبینؒ حدیثِ نہی کے مندرجہ ذیل جواب دیتے ہیں:-

۱- نہی ان خاص صورتوں کی ہے جنھیں ہم بھی ناجائز کہتے ہیں، یعنی ماذیانات یا کسی اور قطعہ معینہ کی پیداوار کو یا اوساق معلومة کو یا "قصری" کو اُجرت بنانا،[۳] یہ جواب ہماری پیش کردہ احادیث سے بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔

۲- دُوسرا جواب یہ ہے کہ جن احادیث میں کراء الأرض کی ممانعت اطلاق کے ساتھ ہے، ان میں نہی تنزیہی ہے،[۴] جس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو امام مسلمؒ نے اسی باب کے آخر میں حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے:-

"عن عمرو أنّ مجاهدًا قال لطاوس: انطلق بنا إلى ابن رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال (اى عمرو): فانتهره (اى انْتَهَر طاؤس مجاهدًا) قال (اى طاوس): اني والله لو أعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عنه ما فعلته ولٰكن حدثني من هو أعلم به منهم يعني ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لأن يمنح الرجل أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خَرْجًا معلومًا۔" (ص:۱۴ سطر:۵ تا ۷)

اور اگلی روایت میں ہے:-

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۲۸۳، والنهاية لابن الأثيرؒ ج:۴ ص:۷۰۔

(۲) سنن ابن ماجة، باب ما يكره من المزارعة ج:۲ ص:۱۷۷۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۳) فتح الباري ج:۵ ص:۲۵، ۲۶ كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۱۸۲ كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة۔

(۴) فتح الباري ج:۵ ص:۲۶ كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۰۳، ۲۰۴، وحاشية الحل المفهم ج:۲ ص:۱۳۸۔

"ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال: يمنح أحدكم أخاه خير له من ان يأخذ عليها خَرْجًا معلومًا"۔[1] (ص:۱۴ سطر:۸،۹)

قوله: "خَرْجًا" (ص:۱۴ سطر:۷،۹) ای اُجْرَۃ (نوویؒ)۔[2]

نیز صاحبینؒ کا استدلال قیاس سے بھی ہے، یعنی مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرتے ہیں،[3] کہ جس طرح مضاربت جائز ہے کہ مال ایک کا ہو عمل دوسرے کا، اور نفع میں دونوں شریک ہوں، اسی طرح مزارعت بھی جائز ہونی چاہیے، کہ زمین ایک کی ہو اور عمل دوسرے کا، اور پیداوار میں دونوں شریک ہوں، مقیس اور مقیس علیہ میں علتِ مشترکہ حاجت اور ضرورت ہے، یعنی یہ کہ بسا اوقات مال دار آدمی تجارت کی صلاحیت نہیں رکھتا اور صلاحیت رکھنے والا مال دار نہیں ہوتا، دونوں کی حاجت کو مضاربت کے ذریعہ پورا کیا جاتا ہے، اسی طرح بسا اوقات زمین دار مزارعت کا اہل نہیں ہوتا، اور کاشت کار کے پاس زمین نہیں ہوتی، دونوں کی حاجت مزارعت سے پوری ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

۳۹۱۷– "حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا اَبِيْ، قَالَ: نَا عُبَيْدُ اللهِ عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: ذَهَبْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ إِلَى رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ حَتّٰى اَتَاهُ بِالْبَلَاطِ فَأَخْبَرَهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ كِرَاءِ الْمَزَارِعِ۔" (ص:۱۳ سطر:۷،۹)

قوله: "اَتَاهُ بِالْبَلَاطِ" (ص:۱۳ سطر:۸)

البلاط مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے پاس ایک خاص جگہ کا نام تھا جس کا فرش پتھروں سے بنایا گیا تھا (نوویؒ)۔[4]

❊❊❊

(۱) أخرجه البخاري في صحيحه ايضًا، رقم الحديث: ۲۳۴۲ كتاب الحرث والمزارعة، باب ما كان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضًا ... الخ، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۳۷، كتاب المزارعة والمساقاة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۴۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۴۰ كتاب المزارعة والمساقاة۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۳۔

کتاب المساقاة والمزارعة (ص:۱۴)

۳۹۳۰- "حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ قَالَ: نَا عَلِيٌّ -وَهُوَ ابْنُ مُسْهِرٍ- قَالَ: نَا عُبَيْدُ اللّٰهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَعْطٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْ ثَمَرٍ أَوْ زَرْعٍ۔ فَكَانَ يُعْطِيْ أَزْوَاجَهُ كُلَّ سَنَةٍ مِائَةَ وَسْقٍ، ثَمَانِيْنَ وَسْقًا مِنْ تَمْرٍ، وَعِشْرِيْنَ وَسْقًا مِنْ شَعِيْرٍ۔ فَلَمَّا وَلِيَ عُمَرُ قَسَمَ خَيْبَرَ۔ خَيَّرَ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْطِعَ لَهُنَّ الْأَرْضَ وَالْمَاءَ، أَوْ يَضْمَنَ لَهُنَّ الْأَوْسَاقَ كُلَّ عَامٍ۔ فَاخْتَلَفْنَ۔ فَمِنْهُنَّ مَنِ اخْتَارَ الْأَرْضَ وَالْمَاءَ، وَمِنْهُنَّ مَنِ اخْتَارَ الْأَوْسَاقَ كُلَّ عَامٍ۔ فَكَانَتْ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ مِمَّنِ اخْتَارَتَا الْأَرْضَ وَالْمَاءَ۔"

(ص:۱۴ سطر:۱۷تا۲۰)

قوله: "أَنْ يُقْطِعَ لَهُنَّ الْأَرْضَ .... إلخ" (ص:۱۴ سطر:۱۹)

یہ اقطاع (جاگیر دینا) بطور میراث اور مِلک کے نہ تھا، بلکہ زراعت و باغبانی کرا کے پیداوار حاصل کرنے کے لئے تھا، اسی طرح "الأوساق" کا دینا بھی بطور میراث کے نہ تھا، بلکہ بطور نفقہ کے تھا، لقوله علیه الصلوٰة والسلام: ما ترکت بعد نفقة نسائي فهو صدقة۔ (التکملة)۔[1]

مزارعت کا مفصل بیان "باب کراء الأرض" میں گزر چکا ہے، مساقات کو "معاملہ" بھی کہتے ہیں،[2] اس کے جواز میں بھی اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۰، وصحيح البخاري رقم الحديث: ۲۷۲۳ باب نفقة القيم للوقف ج:۱ ص:۳۸۹، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۱۲، ۲۱۳، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۱۶۸ کتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوها، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۲۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۶۹ کتاب المعاملة، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۱۸۹ کتاب المساقاة، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۹۸، وتکملة فتح القدير ج:۹ ص:۳۸۹ کتاب المساقاة۔

نزدیک مساقات جائز ہے، بلکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مساقات کے ضمن میں مزارعت بھی جائز ہے، یعنی بشرطیکہ وہ ضمناً ہو، اصالۃً نہ ہو۔ جمہور فقہاء و محدثین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، لظاھر احادیث الباب۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی طرح مساقات بھی ناجائز ہے،[1] امام صاحبؒ کے دلائل جو مزارعت کی طرح مساقات میں بھی جاری ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ مساقات بھی اجارہ ہی کی ایک قسم ہے اور اس میں اُجرت عند العقد معدوم بھی ہوتی ہے، مجہول بھی، اور اُجرت مجہول ہو تو اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، لہٰذا مساقات جائز نہیں، اجارہ فاسدہ کے قبیل سے ہے۔[2]

۲۔ مساقات قفیز الطحان کے معنی میں ہے، جو از روئے حدیث ممنوع ہے، قفیز الطحان کے معنی میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قفیز الطحان کی طرح مساقات میں بھی اُجرت اس چیز کے جزء کو مقرر کیا جاتا ہے جو کہ عامل کے عمل سے پیدا ہوئی۔[3]

احادیثِ باب کا جواب امام ابوحنیفہؒ یہ دیتے ہیں کہ درحقیقت اہلِ خیبر سے جو معاملہ تھا وہ مساقات تھی ہی نہیں، اور جو کچھ اہلِ خیبر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصول فرماتے تھے وہ "خَرَاجُ مُقَاسَمَة" تھا۔[4] خراج کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ خَرَاجُ مُوَظَّف، ۲۔ خَرَاجُ مُقَاسَمَه۔

مفتوحہ زمینوں کو اگر ان کے کافر مالکوں ہی کی مِلک میں رہنے دیا جائے اور زمینوں کا خراج مال کی اتنی مقدارِ معین کو قرار دیا جائے جس کا تحمل زمین کر سکتی ہو تو یہ "خراج موظف" ہے، اور اگر

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۰، ومرقاۃ المفاتیح ج:۲ ص:۱۶۸ کتاب المساقاۃ، واوجز المسالک ج:۱۲ ص:۵ کتاب المساقاۃ، باب ما جاء في المساقاۃ، وبدائع الصنائع ج۵ ص:۲۶۹ کتاب المعاملۃ، والبنایۃ للعینیؒ ج:۳ ص:۱۱۹ کتاب المزارعۃ، وتکملۃ فتح القدیر والعنایۃ ج:۹ ص:۴۸۹، کتاب المساقاۃ، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۲۳۔

(۲) أوجز المسالك ج:۱۲ ص:۵ کتاب المساقاۃ، باب ما جاء في المساقاۃ، وفتح الباري ج:۵ ص:۱۳ باب المزارعۃ بالشطر ونحوہ، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۴۰، وبدائع الصنائع ج۵ ص:۲۵۵ کتاب المزارعۃ۔

(۳) أوجز المسالك ج:۱۲ ص:۵ کتاب المساقاۃ، باب ما جاء في المساقاۃ، وبدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۶۹ کتاب المعاملۃ۔

(۴) عمدۃ القاري ج:۱۲ ص:۱۶۸ کتاب الحرث والمزارعۃ، باب المزارعۃ بالشطر ونحوها، واوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۰۵ کتاب المساقاۃ، باب ما جاء في المساقاۃ۔

مقدارِ معین نہ ہو بلکہ ما یخرج من الأرض کے ثلث یا رُبع وغیرہ جزء مشاع کو خراج بنایا جائے تو یہ "خراجِ مُقَاسَمَۃ" ہے۔[۱]

اور قرینہ اس تاویل کا اس باب کی چوتھی حدیث کا آخری جملہ ہے کہ: "أُقِرُّکُمْ فِیْھَا عَلٰی ذٰلِكَ مَا شِئْنَا" (ص:۱۵ سطر:۱) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ خیبر سے جو معاملہ کیا اس کی مدت مقرر نہیں فرمائی، اگر یہ معاملہ مساقات کا ہوتا تو مدت ضرور مقرر کی جاتی، کیونکہ مساقات کے قائلین کے نزدیک بھی صحتِ عقد کے لئے مدت کی تعیین ضروری ہے، ورنہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

لیکن حنفیہ کے یہاں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے،[۲] لحاجة الناس الیه، وللقیاس علی المضاربة، ولظاھر احادیث الباب۔

نیز کتاب مسلم ہی میں آگے اسی باب میں حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت آرہی ہے، جس میں اراضی خیبر کے بارے میں صراحت ہے کہ: "وکانت الأرض حین ظھر علیھا لله عز وجل ولرسوله صلی الله علیه وسلم وللمسلمین، فأراد اخراج الیھود منھا فَسَأَلَتِ الیھودُ رسولَ الله صلی الله علیه وسلم ان یقرّھم بھا علی ان یَکْفُوْا عملھا ولھم نصف الثمر"۔ (ص:۱۵ سطر:۵،۶)

یعنی یہ زمین یہود کی ملکیت میں نہیں رہی تھیں، بلکہ مسلمانوں کی ملکیت میں لے لی گئی تھیں، لہٰذا ان پر خراج کی کوئی وجہ نہیں بنتی، مساقات ہی ہو سکتی تھی۔

اور "أُقِرّکم فِیْھَا علٰی ذٰلك مَا شِئْنَا" کا جواب صاحبینؒ اور جمہور کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں مدتِ مجہولہ کے ساتھ بھی معاملہ جائز ہوتا ہو، بعد میں منسوخ ہو گیا۔[۳]

---

(۱) عمدة القاري ج:۱۲ ص:۱۶۸ کتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوھا، وانوار المحمود علی سنن أبي داؤد ج:۲ ص:۳۰۸ کتاب البیوع، باب في المزارعة، والبنایة شرح الھدایة ج:۴ ص:۱۰۵ کتاب المساقاة، والھدایة مع تکملة فتح القدیر والعنایة ج:۹ ص:۴۷۳ کتاب المزارعة۔

(۲) شامیة ج:۶ ص:۲۸۶ کتاب المساقاة۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۱۵، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۱۰، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۱۶۹ کتاب الحرث والمزارعة، باب اذا قال ربُّ الأرض اقرّك الخ، وتکملة فتح الملھم ج:۱ ص:۳۶۹، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۷ کتاب المساقاة، باب ما جاء في المساقاة۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "اقرکم فیھا" سے مراد مساقات پر برقرار رکھنا نہیں بلکہ خیبر میں سکونت کی اجازت دینا ہے، مساقات کی مدت مقرر فرمادی ہوگی، جس کا ذکر راوی نے نہیں کیا لظہورہ۔ پس مساقات کی مدت مجہول نہ ہوئی بلکہ سکونت کی مجہول ہوئی، اور سکونت بطور اجارہ نہیں تھی بلکہ تبرعاً وتفضلاً تھی جس کی مدت مجہول ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

تیسرا جواب دیدیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس ارشاد سے مراد یہ ہو کہ جب تک ہم چاہیں گے، مدت معلومہ کے بعد عقد جدید مزید مدت معلومہ کے لئے کرلیا کریں گے (نووی)۔[۱]

۳۹۴۲- حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: نَا عَبْدُاللهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ اللَّيْثِيُّ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: لَمَّا فُتِحَتْ خَيْبَرُ سَأَلَتْ يَهُودُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقِرَّهُمْ فِيهَا عَلَى أَنْ يَعْمَلُوا عَلَى نِصْفِ مَا خَرَجَ مِنْهَا مِنَ الثَّمَرِ وَالزَّرْعِ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُقِرُّكُمْ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا۔ ثُمَّ سَاقَ الْحَدِيثَ بِنَحْوِ حَدِيثِ ابْنِ نُمَيْرٍ وَابْنِ مُسْهِرٍ عَنْ عُبَيْدِاللهِ۔ وَزَادَ فِيهِ: وَكَانَ الثَّمَرُ يُقْسَمُ عَلَى السُّهْمَانِ مِنْ نِصْفِ خَيْبَرَ۔ فَيَأْخُذُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخُمُسَ۔" (ص:۱۴ سطر:۲۳، ۲۴، ص:۱۵ سطر:۱، ۲)

قوله: "وَكَانَ الثَّمَرُ يُقْسَمُ عَلَى السُّهْمَانِ ..... الخ" (ص:۱۵ سطر:۱، ۲)

یعنی مالِ غنیمت کے قانون کے مطابق۔

۳۹۴۳- حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ وَإِسْحٰقُ بْنُ مَنْصُورٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ- قَالَا: نَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَجْلَى الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ۔ وَأَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ عَلَى خَيْبَرَ أَرَادَ إِخْرَاجَ الْيَهُودِ مِنْهَا۔ وَكَانَتِ الْأَرْضُ حِينَ ظُهِرَ عَلَيْهَا لِلّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِلْمُسْلِمِينَ۔ فَأَرَادَ إِخْرَاجَ الْيَهُودِ مِنْهَا۔ فَسَأَلَتِ الْيَهُودُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقِرَّهُمْ بِهَا عَلَى أَنْ يَكْفُوا عَمَلَهَا وَلَهُمْ نِصْفُ الثَّمَرِ۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ

[۱] شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۱۵، وتکملة فتح الملهم ج ۱ ص ۳۰۰ و ۳۰۱، وأوجز المسالك ج ۱۲ ص ۲۰۸، کتاب المساقاة، باب ما جاء في المساقاة۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نُقِرُّكُمْ بِهَا عَلٰى ذٰلِكَ مَا شِئْنَا، فَقَرُّوْا بِهَا حَتّٰى أَجْلَاهُمْ عُمَرُ إِلٰى تَيْمَاءَ وَأَرِيْحَاءَ۔" (ص:۱۵ سطر:۲۳؍۷)

قوله: "إِلٰى تَيْمَاءَ وَأَرِيْحَاءَ" (ص:۱۵ سطر:۷)

یہ دو بستیوں کے نام ہیں، تیماء جزیرہ نمائے عرب میں شام (اُردن) اور وادی القریٰ کے درمیان ہے،[1] اور اَریحاء اُردن کے علاقے "الغور" میں واقع ہے۔[2]

باب فضل الغرس والزرع (ص:۱۵)

۳۹۲۵- "حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِيْ قَالَ: نَا عَبْدُ الْمَلِكِ، عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ۔" (ص:۱۵ سطر:۷؍۹)

قوله: "وَلَا يَرْزَؤُهُ" (ص:۱۵ سطر:۹)

أي ينقصه ويأخذ منه، وهو براء ثم زاي بعدها همزة۔ (نووي)۔[3]

۳۹۲۶- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلٰى أُمِّ مُبَشِّرٍ الْأَنْصَارِيَّةِ فِيْ نَخْلٍ لَهَا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ غَرَسَ هٰذَا النَّخْلَ، مُسْلِمٌ أَمْ كَافِرٌ؟" فَقَالَتْ: بَلْ مُسْلِمٌ، فَقَالَ: لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا، وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ۔"

(ص:۱۵ سطر:۹؍۱۱)

ان روایات میں پودے اور درخت لگانے کی فضیلت اور بہت ہی عظیم اجر وثواب کا بیان ہے ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ کتنا آسان خوشگوار صدقۂ جاریہ ہے مگر افسوس کہ ہم لوگ اس کو اتنی اہمیت بھی نہیں دیتے جتنی مغربی غیر مسلم ممالک میں دی جاتی ہے۔

---

(۱) معجم البلدان للحموی ج:۲ ص:۶۷۔

(۲) معجم البلدان للحموی ج:۱ ص:۱۶۵۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۵، والدیباج للسیوطی ج:۴ ص:۱۲۱۔

۳۹۴۷- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ وَابْنُ أَبِي خَلَفٍ قَالَا: نَا رَوْحٌ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَغْرِسُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ غَرْسًا، وَلَا زَرْعًا، فَيَأْكُلَ مِنْهُ سَبُعٌ أَوْ طَائِرٌ أَوْ شَيْءٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ فِيهِ أَجْرٌ۔ وَقَالَ ابْنُ أَبِي خَلَفٍ: طَائِرٌ شَيْءٌ"

(ص:۱۵ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قولہ: "وَقَالَ ابْنُ أَبِي خَلَفٍ: طَائِرٌ شَيْءٌ كَذَا" (ص:۱۵ سطر:۱۳)

یعنی ابن أبي خلف نے لفظ "طائر" کے بعد حرفِ عطف (أو) روایت نہیں کیا، اور لفظ "کذا" سے باقی حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ ان کی باقی روایت اسی طرح ہے جس طرح محمد بن حاتم نے بیان کی ہے۔ (الحل المفهم)۔[1]

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "شئ کذا" بدل ہو لفظ "طائر" سے، کذا في حاشية الحل المفهم۔[2]

۳۹۴۸- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: نَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ قَالَ: نَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ يَقُولُ: دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أُمِّ مَعْبَدٍ حَائِطًا فَقَالَ: "يَا أُمَّ مَعْبَدٍ! مَنْ غَرَسَ هٰذَا النَّخْلَ، مُسْلِمٌ أَمْ كَافِرٌ؟" فَقَالَتْ: بَلْ مُسْلِمٌ۔ قَالَ: فَلَا يَغْرِسُ الْمُسْلِمُ غَرْسًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا طَيْرٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ۔"

(ص:۱۵ سطر:۱۳ تا ۱۴)

اوپر قُتَيْبَة بن سَعِيْد کی روایت میں "أُمّ معبد" کی بجائے "أُمّ مُبَشِّر" ہے، تعارض کچھ نہیں، یہ دونوں کنیتیں ایک ہی خاتون کی ہیں، اور یہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کی بیوی ہیں (نووی)۔[3]

باب وضع الجوائح (ص:۱۶)

۳۹۵۲- "حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَنَّ أَبَا

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۵۰- (رفیع)

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۵۱- رفیع

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۵-

الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْ بِعْتَ مِنْ أَخِيْكَ ثَمَرًا ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ قَالَ: نَا أَبُوْ ضَمْرَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ بِعْتَ مِنْ أَخِيْكَ ثَمَرًا فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ، فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا۔ بِمَ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيْكَ بِغَيْرِ حَقٍّ؟" (ص:۱۲ سطر:۳-۲۴)

قوله: "جَائِحَةٌ" (ص:۱۲ سطر:۹)

جائحة کی جمع جوائح آتی ہے، آفت اور مصیبت کو کہتے ہیں، یہاں مراد آفتِ سماویہ ہے جو پھلوں پر آجاتی ہے۔[1]

قوله: "فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا...الخ" (ص:۱۲ سطر:۱۰)

اس مسئلے میں تفصیل یہ ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیع اگر:۔

۱۔ قبل ظھوره ہوئی ہو تو ضمان بالاتفاق بائع پر ہوگا، کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے، جو باطل ہے۔

۲۔ اور اگر قبل بدو الصلاح بشرط التبقية على الأشجار ہوئی پھر پھل ہلاک ہوگیا، تب بھی ضمان بالاتفاق بائع پر ہوگا، کیونکہ یہ بیع بالاتفاق فاسد ہے، اور قبل القبض مفید ملک نہیں، اور پھل قبضِ بائع میں ہلاک ہوا ہے۔ اور حنفیہ کے جس قول میں اس بیع کو کراہتِ تنزیہیہ کے ساتھ جائز قرار دیا گیا ہے (جیسا کہ باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح میں ہم نے بیان کیا ہے) تو اس قول پر بھی ضمان بائع پر آئے گا کیونکہ پھل قبضِ بائع میں ہلاک ہوا ہے۔

۳۔ اور اگر بیع قبل بدو الصلاح یا بعد بدو الصلاح بشرط القطع ہوئی تھی، اور بائع نے تخلیہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں بھی ضمان بالاجماع بائع پر ہے، کیونکہ قبل القبض ہلاکت ہوئی۔

۴۔ اور اگر بیع قبل بدو الصلاح أو بعده بشرط القطع ہوئی، اور بائع نے تخلیہ بھی کردیا تھا، مگر مشتری نے کاٹا نہیں یہاں تک کہ پھل ہلاک ہوگیا تو ضمان بالاتفاق مشتری پر ہوگا، کیونکہ

---

(۱) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۳۲، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۴۰۳، وأوجز المسالك ج:۱۱ ص:۱۱۸ كتاب البيوع، باب الجائحة في بيع الثمار والزرع، وشرح النووي ج:۲ ص:۱۶۔

پھل اس کے قبضے میں ہلاک ہوا۔ مگر امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر اس نے پھل کٹنے کا وقت ہوجانے کے باوجود بھی نہیں کاٹا تو سستی اور تقصیر اس کی طرف سے ہوئی، لہٰذا ہلاک شدہ پھل کا ضمان مشتری پر ہوگا (نوویؒ ج:۲ ص:۱۶)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ وامام احمدؒ کے نزدیک مشتری پر ضمان آنے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اُس نے پھل کٹنے کا وقت ہوجانے کے باوجود نہ کاٹا ہو حالانکہ بیع بشرط القطع ہوئی تھی۔

۵- اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیع بعد بدو الصلاح لا بشرط القطع ہو، اور بائع پھل اور مشتری کے درمیان تخلیہ کردے، پھر آفتِ سماویہ سے وہ پھل قبل اوان الجذاذ، ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان بائع پر ہوگا یا مشتری پر؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کا قولِ قدیم اور امام مالکؒ وامام احمدؒ وفقہاء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ضمان بائع پر ہوگا، یعنی ثمر کا ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور بائع کو ثمن کے مطالبے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ بیع الثمار جب بعد بدو الصلاح ہو تو اگرچہ وہ لا بشرط القطع ہوئی تب بھی بائع پر واجب ہے کہ پھل کو کٹنے کا وقت ہونے تک اپنے درختوں پر لگا رہنے دے، بلکہ ان کے نزدیک اس دوران درختوں کو پانی دینا بھی بائع کے ذمہ ہے، لہٰذا یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اب اس حالت میں پھل ہلاک ہوا تو وہ ایسا ہے گویا کہ بائع ہی کے قبضے میں ہلاک ہوا ہے۔ البتہ امامِ مالکؒ کے مذہب میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پھل ثلث سے کم ہلاک ہو تو ضمان مشتری پر ہوگا، اور ثلث یا اس سے زیادہ ہو تو بائع پر ہوگا۔[1]

خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی اور پانچویں صورت میں پھل اگر قبل اوان الجذاذ ہلاک ہوجائے تو امام مالکؒ وامامِ احمدؒ کے نزدیک ضمان بائع پر ہوگا اور بعد اوانِ الجذاذ ہلاک ہو تو ضمان مشتری پر آئے گا۔

ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا حدیث سے ہے، نیز اسی باب کی آخری حدیث: "ان

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۶، وتکملة فتح الملہم ج:۱ ص:۳۰۸، والمفہم ج:۴ ص:۴۲۳، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۱۸، ۲۱۹، وعمدة القاری ج:۱۲ ص ۷ کتاب البیوع، باب الجائحة فی بیع الثمار والزرع، وفتح الباری ج:۴ ص:۳۹۸، ۳۹۹ کتاب البیوع، باب اذا باع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا ثم اصابته عاھة فھو من البائع، وأوجز المسالک ج:۱۱ ص:۱۱۹ کتاب البیوع، باب الجائحة فی بیع الثمر والزرع۔

[1] النبي صلى الله عليه وسلم أمر بوضع الجوائح" (ص:۱۶، سطر:۱۲) بھی ان کا مستدل ہے، کیونکہ وضع الجوائح کا مطلب یہ ہے کہ پھل پر جو آفات آئیں ان کو معاف کر دیا جائے، یعنی مشتری سے ہلاک شدہ پھل کا ثمن وصول نہ کیا جائے، البتہ امام مالکؒ ثلث سے کم کا ضمان مشتری پر ڈالنے کو اس حدیث سے مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ قلیل ہے اور قلیل کے تلف سے بچنا عادۃً ممکن نہیں، پس اس حد تک نقصان پر گویا کہ مشتری عند العقد ہی راضی تھا، بر بناء عادت، کذا في التکملة۔[2]

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ ضمان مشتری پر ہوگا، یعنی پھل کا ثمن اس کے ذمہ واجب الاداء ہوگا، دلیل یہ ہے کہ بیع کے بعد جب مبیع پر مشتری کا قبضہ ہو جائے تو وہ ضمانِ مشتری میں داخل ہو گیا، (اور تخلیہ بھی قبضہ کے حکم میں ہے) لہٰذا نقصان اسی کے ذمہ ہوگا، جیسا کہ باقی تمام اقسامِ مبیع کا حکم ہے وہی ثمر کا بھی ہے، نیز اگلے باب کی پہلی حدیث بھی جو حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ہماری دلیل ہے، کیونکہ اس میں ہے کہ: "أصيب رجل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم. تصدقوا عليه، فتصدق النّاسُ عليه"۔

پس اگر وضع الجوائح واجب تھا تو یہ شخص پھل خریدنے کی وجہ سے مدیون کیوں ہوا؟ اور اس کے ادائے دین کے لئے چندہ کیوں کیا گیا؟[3]

اور احادیثِ باب کا جواب ایک تو یہ دیا گیا ہے کہ امر بوضع الجوائح سے مراد امرِ استحبابی ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اُن تین صورتوں پر محمول ہیں جن میں ضمان بالاتفاق بائع پر ہوتا ہے، یعنی پہلی، دوسری اور تیسری صورت، اور ان پر محمول ہونے کا قرینہ اسی باب کی وہ تین حدیثیں ہیں جو

---

(۱) لیکن یہ استدلال اس وجہ سے مخدوش ہے کہ احادیثِ باب کے اطلاق پر تو یہ حضرات بھی عمل نہیں فرماتے، کیونکہ اُوپر جو صورتیں ہم نے ذکر کی ہیں ان میں سے چوتھی صورت میں یہ حضرات بھی ضمان مشتری پر ڈالتے ہیں۔ (رفیع)

(۲) ج:۱ ص:۳۸۱ وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۱۹ والمعلم ج:۲ ص:۱۸۳۔

(۳) فتح الباري ج:۴ ص:۳۹۹ كتاب البيوع، باب اذا باع الثمار قبل ان يبدو صلاحها الخ، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۷ كتاب البيوع، باب اذا باع الثمار قبل ان يبدو صلاحها الخ، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۰۰ كتاب البيوع، باب الرجل يشتري الثمرة فيقبضها فتصيبها جائحة، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۶۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں[1]، کہ ان میں سے پہلی دو روایتوں میں "نهى عن بيع ثمر النخل حتى تزهو" اور "حتى تزهي" کی صراحت ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وضع الجوائح کا حکم بيع قبل بدو الصلاح سے متعلق ہے، تیسری روایت میں "إن لم يثمرها الله" کے الفاظ سے ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بيع الثمر قبل ظهوره سے متعلق ہے۔ اور اگر اس سے مراد پھل کا سالم نہ رہنا ہے تو یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب بيع قبل بدو الصلاح ہوئی ہو۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جو حکم دوسری مبیعات کا ہے وہی درخت کے پھلوں کا بھی ہے کہ بائع کے قبضے میں ہلاک ہو تو ضمان بائع پر ہوگا، اور مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو (یعنی بعد التخلية) تو ضمان مشتری پر ہوگا۔

اور احادیثِ باب کو جن صورتوں پر ہم نے محمول کیا ہے، ان پر محمول کرنے سے احادیثِ باب میں کوئی لفظ مانع نہیں، لہٰذا انہی پر محمول کرنا احوط وافضل وارجح ہوگا، برخلاف اس صورت کے جس پر امام احمدؒ اور مالکیہ نے محمول کیا ہے، اس لئے کہ وہ شریعت کے اس قاعدۂ کلیہ کے منافی ہے جو دوسری تمام مبیعات میں جاری ہوتا ہے، كما ذكرناه آنفاً (رفیع)۔

باب استحباب الوضع من الدين (ص:۱۶)

۳۹۵۸- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنْ بُكَيْرٍ، عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ، عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: أُصِيْبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ ثِمَارٍ ابْتَاعَهَا فَكَثُرَ دَيْنُهُ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تَصَدَّقُوْا عَلَيْهِ"۔ فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ۔ فَلَمْ يَبْلُغْ ذٰلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِغُرَمَائِهِ: "خُذُوْا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذٰلِكَ"۔

(ص:۱۶ سطر:۱۲ تا ۱۴)

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۹، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۶، والحل المفهم مع حاشيته ج:۲ ص:۵۱، ۵۲، وفتح الباري ج:۳ ص:۳۹۹ كتاب البيوع، باب اذا باع الثمار قبل ان يبدو صلاحها الخ، وأوجز المسالك ج:۱۱ ص:۹۰ كتاب البيوع، باب الجائحة في بيع الثمار والزرع، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۰۰ كتاب البيوع، باب الرجل يشتري الثمرة فيقبضها فتصيبها جائحة، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۳۹ كتاب الاجارة، باب في تفسير الجائحة۔

قولہ: "أُصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثِمَارٍ ابْتَاعَهَا ... الخ" (ص:۱۶ سطر:۱۴)

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پچھلے باب میں وضع الجوائح کا حکم یا تو استحبابی ہے یا اُن تین صورتوں پر محمول ہے جو ہم نے وہاں بیان کی ہیں، اگر وہ حکم وجوبی ہوتا اور پچھلے باب میں بیان کردہ تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا تو حدیث ہذا میں پھل کی ہلاکت سے مشتری کا نقصان نہ ہوتا اور مشتری پر قیمت واجب نہ ہوتی اور اس کی وجہ سے اس پر دیون بھی نہ آتے، جبکہ حدیث باب میں مشتری کے نقصان اور اس پر دیون کی صراحت ہے، معلوم ہوا کہ یہاں ہلاک شدہ پھل کا ضمان مشتری پر آیا تھا بائع پر نہیں۔

قولہ: "لِغُرَمَائِهِ: "خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذٰلِكَ" (ص:۱۶ سطر:۱۷)

یعنی جب تک یہ مفلس ہے اس وقت تک تمہیں اس کے پاس جو کچھ ملے اس کے سوا باقی دین کے مطالبے کا حق نہیں، اور "جو کچھ ملے" اس میں بھی یہ تفصیل ہے کہ پہننے کے ایک دو جوڑے، رہنے کے لئے بقدرِ ضرورت مکان، اور فوری ضرورت کی چیزیں مثلاً سردیوں میں لحاف، اور بیوی بچوں اور زیرِ کفالت افراد کا بقدرِ ضرورت نفقہ اس کے پاس چھوڑنا ضروری ہے، اس سے زائد غرماء کا حق ہے۔[1] اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو مدیون مفلس ہو اس کو مہلت دینا واجب ہے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے، پھر صاحبینؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک تو اس سے نہ مطالبہ جائز ہے، نہ اس کے پیچھے لگنا جائز ہے اور نہ اسے قید کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ اس کے پاس مال آجائے تو اس وقت اس سے مطالبہ کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے قید کرنا تو جائز نہیں، لیکن "ملازمت" جائز ہے،[2] ملازمت سے مراد یہ ہے کہ جہاں بھی مدیون جائے، دائن اس کے پیچھے رہے، تاکہ مدیون کی ملک میں کوئی مال آئے تو اس کا بذریعہ قاضی مطالبہ کر سکے۔[3]

۳۹۶۰- "حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالُوا: ثَنَا إِسْمٰعِيلُ بْنُ أَبِي

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۰ ورد المحتار ج:۵ ص:۳۸۷ کتاب القضاء فصل في الحبس والبحر الرائق ج:۸ ص:۱۵۱ كتاب الاكراه باب الحجر۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۶ وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۰۔

(۳) فتح القدير ج:۸ ص:۲۰۹ كتاب الحجر، باب الحجر بسبب الدين۔

أُوَيْسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي، عَنْ سُلَيْمَانَ وَهُوَ ابْنُ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ، عَنْ أَبِي الرِّجَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ أَنَّ أُمَّهُ عَمْرَةَ بِنْتَ عَبْدِالرَّحْمٰنِ قَالَتْ. سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُوْلُ: سَمِعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَوْتَ خُصُوْمٍ بِالْبَابِ، عَالِيَةٍ أَصْوَاتُهُمَا، وَإِذَا أَحَدُهُمَا يَسْتَوْضِعُ الْآخَرَ وَيَسْتَرْفِقُهُ فِيْ شَيْءٍ. وَهُوَ يَقُوْلُ: وَاللّٰهِ! لَا أَفْعَلُ. فَخَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمَا، فَقَالَ: "أَيْنَ الْمُتَأَلِّيْ عَلَى اللّٰهِ لَا يَفْعَلُ الْمَعْرُوفَ؟ قَالَ: أَنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! فَلَهُ أَيُّ ذٰلِكَ أَحَبَّ۔"

(ص:۱۶ سطر:۱۵،۱۶ تا ص:۱۷ سطر:۲،۱)

قولہ: "حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا... الخ" (ص:۱۶ سطر:۱۵)

یہاں امام مسلمؒ نے اپنے استاذ کا نام نہیں لیا اس لئے اس روایت کو صحیح مسلم کی منقطعات میں شمار کیا گیا ہے جو کل بارہ ہیں اور ان کی تفصیل علامہ نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے مقدمہ میں بیان فرمائی ہے، اس حدیث باب کو منقطعات میں اس لئے شمار کیا گیا کہ اس میں "غیر واحد من اصحابنا" کے الفاظ مبہم ہیں، راوی کا نام ان سے معلوم نہیں ہوتا، گویا کہ یہ الفاظ کالعدم ہیں، یعنی راوی مذکور ہی نہیں، مگر علامہ نوویؒ نے یہاں قاضی عیاضؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ درحقیقت یہ منقطع نہیں بلکہ مجہول کی روایت ہے، اور علامہ نوویؒ نے قاضیؒ کے اس قول کو صحیح قرار دے کر کہا ہے کہ مجہول کی روایت ہونے کی وجہ سے یہ قابلِ استدلال نہ ہوتی لیکن یہی روایت بخاری نے اپنی صحیح میں "عن اسمٰعیل بن أبي اویس" ذکر کی ہے[1]، لہٰذا قابلِ استدلال ہے، اور ممکن ہے کہ امام مسلمؒ نے "غیر واحد" سے امام بخاریؒ وغیرہ مراد لئے ہوں (شرح نوویؒ ج:۲ ص:۱۶)۔

قولہ: "عَنْ أَبِي الرِّجَالِ" (ص:۱۶ سطر:۱۶)

یہ لقب ہے کنیت نہیں، ان کا نام محمد بن عبدالرحمٰن ہے، اور لقب "ابوالرجال" اس لئے مشہور ہو گیا کہ ان کی اولاد دس تھی، اور یہ سب مرد تھے (كذا في التكملة عن تهذيب الكمال للمزي)۔

قولہ: "عَمْرَةَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ" (ص:۱۶ سطر:۱۶)

بفتح العین، یہ انصاریہ ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خاص تلمیذہ ہیں، صدیقہؓ نے

(۱) صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب هل يشير الإمام بالصلح ج:۱ ص:۳۷۳۔

بچپن سے ان کو پالا تھا، حضرت عائشہؓ کی مرویات کا علم سب سے زیادہ تین حضرات کے پاس تھا، ایک یہی عمرہ، اور دوسرے حضرت عائشہؓ کے بھانجے عُروۃ بن الزبیرؓ اور تیسرے ان کے بھتیجے قاسم بن محمد بن ابی بکر۔ قالہ ابن عیینۃ (تھذیب التھذیب نمبر:۳۵۱ ج:۷ ص:۱۸۲، ونمبر:۶۰۱ ج:۸ ص:۳۳۳، وتذکرۃ الحفاظ ج:۱ ص:۱۰۶، و ج:۱ ص:۹۱۔ رفیع)۔

قولہ: "أَيْنَ الْمُتَأَلِّي عَلَى اللّٰهِ" (ص:۱۷ سطر:۲)

المتألّي حلف کرنے والا، "أَلِيَّة" بفتح الهمزة وكسر اللام وتشديد الياء المفتوحة سے ماخوذ ہے وهو اليمين آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حلف پر نکیر فرمائی تو معلوم ہوا کہ ترکِ مستحب کی قسم کھانا مکروہ ہے (نوویؒ)۔[1]

۳۹۶۱- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ تَقَاضَى ابْنَ أَبِي حَدْرَدٍ دَيْنًا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا حَتَّى سَمِعَهَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَشَفَ سِجْفَ حُجْرَتِهِ وَنَادَى كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ فَقَالَ: يَا كَعْبُ! فَقَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ! فَأَشَارَ إِلَيْهِ بِيَدِهِ أَنْ ضَعِ الشَّطْرَ مِنْ دَيْنِكَ، قَالَ كَعْبٌ: قَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قُمْ فَاقْضِهِ۔" (ص:۱۷ سطر:۲۔۶)

قولہ: "سِجْفَ حجرته" (ص:۱۷ سطر:۴)

سِجْف بكسر السين وفتحها پردہ (نوویؒ)۔[2]

باب من أدرك ما باعه عند المشتري وقد أفلس .... إلخ (ص:۱۷)

۳۹۶۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ:

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۱۷۔
(۲) حوالہ بالا۔

نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُوْبَكْرِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِالْعَزِيْزِ أَخْبَرَهُ، أَنَّ أَبَابَكْرِ بْنَ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -أَوْ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ-: "مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ قَدْ أَفْلَسَ -أَوْ إِنْسَانٍ قَدْ أَفْلَسَ- فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ" (ص:۱۷ سطر:۹ تا ۱۲)

قوله: "مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ ..... إلخ" (ص:۱۷ سطر:۱۱)

مشتری مدیون جو مفلس (دیوالیہ) ہو چکا ہو اس نے اگر کوئی چیز خریدی ہو، اور اُس مبیع پر قبضہ بھی کر چکا ہو مگر ثمن ادا نہیں کیا، تو جب اس کا مال غرماء میں تقسیم کیا جائے گا تو وہ مبیع بھی جو اس کے قبضے میں ہے، سب غرماء میں تقسیم کی جائے گی یا اس کا تنہا حق دار بائع ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک بائع اس عین کا تنہا حق دار ہے، وہ بیع کو فسخ کر کے مبیع واپس لے سکتا ہے، اور اس مبیع میں دُوسرے غرماء کا کوئی حق نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک وہ "أُسْوَةٌ لِلغرماء" ہے[۱]، ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، حنفیہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اس قول سے ہے کہ: "هو فيها أسوة الغرمآء إذا وجدها بعينها"[۲]۔

(۱) فيض الباری ج:۳ ص:۳۱۲، ۳۱۳ كتاب في الاستقراض الخ، باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع الخ، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۶۸، ۲۶۹ كتاب القضاء والشهادات، باب الرجل يبتاع سلعة فيقبضها ثم يموت وثمنها عليه دين، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۵، وعمدة القاری ج:۱۲ ص:۲۳۱ كتاب في الاستقراض الخ، باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع الخ، وفتح الباری ج:۵ ص:۹۳ كتاب في الاستقراض الخ، باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع الخ، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۴۴ كتاب البيوع، باب في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده۔

(۲) مصنف عبدالرزاق رقم الحديث: ۱۵۱۷۰ ج:۸ ص:۲۶۴، نیز مصنف عبدالرزاق میں قاضی شریحؒ سے ایک روایت منقول ہے: "قال: أيما غريم اقتضى منه شيئًا بعد الإفلاس، فهو والغرمآء سواء يحاصّهم به، وبه يفتي ابن سيرين" رقم الحديث: ۱۵۱۶۸۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے حضرت ابوبکرؓ کے ایک فیصلے کا ذکر فرمایا ہے جس میں انہوں نے صاحب السلعة کو "أسوة الغرماء" قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۶۹۔

حنفیہ کی دوسری دلیل[۱] یہ ہے کہ جب مشتری اس مبیع کا مالک ہوگیا، اور وہ اس کے قبضے میں بھی آگئی، تو اب بائع کا حق صرف ثمن سے متعلق ہے، مبیع پر اس کا کوئی حق یا خصوصیت باقی نہیں رہی، لہٰذا اس کو فسخِ بیع کا اختیار نہیں، اور اداءِ ثمن پر چونکہ مشتری فی الحال قادر نہیں تو اسے مہلت دینا واجب ہے، لقوله تعالٰی: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ"۔[۲]

اور احادیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کا تعلق مسئلہ مختلف فیہا سے نہیں، کیونکہ احادیثِ باب کے لفظ "مالہ بعینہ" میں مال کی اضافت واجد کی طرف کی گئی ہے، اور اضافت میں اصل اضافت بمعنی اللّام ہے، لہٰذا "مالہ" کا مطلب "ملکہ" ہوا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع کے بعد مبیع بائع کی ملک سے نکل کر مشتری کی ملک میں داخل ہوجاتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کو مال البائع صرف مجازاً (باعتبار ما کان کے) کہا جاسکتا ہے، حقیقۃً وہ مال البائع نہیں،[۳] پس معلوم ہوا کہ ان احادیثِ باب کا تعلق مسئلہ مختلف فیہا سے نہیں، لہٰذا ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان احادیث سے صحیح نہ ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ احادیثِ باب میں لفظ "بعینہ" ہے، اور حدیثِ بریرۃؓ سے ثابت ہے کہ تبدلِ ملک موجب ہوتا ہے تبدلِ عین کا، لقوله علیه الصلوٰة والسلام في قصة بريرة: هي لك صدقة ولنا هدية۔[۴] لہٰذا جب مبیع مشتری کی ملک میں پہنچ گئی تو حکماً تبدلِ عین ہوگیا، لہٰذا اس پر "بعینہ" کا لفظ صادق نہیں آتا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ احادیثِ باب کا تعلق مسئلہ مختلف فیہا سے نہیں۔[۵]

رہا یہ سوال کہ کس مسئلے سے اس کا تعلق ہے؟ تو اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں:-

---

(۱) حاشية الحل المفهم ج: ۲ ص: ۱۵۳۔

(۲) البقرة: ۲۸۰۔

(۳) حاشية الحل المفهم ج: ۲ ص: ۵۳۔

(۴) صحيح البخاري ج: ۱ ص: ۲۰۲ رقم الحديث: ۱۴۲۲ باب الصدقة علي موالي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۵) عمدة القاري ج: ۱۲ ص: ۲۴۰ كتاب الاستقراض الخ، باب اذا وجد ماله عند مفلس في البيع الخ، وتكملة فتح الملهم ج: ۱ ص: ۳۱۶، واعلاء السنن ج: ۱۴ ص: ۴۹۰ كتاب البيوع، احكام الاستحقاق، باب يرجع المشتري علي البائع بالدرك۔

۱- "ماله بعينه" سے مراد مبیع نہیں بلکہ ودیعۃ یا عاریۃ یا مغصوب یا مسروق ہے،[1] لیکن یہ جواب اس باب کی ان احادیث میں نہیں چل سکتا جن میں "انه لصاحبه الذی باعه"[2] کے الفاظ ہیں۔[3]

۲- لہٰذا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "ماله بعينه" سے مراد مقبوض علی سوم الشراء ہے،[4] اور "انه لصاحبه الذی باعه" میں "باعه" سے مراد "اراد بیعه" ہے، اس لئے کہ فعل بول کر ارادۂ فعل مراد لینا شائع وذائع ہے، کما فی قوله تعالیٰ: "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ" الآیۃ۔[5]

---

(۱) اس کی دلیل حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی یہ روایت ہے کہ: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا ضاع لأحدكم متاع، أو سرق له متاع، فوجده في يد رجل بعينه فهو احق به، ويرجع المشترى على البائع بالثمن۔" اخرجه احمد في مسنده والبيهقي في سننه في كتاب التفليس، باب العهدة ورجوع المشترى بالدرك، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیثِ باب کا تعلق مبیع سے نہیں، بلکہ مسروق سے ہے، قاله الطحاوي في شرح معاني الآثار (ج۲ ص:۲۶۹)۔ اور حدیثِ سمرۃؓ میں "ويرجع المشترى على البائع" کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ مسروق اگر کسی نے سارق سے خرید لی تھی پھر وہ مالک (مسروق منہ) نے مشتری سے وصول کر لی تو یہ مشتری بائع (سارق) سے اپنا ثمن واپس لے سکتا ہے۔ (رفیع)۔

(۲) لیکن حدیث کا یہ حصہ اکثر حفاظ کی روایت کے خلاف ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی احادیثِ باب سے ظاہر ہے، اسی لئے امام بخاریؒ نے یہ حصہ ذکر نہیں کیا، لہٰذا یہ بحکم شاذ یا منکر ہے، پس اس سے جمہور کا استدلال درست نہیں، کذا في التكملة (ج۱ ص:۳۷۹)۔ البتہ صحیح ابنِ حبان میں ابن عمرؓ کی ایک روایت میں مرفوعاً، اور مصنف عبدالرزاق (ج:۸ ص:۲۶۲، رقم الحدیث:۱۵۱۶۱) میں ابن ابی ملیکہ کی روایت میں مرسلاً لفظ "بیع" موجود ہے، ابن حبان کی روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص میں اسے ذکر کر کے سکوت کیا ہے، (ج:۳ ص:۱۰۰۳) جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ابنِ حجرؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے، اور ابن ابی ملیکہ کی مراسیل سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لیکن ان دونوں روایتوں کا جواب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی حفاظ کی روایات کے خلاف ہونے کی وجہ سے شاذ یا منکر یا مرجوح قرار پائیں گی۔ ۱۲ (رفیع)

(۳) فيض الباري ج:۳ ص:۳۱۲، ۳۱۳ كتاب الاستقراض الخ، باب اذا وجد ماله عند مفلس في البيع الخ، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۲۴۱ كتاب الاستقراض الخ، باب اذا وجد ماله عند مفلس في البيع الخ، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۹۶، ۳۹۷، واعلاء السنن ج:۱۴ ص:۳۹۸ كتاب البيوع، احكام الاستحقاق، باب يرجع المشتري على البائع بالدرك۔

(۴) الحل المفهم وحاشيته ج:۲ ص:۱۵۲ تا ۱۵۴، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۲۰۰ كتاب البيوع، باب في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۶۸۔ (۵) سورة المائدة:۶۔

۳- تیسرا جواب امام محمدؒ نے یہ دیا ہے کہ "ماله بعينه" سے مراد "مبيع قبل قبض المشتری" ہے، کیونکہ مشتری کے قبضے سے پہلے اگر چہ اس پر مشتری کی ملکیت آجاتی ہے لیکن وہ ضمان میں بائع کے رہتی ہے، "حتى لو هلك عند البائع هلك من ماله" اور بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لے۔[1]

مگر اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں: "من ادرك ماله بعينه عند رجل" کا لفظ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بعد قبض المشتری سے متعلق ہے، نہ کہ قبل القبض سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "عند رجل" سے مراد "في ملك رجل" ہے، اور "عند" کا لفظ ملك کے لئے بکثرت استعمال ہوتا ہے، چنانچہ جس شخص کی ملکیت میں مال کثیر ہو، مگر اس نے ودیعت یا عاریت وغیرہ کے طور پر دوسرے کے پاس رکھوا رکھا ہو، تو وہ مال فی الحال اگرچہ اس کے قبضے میں نہیں ہوتا، مگر کہا جاتا ہے کہ: "عنده مال كثير، اى في ملكه"۔

قوله: "قد أَفْلَسَ" (ص:۱۷، سطر:۱۱)

بصیغۂ معروف از باب افعال یعنی "مُفلِس ہوگیا" اس کے پاس فلوس نہیں رہے، اور آگے ایک روایت میں باب تفعیل سے "فُلِّسَ" آرہا ہے اس کے معنی ہیں کہ اس کی تفلیس کر دی گئی، یعنی جسے مُفلّس (دیوالیہ) قرار دے دیا گیا تھا۔

باب فضل انظار المعسر .... إلخ (ص:۱۷)

۳۹۶۹- "حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا مَنْصُورٌ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ اَنَّ حُذَيْفَةَ حَدَّثَهُمْ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوْحَ رَجُلٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَقَالُوْا: اَعَمِلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا؟ قَالَ: لَا، قَالُوْا: تَذَكَّرْ، قَالَ: كُنْتُ اُدَايِنُ النَّاسَ فَآمُرُ فِتْيَانِيْ اَنْ يُنْظِرُوا الْمُعْسِرَ وَيَتَجَوَّزُوْا عَنِ الْمُوْسِرِ، قَالَ: قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: تَجَوَّزُوْا عَنْهُ۔" (ص:۱۷، سطر:۲۴تا۲۲)

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۴۹۵، وكتاب الحجة على اهل المدينة ج ۲ ص: ۷۱۶ باب افلاس الغريم۔

قوله: "تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوْحَ رَجُلٍ" (ص:۱۷ سطر:۲۲)

روح کا استقبال کیا یا اُسے قبض کیا۔

قوله: "كُنْتُ أُدَايِنُ النَّاسَ" (ص:۱۷ سطر:۲۳)

یعنی دین کا معاملہ کرتا تھا، لوگوں کو چیزیں اُدھار دیدیتا تھا۔

قوله: "فِتْيَانِيْ" (ص:۱۷ سطر:۲۳)

فِتْيان بكسر الفاء جمع ہے فَتَى کی، وهو الخادم حُرًّا كان او عبدًا۔

قوله: "أَنْ يُنْظِرُوا" (ص:۱۷ سطر:۲۳)

اِنظار سے ہے بمعنی مہلت دینا، اور "الْمُعْسِر" تنگ دست، اور "الموسر" معسر کی ضد ہے یعنی مال دار۔ اور "تَجَوُّز" اور "تَجَاوُز" دونوں کے معنی ہیں نظر انداز کر دینا، معاف کر دینا، یعنی کوئی اگر ادائیگی میں کچھ کمی کرے تو پھر بھی قبول کر لینا اور کمی کو معاف کر دینا۔

۳۹۷۰- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ حُجْرٍ- قَالَا: نَا جَرِيْرٌ عَنِ الْمُغِيْرَةِ، عَنْ نُعَيْمِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ، عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ قَالَ: اجْتَمَعَ حُذَيْفَةُ وَأَبُوْ مَسْعُوْدٍ. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: رَجُلٌ لَقِيَ رَبَّهُ فَقَالَ: مَا عَمِلْتَ؟ قَالَ: مَا عَمِلْتُ مِنَ الْخَيْرِ إِلَّا أَنِّي كُنْتُ رَجُلًا ذَا مَالٍ، فَكُنْتُ أُطَالِبُ بِهِ النَّاسَ. فَكُنْتُ أَقْبَلُ الْمَيْسُوْرَ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمَعْسُوْرِ. قَالَ: تَجَاوَزُوْا عَنْ عَبْدِيْ. قَالَ: أَبُوْ مَسْعُوْدٍ: هٰكَذَا سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ۔" (ص:۱۸ سطر:۱تا۲)

قوله: "الْمَيْسُوْرَ" (ص:۱۸ سطر:۲)

یعنی آسان۔ مطلب یہ ہے کہ میں مدیون سے اتنا لے لیتا تھا جتنا دینا اُس کے لئے آسان ہو۔

وقوله "الْمَعْسُوْرِ" (ص:۱۸ سطر:۳)

بمعنی مشکل۔ یعنی جو مال دینا مدیُن کے لئے مشکل ہوتا اُس کو معاف کر دیا تھا۔

۳۹۷۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ رَجُلًا مَاتَ فَدَخَلَ الْجَنَّةَ، فَقِيْلَ لَهُ مَا كُنْتَ تَعْمَلُ؟ -قَالَ: فَإِمَّا ذَكَرَ وَإِمَّا ذُكِّرَ- فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أُبَايِعُ النَّاسَ، فَكُنْتُ أُنْظِرُ الْمُعْسِرَ، وَأَتَجَوَّزُ فِي السِّكَّةِ أَوْ فِي النَّقْدِ، فَغُفِرَ لَهُ۔ فَقَالَ أَبُو مَسْعُودٍ: وَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔" (ص:۱۸، سطر:۱۵۳)

قوله: "السِّكَّة" (ص:۱۸، سطر:۵) يعني دراهم ودنانير۔[1]

قوله: "النَّقْد" (ص:۱۸، سطر:۷)

یہ راوی کا شک ہے، نقد سے مراد بھی دراہم ودنانیر ہیں اور "اتجوز في السكة" کا مطلب یہ ہے کہ میں دراہم ودنانیر کے عیوب کو نظر انداز کر دیتا تھا، یعنی معاف کر دیتا تھا۔[2]

۳۹۷۲- "حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ قَالَ: نَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَارِقٍ، عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: أُتِيَ اللّٰهُ بِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِهِ، آتَاهُ اللّٰهُ مَالًا۔ فَقَالَ لَهُ مَاذَا عَمِلْتَ فِي الدُّنْيَا؟ -قَالَ: وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثًا- قَالَ: يَا رَبِّ آتَيْتَنِي مَالَكَ، فَكُنْتُ أُبَايِعُ النَّاسَ، وَكَانَ مِنْ خُلُقِي الْجَوَازُ۔ فَكُنْتُ أَتَيَسَّرُ عَلَى الْمُوسِرِ وَأُنْظِرُ الْمُعْسِرَ۔ فَقَالَ اللّٰهُ: أَنَا أَحَقُّ بِذَا مِنْكَ تَجَاوَزُوا عَنْ عَبْدِي۔ فَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ الْجُهَنِيُّ وَأَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ: هٰكَذَا سَمِعْنَاهُ مِنْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔" (ص:۱۸، سطر:۹۲۶)

قوله: "الْجَوَاز" (ص:۱۸، سطر:۷) یعنی عفو ودرگزر۔[3]

قوله: "فَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ الْجُهَنِيُّ وَأَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ" (ص:۱۸، سطر:۸)

سب نسخوں میں اسی طرح ہے، لیکن دارقطنی نے بتایا ہے کہ یہ اس حدیث کے راوی ابوخالد الاحمر کا وہم ہے، کیونکہ یہ روایت عقبہ بن عامر سے نہیں بلکہ صرف حضرت ابومسعود عقبہ بن عمرو

---

(۱) حاشية صحيح مسلم للذهني ج ۲ ص ۲۹۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص ۱۸،۱۷ وحاشية صحيح مسلم للذهني ج ۲ ص ۲۹۔ والديباج للسيوطي ج ۴ ص ۱۶۳۔

(۳) النهاية لابن الأثير ج ۱ ص ۲۱۵، ومجمع بحار الأنوار ج ۱ ص ۴۰۴۔

الانصاری البدری سے ہے، لہٰذا صحیح عبارت اس طرح ہوگی: "عقبة بن عمرو ابو مسعود الأنصاری"۔[1]

۳۹۷۶- "حَدَّثَنَا اَبُو الْهَيْثَمِ خَالِدُ بْنُ خِدَاشِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ يَحْيَى بْنِ اَبِيْ كَثِيْرٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِيْ قَتَادَةَ اَنَّ اَبَا قَتَادَةَ طَلَبَ غَرِيْمًا لَهُ فَتَوَارَى عَنْهُ ثُمَّ وَجَدَهُ فَقَالَ: اِنِّيْ مُعْسِرٌ، قَالَ: آللّٰهِ؟ قَالَ: اَللّٰهِ، قَالَ: فَاِنِّيْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "مَنْ سَرَّهُ اَنْ يُنْجِيَهُ اللّٰهُ مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلْيُنَفِّسْ عَنْ مُعْسِرٍ اَوْ يَضَعْ عَنْهُ۔" (ص:۱۸ سطر:۱۳ تا ۱۷)

قوله: "قَالَ: آللّٰهِ؟ قَالَ: اَللّٰهِ" (ص:۱۸ سطر:۱۶) في حاشية الذهنيؒ علي صحيح مسلم: الاول قسم سؤال، اى أباللّٰه؟ وباء القسم تضمر كثيراً مع اللّٰه۔ وفي مجمع بحار الأنوار "آللّٰه؟ قال: اَللّٰهِ" الأوّل همزة ممدودة والثاني بلا مدّ، والهاء فيهما مكسورة علي المشهور۔

شارحین اور اہلِ لغت کے کلام کو تفصیل سے دیکھنے کے بعد اُس کے مجموعے سے جو بات واضح ہوتی ہے، یہ ہے کہ یہاں پہلا لفظ "آللّٰهِ" (ہمزہ ممدودہ کے ساتھ) ہے، اور دوسرا "اَللّٰهِ" ہے (ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ)۔

اور "آللّٰه" اصل میں "أَبِاللّٰهِ" تھا، باے قسم کو حذف کر دیا گیا، (لِاَنَّ باءَ القسم تُضْمَرُ كثيراً مع اللّٰه۔ كما مرّ من حاشية الذهنيؒ) پھر لفظِ "اللّٰه" کا ہمزۃ الوصل مفتوحہ جو باے قسم کی وجہ سے حذف ہوگیا تھا، واپس آگیا، اب اس کے اوپر ہمزۂ استفہام داخل ہونے کی وجہ سے ہمزۂ مفتوحہ کو وجوباً الف سے بدل دیا گیا، تو "آللّٰهِ" ہوگیا، اور یہ مجرور ہے بائے جارّہ محذوفہ کی وجہ سے، اور تقدیرِ عبارت یوں ہے کہ "أَبِاللّٰهِ أَنْتَ مُعْسِرٌ" یعنی ابوقتادہ نے۔ جو دائن تھے۔ اپنے غریم (مدیون) سے پوچھا کہ "کیا تم اللہ کی قسم کھاتے ہو کہ تم مُعْسِر (تنگ دست) ہو؟" تو مدیون (غریم) نے جواب میں کہا: "اَللّٰهِ" (ہمزۂ مفتوحہ کے ساتھ)۔ یہ ہمزۂ مفتوحہ وہی ہے جو لفظِ "اَللّٰه" کا پہلا حرف ہے، اور اس سے پہلے باء القسم یہاں بھی محذوف ہے، اور اُسی کی وجہ سے یہ بھی مجرور ہے۔ اور مدیون کے اس قول کی تقدیرِ عبارت یوں ہے: "بِاللّٰهِ اَنَا مُعْسِرٌ" یعنی میں قسم کھاتا ہوں کہ

---

(۱) شرح النووي ج:۲ ص:۱۸۔

میں مُعْسِر (مالی طور پر تنگی میں مبتلا) ہوں۔

اور مجمع بحار الانوار میں ایک قول یہ لکھا ہے کہ مدیون کے قول کو بھی "آللّٰہِ" (ہمزۂ ممدودہ کے ساتھ) پڑھا جائے، اس صورت میں یہ ہمزۂ ممدودہ مشاکلۃ کی بناء پر ہوگا، یعنی دائن کے قول "آللّٰہِ" کی مشاکلت کی بناء پر (حسنِ کلام کے لئے) ہمزۂ مفتوحہ کو بھی ہمزۂ ممدودہ سے بدل دیا گیا۔[1]

قوله: "مِنْ كُرَبٍ" (ص:۱۸ سطر:۱۹)

بضم الكاف وفتح الراء جمع ہے "كُرْبَةٌ" بضم الكاف وسكون الراء کی، وهو غم شديد يأخذ النفس، یعنی ایسی گھٹن اور بے چینی جس سے سانس رُکنے لگے (نووی وتكملة)۔[2]

قوله: "فَلْيُنَفِّسْ" (ص:۱۸ سطر:۱۶) یعنی اُس کی بے چینی اور تنگی دور کر دے (تکملہ)۔[3]

قوله: "يَضَعْ عَنْهُ" (ص:۱۸ سطر:۱۷) یعنی کچھ یا سب معاف کر دے۔

باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة .... إلخ (ص:۱۸)

۳۹۷۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ، وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلٰى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ۔" (ص:۱۸ سطر:۱۸)

قوله: "مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ .... الخ" (ص:۱۸ سطر:۱۸)

یعنی مال دار کا ادائے دَین میں تاخیر کرنا ظلم ہے۔

---

(۱) یہ ساری تفصیل کسی ایک جگہ دستیاب نہیں، مندرجۂ ذیل کتابوں سے خوشہ چینی کر کے طلبہ کے لئے یہاں جمع اور مرتب کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہوں: حاشية السندي على شرح مسلم ج:۲ ص:۲۰، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۹۳ تا ۹۵، ولسان العرب ج:۱۰ ص:۳۲۸ تا ص:۳۹۹، وإكمال المعلم للقاضي عياض ج:۵ ص:۵۲۰ تا ۵۲۱، وإكمالُ إكمال المعلم للأبي ج:۵ ص:۳۰۸ تا ۳۰۹، والكوكب الوهاج شرح مسلم للشيخ محمد امين الهرري الشافعي ج:۲۱ ص:۲۶۳۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۸، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۲۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۲۔

قوله: "أُتْبِعَ" (ص:۱۸ سطر:۱۸)

باب افعال سے صیغہ واحد غائب مجہول ہے، اور اِتباع کے معنی حوالہ کرنے کے ہیں، اور لفظ "فَلْيَتْبَعْ" باب سمع سے تبع يَتْبَعُ تَبَاعَةً امر غائب ہے، بمعنی مطالبہ کرنا، اور حوالہ قبول کرنا۔

قوله: "مليّ" (ص:۱۸ سطر:۱۸)

اصل میں "مَلِيئ" (مہموز) تھا، ہمزہ کو یا سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام کیا گیا ہے، بمعنی مال دار، کہا جاتا ہے "مَلُؤَ الرجل" (باب کَرُم سے) اذا صار غنيًّا فهو مَلِيٌّ" اور مطلب اس جملے کا یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کے دَین کا حوالہ کسی مال دار پر کیا جائے تو اسے چاہئے کہ وہ یہ حوالہ قبول کر لے۔

حوالہ کی تعریف الدرّ المختار[1] میں یہ کی گئی ہے کہ: هي لغة النقل، وشرعًا نقل الدَّين مِنْ ذمة المحيل إلى ذمّة المحتال عليه ... (إلى قوله)... المديون مُحيل، والدَّائن محتال ... (إلى قوله)... ومن يقبلها محتالٌ عليه، والمالُ مُحالٌ به۔

غنی پر حوالہ قبول کرنے کا اَمر حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک استحبابی ہے،[2] اور امام احمدؒ کے نزدیک اَمر وجوبی ہے، کذا في التكملة۔[3] چنانچہ محتال (دائن) کا قبول کرنا حوالے کی صحت کے لئے حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں، یعنی دائن پر واجب ہے کہ وہ اس حوالے کو قبول کر لے بشرطیکہ محتال عليه ادائے دَین پر قادر ہو،[4] جمہور فقہاء (جن میں مالکیہ وشافعیہ اور حنفیہ بھی ہیں) ان کے نزدیک محتال (دائن) کی رضامندی شرط ہے، جمہور کی نقلی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

---

(۱) الدر المختار، كتاب الحوالة ج:۸ ص:۲۰۵ (طبع رشیدیہ کوئٹہ)۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۸، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۴۵، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۱۸۸، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۲۳۴۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۳، والمغني لابن قدامة ج:۵ ص:۶۰ كتاب الحوالة والضمان، باب وجوب قبول الحوالة اذا كانت على الملئ۔

(۴) المغني لابن قدامة ج:۵ ص:۶۰ كتاب الحوالة والضمان، باب وجوب قبول الحوالة اذا كانت على الملي، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۴۔

ارشاد ہے کہ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تُؤَدِّيَ (رواہ ابوداؤد[1] والترمذی[2] وابن ماجۃ[3] والحاکم[4] عن سَمُرَۃَ بن جُنْدُب) جس کا حاصل یہ ہے کہ مدیون جب تک دین ادا نہ کرے وہ اس کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوسکتا، پس لازم ہوا کہ حوالہ دائن کی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہو، اسی لئے جمہور نے حدیثِ باب کے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

جمہور کی عقلی دلیل صاحب ہدایہ اور علامہ ابن الہمامؒ نے یہ بیان کی ہے کہ دین دائن کا حق ہے، اور مدیون طرح طرح کے ہوتے ہیں بعض مال دار ہونے کے باوجود ٹال مٹول کرتے رہتے ہیں، اور جھگڑالو اور ضدی ہوتے ہیں جن سے دین وصول کرنا سخت مشکل ہوتا ہے،[5] تو ہوسکتا ہے کہ محتال علیہ ایسا ہی ضدی ہو، اور اس سے دین وصول کرنا مشکل ہو جائے، لہٰذا دائن کے حق کی حفاظت کی خاطر اس کی رضامندی ضروری ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دائن کو قبولِ حوالہ پر مجبور کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ جب محتال علیہ یہ دین کسی اور شخص پر حوالہ کردے تو دائن کو اسے بھی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، پھر یہ دوسرا محتال علیہ بھی اگر کسی تیسرے پر حوالہ کردے تو اسے بھی قبول کرنا پڑے، پھر آگے بھی یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے، ظاہر ہے کہ اس میں دائن کا ضرری ضرر ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک محتال علیہ کی رضامندی بھی صحتِ حوالہ کے لئے شرط ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ محتال علیہ کو محتال (دائن) کا مدیون بن جانے میں اس کی سخت مزاجی وغیرہ کے باعث مشکلات ہوں۔ مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں، سوائے اس صورت کے کہ محتال (دائن) اس (محتال علیہ) کا دشمن ہو۔ اور امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، اور دوسرا مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق۔[6]

---

(۱) سنن ابی داؤد ج:۲ ص ۱۰۵ رقم الحدیث: ۳۵۶۱ باب فی تضمین العاریۃ۔

(۲) جامع الترمذی ج:۱ ص ۲۳۷ رقم الحدیث: ۱۲۶۶ باب ماجاء فی أن العاریۃ مؤدّاۃ ابواب البیوع۔

(۳) سنن ابن ماجۃ ج:۲ ص:۴۳ رقم الحدیث: ۲۴۰۰ باب العاریۃ۔

(۴) المستدرک للحاکم ج:۲ ص ۵۵ کتاب البیوع رقم الحدیث: ۲۳۰۲۔

(۵) فتح القدیر کتاب الحوالۃ ج ۷ ص ۲۳۸۔

(۶) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: المغنی ج:۲ ص:۱۸۸، وإکمال المعلم ج ۵ ص:۲۳۴، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص ۱۱۰ کتاب الحوالات، باب فی الحوالۃ وھل یرجع فی الحوالۃ، والحاوی الکبیر ج:۲ ص:۴۱۸ کتاب الحوالۃ، وحاشیۃ الدسوقی ج ۳ ص:۳۲۵ باب الحوالۃ والھندیۃ ج:۳ ص:۲۹۶ کتاب الحوالۃ مطلب احکام الحوالۃ، وفتح القدیر ج ۷ ص:۲۲۲، ۲۲۳ کتاب الحوالۃ۔

باب تحریم بیع فضل الماء الذی یکون بالفلاۃ .... إلخ (ص:۱۸)

۳۹۸۱- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ يَقُوْلُ: نَهَى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ ضِرَابِ الْجَمَلِ وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِتُحْرَثَ فَعَنْ ذٰلِكَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔" (ص:۱۸ سطر:۲۱،۲۲)

قولہ: "وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِتُحْرَثَ" (ص:۱۸ سطر:۲۲)

"بیع الأرض لتحرث" کی نہی سے مراد زمین کو زراعت کے لئے کرایہ پر دینے کی ممانعت ہے، جس کی تفصیل "باب کراء الأرض" میں پیچھے آچکی ہے (نوویؒ)۔[1] اور "عن بیع الماء" سے مراد "عن بیعِ فضل الماء" ہے۔

۳۹۸۲- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، ح قَالَ: وحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، كِلَاهُمَا[2] عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ الْكَلَأُ۔" (ص:۱۸ سطر:۲۳،۲۴)

۳۹۸۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا أَبُو عَاصِمٍ الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي زِيَادُ بْنُ سَعْدٍ أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُسَامَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِالرَّحْمٰنِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۸۔

(۲) قال الامام النوویؒ فی مقدمته: ج:۱ ص:۲۰

فصل: تکرر فی صحیح مسلم قوله "حدثنا فلان وفلان کلیهما عن فلان" هکذا یقع فی مواضع کثیرة فی اکثر الأصول کلیهما بالیاء، وهو مما یستشکل من جهة العربیة، وحقه ان یقال "کلاهما" بالألف، ولکن استعماله بالیاء صحیح وله وجهان، احدهما: ان یکون مرفوعًا تاکیدًا للمرفوعین قبله ولکنه کتب بالیاء لأجل الإمالة ویقرأ بالألف کما کتب الربا والربی بالألف والیاء ویقرأ بالألف لا غیر، والوجه الثانی ان یکون کلیهما منصوبًا ویقرأ بالیاء ویکون تقدیره "اعنیهما کلیهما"۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُبَاعَ بِهِ الْكَلَأُ۔" (ص: ۱۹ سطر: ۲ تا ۴)

اس باب کی مذکورہ بالا حدیثوں میں تین مسائل نئے آئے ہیں، ۱) بیع فضل الماء سے ممانعت، ۲) بیع الکلاء سے ممانعت، ۳) بیع ضراب الجمل سے ممانعت، یہاں تینوں مسئلوں کی تفصیل ضروری ہے۔

المسئلة الأولى في بيع الماء ومنعه عن الناس:

پانی کی چار قسمیں ہیں:-

۱- ماء البحار والأنهار العظام، كنهر السند، والنيل، والدجلة والفرات۔ پانی کی یہ قسم ہر طرح کی انفرادی ملکیت سے آزاد ہے، اس میں تمام انسان برابر کے حق دار ہیں، اس پانی کی بیع خواہ زراعت کے لئے ہو یا سقي الدواب کے لئے، یا شرب الناس کے لئے مطلقاً ناجائز ہے، اور اس کے پانی سے روکنے کا کسی کو حق نہیں۔[1]

۲- وہ نہریں جو خود انسانوں نے بنائی ہیں، اس قسم کا حکم بھی قسم اول کی طرح ہے، مگر اتنا فرق ہے کہ زراعت کے لئے اس سے پانی صرف وہی لوگ لے سکتے ہیں جن میں یہ نہر مشترک ہے،[2] یعنی جنھوں نے اسے بنایا، یا بنوایا ہو،[3] ان کی اجازت کے بغیر کسی کو اپنا باغ یا زمین سیراب کرنا جائز نہیں، اور اگر یہ نہر حکومت نے اپنے خرچ پر بنوائی ہے تو یہ سب اختیارات حکومت کے ہوں گے۔

۳- وہ پانی جو کسی کی مملوکہ زمین میں جدول، حیاض یا آبار کی صورت میں ہو، اس سے زراعت کا حق صرف مالک کو ہے، کسی اور کو اس کی اجازت کے بغیر اس پانی سے اپنی زمین سیراب کرنا جائز نہیں، البتہ سقي الدواب اور شرب الناس میں سب برابر ہیں، اور مالک ارض کو جائز نہیں کہ لوگوں کو پانی پینے یا جانوروں کو پلانے سے منع کرے یا اس کی قیمت لے، احادیثِ باب میں "بيع فضل الماء" کی نہی اسی قسم سے متعلق ہے، کیونکہ فضل الماء سے مراد وہ پانی ہے جو ضرورت سے

---

(۱) تكملة البحر الرائق ج ۸ ص ۳۹۱، ۳۹۲ كتاب إحياء الموات، وأنوار المحمود ج ۲ ص ۳۳۳ كتاب البيوع، باب منع الماء وفيه مسائل، وتكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۳۳۱۔

(۲) جو نہر حکومت نے بنائی ہو وہ حکومت کی ملک ہے اس سے زراعت کے لئے پانی وہی لے سکتا ہے جس کو حکومت نے اجازت دی ہو۔ (رفیع)

(۳) تكملة البحر الرائق ج ۸ ص ۳۹۱، ۳۹۲ كتاب إحياء الموات، وأنوار المحمود ج ۲ ص ۳۳۳ كتاب البيوع، باب منع الماء وفيه مسائل، وتكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۳۳۰۔

زائد ہو، اور اس قسم کے پانی کی جو مقدار انسان یا جانور پیتے ہیں، وہ عادۃً ضرورت سے زائد ہی ہوتی ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں، وھٰذا بالا تفاق۔[۱]

البتہ اس میں بھی یہ تفصیل ہے جو "شرح کنز" میں علامہ زیلعیؒ[۲] نے ذکر کی ہے کہ: اگر جانوروں کی آمد ورفت سے حوض وغیرہ کے کنارے منہدم ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو، یا پانی کم اور جانور اتنے زیادہ ہوں کہ اگر ان کو پلانے کی اجازت دی جائے تو صاحبِ ارض کی ضرورت پوری نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں اس قسم کے پانی سے روکنا بھی جائز ہے، اور اس کا جواز حدیث کے لفظ "فضل الماء" سے ماخوذ ہے۔[۳] حاصل یہ کہ احادیثِ باب میں نہی کا تعلق اسی قسم سے ہے، اور باب کی دُوسری حدیث "وعن بیع الماء" (ص:۱۸ سطر:۲۲) میں مطلق مذکور ہے فضل کی قید کے بغیر، مگر بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہے، کیونکہ جب مطلق اور مقید دونوں حادثہ واحدہ میں آئیں تو حنفیہ کے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے کما حققہ ابن الھمامؒ۔

۴- وہ پانی جو کسی نے اپنے برتن یا اپنی ٹنکی وغیرہ میں بھر لیا ہو، اس قسم کی بیع بالاتفاق جائز ہے، اور یہ انفرادی ملکیت سے آزاد نہیں، چنانچہ اس کا مالک لوگوں کو اور جانوروں کو بالاجماع پینے سے روک سکتا ہے۔[۴] "الا أن یکون طالبه مضطرًا الیه، فیجوز للطالب شربه من غیر اذنه حتّٰی لو منعه المالك جاز للطالب قتاله لأخذه بقدر الضرورة، أما الزائد علی الضرورة فیحرم علیه بغیر اذن المالك"۔[۵]

---

(۱) فتح الباری ج:۵ ص:۳۲ کتاب المساقاۃ، وانوار المحمود ج:۲ ص:۳۳۳ کتاب البیوع، باب منع الماء وفیه مسائل، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۱۔

(۲) تبیین الحقائق ج:۳ ص:۳۷۱، ۳۷۲ باب البیع الفاسد، وانوار المحمود ج:۲ ص:۳۳۳، ۳۳۴ کتاب البیوع، باب منع الماء۔

(۳) کیونکہ "فضل" کی قید مالک کو ضرر سے بچانے کے لئے ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ حکم معلول بعلة عدم الضرر ہے۔ (رفیع)

(۴) تکملة البحر الرائق ج:۸ ص:۳۹۳، ۳۹۴ کتاب احیاء الموات، ج:۲ ص:۱۲۶ کتاب البیع، باب البیع الفاسد، وانوار المحمود ج:۲ ص:۳۳۳، ۳۳۴ کتاب البیوع، باب منع الماء۔

(۵) یہ ساری تفصیل الکوکب الدری (ج:۲ ص:۳۱۹، ۳۲۰)، اور شرح الکنز للزیلعیؒ (ج:۴ ص:۳۷۱، ۳۷۲ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد) سے ماخوذ ہے۔ (رفیع)

المسئلة الثانية في الكلاء:

قوله: "لَا يُبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُبَاعَ بِهِ الْكَلَأُ" (ص:۱۹، سطر:۴)

یعنی بیع فضل الماء کو بیع الکلاء کا حیلہ نہ بنایا جائے، یعنی اگر جانوروں کو اس پانی کے پینے سے روکا جائے گا یا اس کی قیمت وصول کی جائے گی تو لوگ اپنے جانور اس جگہ کے آس پاس چَرا بھی نہ سکیں گے، کیونکہ چَرنے کے بعد جانوروں کو پانی نہ ملے تو ان کی ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے، للہذا مجبوراً وہ پانی مالکِ ارض سے خریدیں گے تو یہ ایسا ہوگا کہ گویا مالکِ ارض نے گھاس کو بیچا ہے اور پانی کی فروخت محض حیلے کے طور پر تھی، حالانکہ خودرو گھاس کو بھی بیچنا جائز نہیں،[1] جس کی تفصیل یہ ہے کہ:-

گھاس کی تین قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ گھاس جو غیر مملوکہ ارضِ مباحہ میں خود بخود نکل آئی ہو، یہ انفرادی ملکیت سے بالکل آزاد ہے، ہر ایک کو اس میں اپنے جانور چَرانے کا حق ہے، اور جو اسے کاٹ لے وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس کا حکم وہی ہے جو پانی کی قسمِ اوّل کا ہے۔

۲- دُوسری قسم وہ گھاس جو کسی کی ارضِ مملوکہ میں خود بخود نکل آئی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کاٹنے سے صاحبِ ارض کسی کو نہیں روک سکتا، البتہ اپنی زمین میں دُوسرے کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے، مگر منع عن الدخول کی صورت میں اس سے کہا جائے گا کہ یا ہمیں اندر آ کر کاٹنے کی اجازت دو یا خود کاٹ کر ہمیں دے دو، مالکِ ارض کو لازم ہوگا کہ ان دو صورتوں میں سے کوئی اختیار کرے، احادیثِ باب میں جس کلاء کی بیع کی ممانعت ہے وہ قسم اوّل ودوم ہے۔

۳- تیسری قسم وہ گھاس ہے جو کسی نے اپنی زمین میں کوشش کر کے اُگائی ہو، اس کا حکم وہی ہے جو پانی کی قسمِ چہارم کا ہے کہ یہ صاحبِ ارض کی انفرادی ملکیت ہے، اس کی بیع اور اس سے لوگوں اور جانوروں کو روکنا جائز ہے۔[2]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۹، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۴۸، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۱۹۴ کتاب المساقاة، باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء حتی یروی، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۴۳۱، والمعلم للمازریؒ ج:۲ ص:۱۹۰۔

(۲) حاشية الکوکب الدري ج:۲ ص:۳۲۰، ۳۲۱۔

المسئلة الثالثة ضراب الجمل:

باب ہذا کا تیسرا مسئلہ ضِرابُ الجمل ہے، ضِراب سے مراد جفتی ہے، یعنی نر کو مادہ پر چڑھانا تاکہ وہ حاملہ ہوجائے[۱]، اس کی اُجرت میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک یہ اجارہ باطل اور حرام ہے، لأحادیث الباب، ولأنه عوض عن الماء المهين وهو مجهول القدر وغير مقدور التسليم۔ اور امام مالکؒ اور بعض صحابہؓ و تابعینؒ نے اس اجارہ کو جائز کہا ہے بشرطیکہ مدتِ معلومہ یا ضرابات معلومہ کے لئے ہو، وحملوا النهي على التنزيه والحث على مكارم الاخلاق۔[۲]

باب تحريم ثمن الكلب .... إلخ (ص:۱۹)

۳۹۸۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِي مَسْعُوْدٍ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ" (ص:۱۹ سطر:۴تا۶)

قوله: "نَهٰى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ"(ص:۱۹سطر:۵،۶)

بَغِيّ (بفتح الباء الموحدة، وكسر الغين المعجمة، وتشديد الياء المثناة، كالقَوِيّ) زانیہ کو کہتے ہیں، اور یہاں مہر سے مراد اُجرتِ زنا ہے مجازاً،[۳] زنا کی طرح اُجرتِ زنا بھی بالاجماع حرام ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور کاهن سے مراد وہ شخص ہے جو علم غیب کا مدعی ہو، اور مستقبل کے واقعات کی پیش گوئیاں کرتا ہو۔ اور "حُلوان" مٹھائی کو کہتے ہیں، پھر کاہن کی فیس

---

(۱) النهاية لابن الأثيرؒ ج:۳ ص:۷۹، ومجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۳۹۷۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۱۹، والمعلم للمازريؒ ج:۲ ص:۱۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۲۷، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۱، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۲۳۶، ۲۳۷، ومرقاة المفاتيح ج:۶ ص:۱۰ كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال۔

(۳) غريب الحديث للخطابيؒ ج:۲ ص:۱۲، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۲۰۷، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۱۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۲۹۔

کو مطلقاً حُلوان کہا جانے لگا،[1] یا تو اس لئے کہ یہ بغیر مشقت کے حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ مٹھائی جب تقسیم ہو تو آسانی سے مل جاتی ہے، یا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس زمانے میں کاہن اپنی فیس مٹھائی کی صورت میں وصول کرتے ہوں، جیسا کہ آج کل بھی جادو وغیرہ کرنے والے مٹھائی لیتے ہیں۔

کاہن کا فعل بھی حرام ہے، اور اس کی تصدیق کرنا بھی حرام، اور اس کی اُجرت بھی حرام ہے، وھذا بالاجماع ایضاً،[2] اور جو حکم کاہن کا ہے وہی عَرّاف اور مُنَجِّم کا ہے، عرّاف وہ شخص ہے جو عملیات وغیرہ کے ذریعہ گم شدہ یا مسروقہ مال کا پتہ بتاتا ہو، اور منجّم وہ شخص ہے جو نجوم کی مختلف ہیئات سے استدلال کرکے آئندہ کے مخفی اَحوال یقین کے ساتھ بتانے کا مدعی ہو۔[3]

ثمن الکلب: اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک بیع الکلب باطل ہے اور اس کا ثمن حرام ہے، خواہ وہ کلب صید وزرع وماشیہ ہو یا نہ ہو، وسواءٌ کان معلّمًا او لا، وبہ قال داوٗد وابن المنذر، ان کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، ہمارے نزدیک کلب منتفع بہ کی بیع اور اس کا ثمن جائز ہے،[4] حتیٰ کہ ایسا کلبِ عقور جو تعلیم کو قبول کرتا ہو اس کی بیع اور ثمن بھی حلال ہے، اور ایسا کلبِ عقور جو قابلِ تعلیم نہ ہو اس کے بارے میں قولِ صحیح فی المذہب عدمِ جواز کا ہے، اگرچہ ایک ضعیف قول جواز کا بھی ہے، کذا ذکرہ ابن الھمام فی فتح القدیر۔[5]

---

(۱) النھایۃ لابن الاثیرؒ ج:۱ ص:۴۳۵، والفائق فی غریب الحدیث ج:۱ ص:۳۰۴، والمعلم ج:۲ ص:۱۹۱، ۱۹۲۔

(۲) عمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۶۰ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، وشرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۹۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۹۰، والنھایۃ لابن الاثیرؒ ج:۳ ص:۲۱۴، ۲۱۵، ومجمع بحار الانوار ج:۱ ص:۵۵۳، والمعلم بفوائد مسلم للمازریؒ ج:۲ ص:۱۸۹، والمفھم للقرطبیؒ ج:۴ ص:۴۴۹، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۵۸ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، ومرقاۃ المفاتیح ج:۹ ص:۱۷ کتاب البیوع، باب الکسب وطلب الحلال، الفصل الاول۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۹، ۲۰، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۵۸، ۵۹ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، وتکملۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۴۳۴۔

(۵) فتح القدیر ج:۶ ص:۲۴۲، ۲۴۷ کتاب البیوع، مسائل منثورۃ، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۵۹ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب۔

امام مالکؒ کی تین روایات ہیں، ایک کمذھب الشافعی، دُوسری کمذھبنا، اور تیسری یہ ہے کہ بیع اور ثمن تو جائز نہیں، لیکن اس کے مُتلِف پر قیمت واجب ہوگی۔[1]

دلائل الحنفية

۱- عن أبي هريرة ان رسول الله صلي الله عليه وسلم نهٰي عن ثمن الكلب الا كلب الصيد، رواه الترمذي وضعّفه۔[2]

۲- قال الامام الترمذي: وروى أيضًا عن جابر مرفوعًا ولا يصح اسناده۔[3]

۳- روي أبوحنيفة في مسنده[4] عن الهيثم عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: رخص رسول الله صلي الله عليه وسلم في ثمن كلب الصيد۔ وهٰذا سند جيد، فان الهيثم ذكره ابن حبان في الثقات من اثبات التابعين، فهٰذا الحديث على رأيهم يصلح مخصّصا لأحاديث الباب۔ فتح القدير۔[5]

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۹، ۲۰، وإكمال إكمال المعلم مع شرحه مكمل إكمال الإكمال ج:۳ ص:۲۳۸، ۲۳۹، ومرقاة المفاتيح ج:۶ ص:۱۲، ۱۷ كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، الفصل الأول۔

(۲) جامع الترمذي، ابواب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب والسنور، رقم الحديث: ۱۲۸۴، وأخرجه البيهقي عن أبي هريرة وعن جابر رضي الله عنهما بألفاظ متقاربة، السنن الكبرى ج:۶ ص:۶۔

(۳) رواه النسائي في كتاب الصيد من سننه، وقال: ليس هو بصحيح۔ ولم يذكر وجهه، لكن شيخنا ظفر احمد العثماني جزم بصحته، وأتي بكلام فيه مقنع لكل منصف، فالحديث مرفوع صحيح، راجع للتفصيل اعلاء السنن۔ (ج:۱۴ ص:۲۲۴ كتاب البيوع، باب جواز بيع الكلب)۔ (رفيع)

(۴) جامع المسانيد ج:۲ ص:۱۰ الباب التاسع في البيوع، الفصل الثاني في العقود المنهي عنها .... إلخ۔

(۵) فتح القدير ج:۶ ص:۲۴۶، ۲۴۷ كتاب البيوع، مسائل منثورة، السنن الكبرىٰ للبيهقیؒ کے حاشیہ الجوهر النقي لابن التركمانيؒ (المتوفی ۸۴۵ھ) میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ: "ان النبي صلي الله عليه وسلم نهٰي عن ثمن السنور والكلب الّا كلب صيد۔" اور اس کے بعد فرمایا کہ: "وهذا سند جيد فظهر أن الحديث بهٰذا الاستثناء صحيح والاستثناء زيادة على احاديث النهي عن ثمن الكلب فوجب قبولها۔" مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: الجوهر النقي علىٰ هامش السنن الكبرىٰ ج:۶ ص:۶، ۷ كتاب البيوع، باب النهي عن ثمن الكلب۔

اگر اشکال کیا جائے کہ تخصیص کے لئے کلام کا موصول ہونا ضروری ہے، اور حدیث ابنِ عباسؓ احادیثِ باب کے ساتھ موصول نہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ ہم احادیثِ باب کے عام کو مخصوص منه البعض نہیں کہتے، بلکہ العام المراد منه البعض کہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ احادیثِ باب سے مراد کلب صید وما فی معناہ کے علاوہ باقی اقسام کلب ہیں، یعنی الکلابَ الغیر المنتفع بها۔ اور دلیل یہی مسندِ ابی حنیفہ کی روایت ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ اس حدیث سے تو صرف کلبِ صید کی بیع کا جواز ثابت ہوا، کلبِ زرع اور ماشیہ اور کلبِ عقور جو کہ قابلِ تعلیم ہو اس کی بیع کا جواز اس حدیث سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔

جواب یہ ہے کہ حدیث میں کلبِ صید کی رُخصت معلل بالعلۃ ہے، "وهی کونه منتفعًا به، وكلب زرع وماشية والكلب العقور الذی یقبل التعلیم مما ینتفع به، فجاز بیعه۔" (كذا حققه ابن الهمام فی فتح القدیر)۔[1]

۴۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے: "عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قضی فی كلب صید قتله رجل باربعین درهما، وقضی فی كلب ماشیة بكبش۔" (طحاوی و بیہقی)۔[2] لیکن یہ روایت مرفوعاً ثابت نہیں، بلکہ ابنِ عمروؓ پر موقوف ہے، یعنی ان کا فتویٰ ہے، اور صحابی کا فتویٰ جو کہ مدرک بالقیاس ہو حجت مستقلہ نہیں، البتہ تیسری حدیث کے لئے مؤید ضرور بن سکتا ہے۔[3]

اور احادیث الباب کے تین جواب دیئے گئے ہیں:

۱۔ ایک وہی جو ہمارے دلائل کے ضمن میں پیچھے گزرا، یعنی "الکلب" سے کلب غیر منتفع به مراد ہے، اس کا حاصل ناچیز کے فہم میں یہ آتا ہے کہ احادیثِ باب میں "الکلب" جو مطلق ہے اس سے مراد مقید ہے، یعنی "الكلب الغير المنتفع به" اور یہ قید حضرت جابر اور حضرت

---

(۱) فتح القدیر، کتاب البیوع، مسائل منثورہ ج:۶ ص:۲۴۷۔

(۲) شرح معانی الآثار ج:۲ ص:۲۱۱ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، والسنن الکبریٰ للبیہقیؒ ج:۶ ص:۸ باب النهی عن ثمن الكلب۔

(۳) فتح القدیر، کتاب البیوع، مسائل منثورہ ج:۶ ص:۲۴۷ والبنایۃ ج:۷ ص:۱۱۳ کتاب البیوع، مسائل منثورہ، اس جواب کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: عمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۵۹۔

ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی روایتوں سے ثابت ہے اور حادثہ واحدہ میں جب روایات مطلق اور مقید آئیں تو مطلق کو حنفیہ کے نزدیک بھی مقید پر محمول کیا جاتا ہے، کما حققہ ابن الھمامؒ۔[1]

۲- دُوسرا جواب یہ ہے کہ نہی تنزیہی ہے، تا کہ لوگ ایثار سے کام لیتے ہوئے دُوسروں کو اپنا کلب بلا قیمت دے دیا کریں، چنانچہ ثمن السِنَّور کے بارے میں جو حدیث آگے آرہی ہے، ائمہ اربعہ کی طرف سے اس کا یہی جواب دیا گیا ہے۔[2]

۳- اور تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ نہی علی الاطلاق ابتدائے اسلام کا واقعہ ہو، جبکہ قتلِ کلب کا حکم مطلقاً دیا گیا تھا، اور بعد میں منسوخ ہو گیا، جیسا کہ اگلے باب میں آرہا ہے، اور قتل کے نسخ کے ساتھ ساتھ نهي عن البيع بھی منسوخ ہوگئی ہوگی اُن احادیث سے جو ہم نے پیچھے جواز کی ذکر کی ہیں، ذكره ابن الهمام في فتح القدير۔[3]

۳۹۸۹- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ قَارِظٍ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: حَدَّثَنِي رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ۔" (ص:۱۹ سطر:۹،۱۰)

قوله: "وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ" (ص:۱۹ سطر:۱۱) لیکن کسب الحجام ائمہ اربعہؒ کے نزدیک حلال ہے مفصل بحث آگے مستقل باب میں آرہی ہے۔

مسئلة السنّور

۳۹۹۱- "حَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ شَبِيبٍ قَالَ: نَا الْحَسَنُ بْنُ أَعْيَنَ قَالَ: نَا مَعْقِلٌ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرًا عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ؟ فَقَالَ: زَجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذٰلِكَ۔" (ص:۲۰ سطر:۱،۲)

قوله: "قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرًا عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ؟ قَالَ: زَجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، مسائل منثورة ج:۶ ص:۲۴۸۔

(۲) مرقاة المفاتيح ج:۶ ص:۲۰ كتاب البيوع، باب الكسب و طلب الحلال، الفصل الأول۔

(۳) فتح القدير ج:۶ ص:۲۴۶،۲۴۷ كتاب البيوع، مسائل منثورة، والبناية شرح الهداية ج:۷ ص:۱۱۳ كتاب البيوع، مسائل منثورة۔

اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذٰلِكَ۔" (ص:۲۰ سطر:۱)

ائمہ اربعہ کے نزدیک بیع السنور وثمنہ حلال ہے، بشرط کونہ منتفعًا بہ والا فلا یجوز بیعہ، ولا یحل ثمنہ، اور احادیث النهي عن ثمن السنّور کو ائمہ اربعہ نے تنزیہ پر محمول کیا ہے اور حکمتِ نہی تنزیہی یہ ہے کہ لوگ ایثار سے کام لیں اور حاجت مند کو بلا اُجرت دے دیا کریں، احادیثِ باب کا دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ سنور سے مراد غیر منتفع بہ ہے، یعنی متوحش ہو اور بائع کو قدرت علی التسلیم نہ ہو، یا یہ نہی اس وقت فرمائی ہوگی جب ابتدائے اسلام میں بلی کو نجس قرار دیا جاتا تھا، جب اس کی طہارت کا حکم ہو گیا تو بیع بھی جائز ہو گئی۔[1]

باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه (ص:۲۰)

۳۹۹۴- "حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ قَالَ: نَا بِشْرٌ -يَعْنِي ابْنَ الْمُفَضَّلِ- قَالَ: نَا إِسْمٰعِيلُ -وَهُوَ ابْنُ أُمَيَّةَ- عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ بِقَتْلِ الْكِلَابِ. فَتُتْبَعُ فِي الْمَدِيْنَةِ وَأَطْرَافِهَا فَلَا نَدَعُ كَلْبًا إِلَّا قَتَلْنَاهُ، حَتّٰى إِنَّا لَنَقْتُلُ كَلْبَ الْمُرَيَّةِ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، يَتْبَعُهَا۔"

(ص:۲۰ سطر:۳تا۵)

قوله: "الْمُرَيَّةِ" (ص:۲۰ سطر:۵) تصغیر ہے المراۃ کی۔

۳۹۹۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنِ اقْتَنٰى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ ضَارِيًا، نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيْرَاطَانِ۔" (ص:۲۱ سطر:۱،۲)

قوله: "ضَارِيًا" (ص:۲۱ سطر:۱)

ای کلبًا صائدًا، "ضراوۃ" کے معنی ہیں عادی ہونا، لہٰذا ضاری سے مراد وہ کتا ہے جو شکار کا عادی ہو، اور بعض نسخوں میں "ضاريًا" کے بجائے "ضارٍ" آیا ہے، جس کی تقدیر عبارت

(۱) مرقاة المفاتيح ج:۶ ص:۲۰ كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، الفصل الأول، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۲۵۱، ۲۵۲، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۰، وبذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۵۷، ۱۵۸، كتاب البيوع، باب في ثمن الكلب۔

"کلبٌ ضارٍ" ہے، اس صورت میں یہ اضافۃ الموصوف إلی الصفۃ کے قبیل سے ہوگا، کماء البارد ومسجد الجامع (نوویؒ)[1]۔ اور بعض نسخوں میں "ضارٍ" کے بجائے "کلبٌ ضاری" آیا ہے، یعنی یاء کے ساتھ، جو لغتِ مشہورہ کے خلاف ہے مگر بعض لغات میں جائز ہے (نوویؒ)۔[2]

۴۰۰۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى: أَنَا، وَقَالَ الْآخَرُونَ: نَا إِسْمَاعِيلُ -وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ- عَنْ عَبْدِاللّٰهِ ابْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ ضَارِيَةٍ أَوْ مَاشِيَةٍ نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ۔" (ص:۲۱ سطر:۲،۳)

قولہ: "كَلْبَ ضَارِيَةٍ" (ص:۲۱ سطر:۳)

ای کَلْبَ کلابٍ ضاریۃٍ۔ یعنی شکاری کتوں میں کا ایک کتا۔

باب حِلّ أجرة الحجامة (ص:۲۲)

۴۰۱۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلُ -يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ- عَنْ حُمَيْدٍ، قَالَ: سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ كَسْبِ الْحَجَّامِ؟ فَقَالَ: احْتَجَمَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ- فَأَمَرَ لَهُ بِصَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ، وَكَلَّمَ أَهْلَهُ فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ۔ وَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ۔ أَوْ هُوَ مِنْ أَمْثَلِ دَوَائِكُمْ۔" (ص:۲۲ سطر:۱،۲)

قولہ: "حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ۔ فَأَمَرَ لَهُ بِصَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ" (ص:۲۲ سطر:۲)

جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حجامت کی اُجرت حلال ہے، اور یہ پیشہ بھی حلال ہے، دلیل یہی حدیث ہے، البتہ امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے موافق، اور دوسری یہ کہ غلام کے لئے یہ پیشہ اور اس کا کسب حلال ہے، آزاد کے لئے نہیں۔[3] پچھلے سے پچھلے باب میں جو حدیث گزری ہے

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۲۱۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۲۰، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۵۱، ومکمل إکمال الإکمال ج:۴ ص:۲۵۱، وتکملۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۳۴۶،۳۴۷۔

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وکسب الحجام خبیث" (ص:۱۹ سطر:۳) اس کو امام احمدؒ حُر پر محمول کرتے ہیں، اور ابوطیبہ کے واقعۂ ہذا کو عبد پر، اس لئے کہ ابوطیبہ عبد تھے۔

اور جمہور "کسب الحجام خبیث" کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، کیونکہ یہ پیشہ نجاست سے تلوث کا ہے جو مسلمان کے شایانِ شان نہیں، یا اس وجہ سے کہ مسلمان کے شایانِ شان یہ ہے کہ وہ حاجت مند کی یہ خدمت بلا معاوضہ انجام دیدے، اور نہی تنزیہی اباحت کے منافی نہیں، لہٰذا دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں۔[1]

اور یہ فرق کرنا کہ اُجرتِ حجامت عبد کے لئے حلال ہے، حُر کے لئے نہیں، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، جو مال حُر کے لئے حرام ہے، عبد کے لئے بھی حرام ہے۔ پھر جو اُجرت غلام کمائے گا اس کا مالک بھی تو سید ہی ہوگا، جب سید کو اس کا مالک بننا جائز ہوا تو وہ حرام کہاں رہی؟ لہٰذا یہاں ''خبیث'' کے معنی ''حرام'' نہیں ہوسکتے، بلکہ مراد اس کی حقارت اور دناءت بیان کرنا ہے،[2] کقوله تعالى: ''وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ''[3]۔ أي الدون فالنهي بمعنى التنزيه۔

قوله: "وَكَلَّمَ أَهْلَهُ فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ" (ص:۲۲ سطر:۲)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس غلام کے مالکان سے سفارش کی تو انہوں نے اس کے خراج میں کمی کردی، یہاں خراج سے مراد یہ ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تو روزانہ اپنا مال مثلاً ایک درہم کما کر مجھے دیا کر، اس سے زیادہ جتنا کمائے گا وہ سب تیرا، تو یہ درہم اُس کا خراج ہوا، اسی کو آگے کی ایک روایت میں "ضَرِيبَة" فرمایا گیا ہے (نوویؒ)۔[4]

۴۰۱۵- "حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: نَا مَرْوَانُ -يَعْنِي الْفَزَارِيَّ- عَنْ

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۰، والمعلم للمازري ج:۲ ص:۱۹۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۲۵۱، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۵۳۳، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۲۷، ۲۲۸ كتاب الإجارات، باب الجعل على الحجامة الخ۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۵۔

(۳) البقرة:۲۶۷۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۲۔

حُمَيْدٍ قَالَ: سُئِلَ اَنَسٌ عَنْ كَسْبِ الْحَجَّامِ؟ فَذَكَرَ بِمِثْلِهِ۔ غَيْرَ اَنَّهُ قَالَ: اِنَّ اَفْضَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ فَلَا تُعَذِّبُوْا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمْزِ۔"

(ص:۲۲ سطر:۳،۴)

قولہ: "وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ" (ص:۲۲ سطر:۳و۴)

اسے "کُسْت" بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں ۱- البحری، ۲- الہندی، احادیث میں دونوں کی ترغیب دی گئی ہے، بحری کی یہاں مذکور ہے، یہ ایک نباتی دوا ہے جو حلق کی تکلیف میں استعمال کی جاتی ہے، علامہ نوویؒ نے اس کا دوسرا نام "العُودُ الهندی" بتایا ہے۔[1]

قولہ: "فَلَا تُعَذِّبُوْا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمْزِ" (ص:۲۲ سطر:۴)

عورتیں اپنے بچوں کا علاج ان کے حلق میں انگلی ڈال کر حلق کو دبا کر کرتی تھیں، اس سے منع کیا گیا۔

۴۰۱۶- "حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خِرَاشٍ قَالَ: نَا شَبَابَةُ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ اَنَسًا يَقُوْلُ: دَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غُلَامًا لَنَا حَجَّامًا فَحَجَمَهُ فَاَمَرَ لَهُ بِصَاعٍ اَوْ مُدٍّ اَوْ مُدَّيْنِ، وَكَلَّمَ فِيْهِ فَخُفِّفَ عَنْ ضَرِيْبَتِهِ۔"

(ص:۲۲ سطر:۴،۵)

قولہ: "عَنْ ضَرِيْبَتِهِ" (ص:۲۲ سطر:۵) ای عن خراجه۔

باب تحريم بيع الخمر (ص:۲۲)

۴۰۱۹- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيْرِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْاَعْلٰى بْنُ عَبْدِ الْاَعْلٰى اَبُوْ هَمَّامٍ، قَالَ: نَا سَعِيْدٌ الْجُرَيْرِيُّ، عَنْ اَبِيْ نَضْرَةَ، عَنْ اَبِيْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ بِالْمَدِيْنَةِ قَالَ: "يَا اَيُّهَا النَّاسُ! اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُعَرِّضُ بِالْخَمْرِ۔ وَلَعَلَّ اللّٰهَ سَيُنْزِلُ فِيْهَا اَمْرًا۔ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلْيَبِعْهُ وَلْيَنْتَفِعْ بِهِ"۔ قَالَ: فَمَا لَبِثْنَا اِلَّا يَسِيْرًا حَتّٰى قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَرَّمَ الْخَمْرَ، فَمَنْ اَدْرَكَتْهُ هٰذِهِ الْاٰيَةُ وَعِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۲۲۔

فَلَا يَشْرَبْ وَلَا يَبِعْ"۔ قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ النَّاسُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا فِيْ طَرِيْقِ الْمَدِيْنَةِ، فَسَفَكُوْهَا۔" (ص:۲۲ سطر:۸، ۱۱)

خمر کی حقیقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ: "الخمر هو النيّئ من ماء العنب إذا اشتدّ وغلا وقذف بالزبد" (الهداية)۔[1] باقی اشربۂ مُسکرہ، جن پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، وہ "خمر" نہیں، اگرچہ مُسکر ہونے کی وجہ سے وہ بھی درجہ بدرجہ حرام وناجائز اور مکروہ ہیں۔

اس مسئلے کی پوری تفصیل مع اختلافاتِ فقہاء اور اشربۂ محرمہ کی اقسام "كتاب الأشربة" میں بیان کی جائیں گی، إن شاء اللہ۔

الکحل جو آج کل رائج ہے اس کا شرعی حکم

البتہ یہاں ایک مسئلہ، جس کا آج کل عمومِ بلویٰ ہے، سمجھ لیجئے۔ وہ یہ کہ آج کل ایلوپیتھی کی تقریباً تمام سیال دواؤں میں، اور ہومیوپیتھک کی اکثر دواؤں میں الکحل شامل ہوتا ہے، نیز عطر کے علاوہ جتنے سینٹ (سیال خوشبوئیں) آج کل استعمال ہورہے ہیں، ان کی بھی بھاری اکثریت میں یہ شامل ہوتا ہے، اور کیمیاوی مقاصد کے لئے بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، حالانکہ الکحل اشربۂ مسکرہ سے بنایا جاتا ہے، بظاہر اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہونی چاہئے؟

تفصیل اس مسئلے کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف "خمر" کی بیع حرام اور باطل ہے،[2] جس کی تعریف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیچھے بیان ہوئی، اور احادیثِ باب میں صرف خمر کی ہی بیع کی ممانعت ہے، باقی اشربۂ مسکرہ کی بیع ان کے نزدیک منعقد ہوجاتی ہے، مگر مکروہ ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک عنب کی شراب جسے آگ پر پکالیا گیا ہو، إذا طُبِخَ حتى يذهب أقلّ من ثلثيه، اور نقيع التمر اور نقيع الزبيب کی بیع بھی بیع الخمر کے حکم میں ہے،[3] یعنی ان کے نزدیک ان تین شرابوں کی بیع بھی منعقد نہیں ہوتی، البتہ باقی اشربۂ مسکرہ کی بیع منعقد ہوجاتی ہے، اور علامہ شامیؒ نے فتویٰ بیع کے بارے میں امامِ اعظمؒ کے قول پر نقل کیا ہے۔[4]

---

(۱) الهداية ج:۴ ص:۴۹۲ كتاب الأشربة والدر المختار ج:۶ ص:۴۴۸ كتاب الأشربة۔

(۲) الدر المختار ج:۶ ص:۴۴۹ كتاب الأشربة وتكملة البحر الرائق ج:۸ ص:۲۰۰ كتاب الأشربة۔

(۳) الهداية، كتاب الأشربة ج:۴ ص:۴۹۲۔

(۴) رد المحتار ج:۶ ص:۴۵۴ كتاب الأشربة وبدائع الصنائع ج:۳ ص:۲۸۱، ۲۸۲ كتاب الأشربة، بيان احكام الأشربة۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے یہاں فتویٰ اس پر ہے کہ بیع صرف خمر کی باطل ہے، باقی اشربہ مسکرہ (یعنی مذکورہ بالا تین قسموں) کی بیع مع الکراہت منعقد ہو جاتی ہے، اور ان کے علاوہ باقی اشربہ مسکرہ جن کا بیان آگے آ رہا ہے، ان کی بیع کی کراہت بظاہر اس صورت میں ہے کہ اس کی بیع ناجائز استعمال کے لئے ہو، اور اگر جائز استعمال کے لئے ہو مثلاً دوا یا ضماد (یا خوشبو کی حفاظت) وغیرہ کے لئے تو کراہت بھی نہ ہوگی۔

اور آج کل جو الکحل استعمال ہوتا ہے وہ اگرچہ مسکر ہے، لیکن وہ انگور یا کھجور سے نہیں بنایا جاتا، بلکہ شہد، جَو، اناناس وغیرہ سے بنایا جاتا ہے،[1] لہٰذا اس کی بیع حنفیہ کے مفتیٰ بہ قول پر جائز ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب پر وہ دوا بھی حلال ہے جس میں یہ الکحل ملایا گیا ہو، کیونکہ الکحل دواؤں میں مقدارِ مسکر سے کم ہوتا ہے، اور خمر کے علاوہ باقی تمام اشربہ مسکرہ جو انگور اور کھجور سے نہ بنائی گئی ہوں ان کی مقدارِ قلیل جس سے سکر نہ ہو ان کے نزدیک حلال ہے۔

قوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُعَرِّضُ بِالْخَمْرِ" (ص:۲۲ سطر:۹)

تعریض کے معنی ہیں اشارہ کرنا، اور مطلب یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کی بعض آیتوں سے اس بات کا اشارہ نکلتا ہے کہ حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے والا ہے۔[2] اور وہ تین آیتیں ہیں:

پہلی آیت سورۃ النحل میں ہے:

"وَمِنْ ثَمَرٰتِ النَّخِيْلِ وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا"[3] (سَکَر) نشہ کی چیز کو کہتے ہیں۔ یہاں سَکَر کا مقابلہ رِزْقًا حَسَنًا سے کرنا اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ سَکَر رزقِ حسن نہیں۔

دوسری آیت سورۃ البقرۃ میں ہے:

"يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا"[4]

---

(۱) انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں آج کل استعمال ہونے والے الکحل کے کئی اجزاء بیان کئے گئے ہیں، ان میں عنب اور تمر کو ذکر نہیں کیا گیا، کذا فی التکملة ج:۱ ص:۳۴۹۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۵۷، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۸۔

(۳) النحل:۶۷۔ (۴) البقرة:۲۱۹۔

تیسری آیت سورۂ نساء کی ہے:

"یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ"[1]

قولہ: "فَمَنْ اَدْرَكَتْهُ هٰذِهِ الْاٰيَةُ" (ص:۲۲ سطر:۱۰،۱۱)

اس سے مراد سورۂ مائدہ کی آیت ہے جس میں خمر کو حرام کیا گیا،[2] یعنی:-

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿۹۰﴾[3]

قولہ: "فَلَا يَشْرَبْ وَلَا يَبِعْ" (ص:۲۲ سطر:۱۱)

شربِ خمر اور بیع الخمر کی حرمت پر پوری اُمت کا اجماع ہے۔

قولہ: "قَالَ فَاسْتَقْبَلَ النَّاسُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا فِيْ طَرِيْقِ الْمَدِيْنَةِ، فَسَفَكُوْهَا" (ص:۲۲ سطر:۱۱)

مسئلة تخليل الخمر

اس واقعہ سے شافعیہ اور ان کے موافقین نے "حرمت تخلیل الخمر" پر استدلال کیا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور ایک روایت میں امام مالکؒ کے نزدیک "تخلیل الخمر" جائز نہیں، اور اگر کسی نے تخلیل کی تو وہ پاک نہ ہوگی، اور اس کا شرب حلال نہ ہوگا، اور اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔ البتہ اگر خمر میں کوئی چیز ڈالے بغیر اور آدمی کے کسی عمل کے بغیر وہ خود بخود "خل" بن گئی، تو ان حضرات کے نزدیک یہ پاک اور حلال ہے اور اس کی بیع بھی جائز ہے۔

حنفیہ، امام اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مذہب اور ایک روایت امام مالکؒ کی، یہ ہے کہ تخلیل جائز ہے،[4] البتہ تخلیل کے لئے خمر کو خریدنا ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں، اور تخلیل

---

(۱) النساء:۴۳۔

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۴۹، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۲۔

(۳) المائدة ۹۰۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۲، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۵۰، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۵۹، والبناية للعيني ج:۴ ص:۳۴۸، ۳۴۹ كتاب الأشربة۔

اور تخلل دونوں صورتوں میں وہ سرکہ پاک اور حلال ہے۔[۱]

فریقِ اول نے دیگر دلائل کے علاوہ حدیثِ باب کے مذکورہ واقعہ سے بھی استدلال کیا کہ اگر تخلیل جائز ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سفك الخمر" سے منع فرماتے تاکہ اضاعتِ مالِ مسلم لازم نہ آئے، جیسا کہ میتہ کی جلد سے دباغت کے بعد انتفاع کی ترغیب ایک حدیث میں ارشاد فرمائی۔[۲]

ان حضرات کی دوسری دلیل جامع ترمذی کی یہ روایت ہے: "عن ابی سعید قال: كان عندنا خمر ليتيم، فلما نزلت المائدة سألتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه، وقلتُ: انه ليتيم، قال: اَهْرِيقُوْهُ" (رقم الحدیث: ۱۲۶۳) اس میں سفک کا حکم صراحۃً ثابت ہے۔

ہماری دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے: "نِعم الادامُ الخلُّ"[۳] یہ حدیث تقریباً تمام کتبِ سنن میں موجود ہے، اور اس میں خل مطلق مذکور ہے، فوجب الحمل على اطلاقه، ہماری دوسری دلیل اس حدیثِ مرفوع سے بھی ہے جو علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ (ج:۴، ص:۳۱۱) میں نقل فرمائی ہے کہ: "خَيْرُ خلِّكم خلُّ خَمْرِكم" اس میں "خَلُّ الخمر" مطلق ہے، خواہ وہ تخلیل سے سرکہ بنا ہو یا خود بخود بن گیا ہو۔ نیز قیاس اور اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جائز اور حلال ہو، اس لئے کہ انقلابِ ماہیت کے بعد شیٔ کے احکام بدل جانے کے نظائر شریعت میں بہت ہیں، مثلاً روث وغیرہ جل جانے کے بعد جب رماد بن جائے، تو انقلابِ ماہیت کی وجہ سے بالاتفاق پاک ہے۔[۴]

---

(۱) بدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۷۸، ۲۷۹ کتاب الأشربة، والهداية مع تكملة فتح القدير ج:۱۰ ص:۱۲۴ كتاب الأشربة، وتكملة البحر الرائق ج:۸ ص:۲۰۳ كتاب الأشربة. والعناية للعيني ج:۴ ص:۳۲۸۔

(۲) اعلاء السنن ج:۱۸ ص:۳ كتاب الأشربة، باب اباحة الخليطين، ونصب الراية ج:۴ ص:۳۱۱ رقم الحديث: ۱۲۷۱، وبدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۷۹ كتاب الأشربة۔

(۳) جامع الترمذي، كتاب الأطعمة باب ما جاء في الخل. ج:۲ ص:۳۲۷، وسنن ابي داود، كتاب الأطعمة، باب في الخل ج:۲ ص:۵۳۵ رقم الحديث: ۳۸۲۰، وسنن ابن ماجة، كتاب الأطعمة، باب الائتدام بالخل رقم الحديث ۳۳۱۷ ج:۲ ص:۲۲۸۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شامیة ج:۱ ص:۳۲۰، ۳۲۷ كتاب الطهارة، باب الأنجاس، مطلب في العرقي الذي يستقطر من دردي الخمر الخ۔

اور حدیثِ باب کے جملے "فسفکوھا" سے حرمتِ تخلیل پر جو استدلال کیا گیا ہے وہ ناکافی اور غیر مفید ہے، اس لئے کہ اس واقعہ کی کسی روایت سے ثابت نہیں کہ "سفك الخمر" کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، بلکہ یہ فعل صحابہ کرامؓ نے از خود کیا۔

اگر کہا جائے کہ ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا ہوگا، اور جب آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی تو آپ کی تقریر سے "سفك الخمر" ثابت ہو گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں اس واقعے کا آنا اور اس پر آپ کا سکوت فرمانا محتاجِ دلیل ہے، اور اگر سکوت مع العلم کسی دلیل سے ثابت بھی ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ اس واقعے سے جواز السفك ثابت ہوگا، جس کے ہم بھی منکر نہیں، کیونکہ سفك الخمر سے اضاعتِ مالِ مسلم لازم نہیں آتی، کیونکہ جب تک وہ خمر ہے، مسلم کے حق میں مال نہیں، پھر بھی وجوب ثابت نہ ہوگا، اور تحریم التخلیل کا مبنی وجوبِ سفک تھا، جب وجوب منتفی ہوا تو حرمت التخلیل بھی منتفی ہو گئی۔

اور ہمارا یہ جواب کہ "سفك، صحابہ کرامؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر سے نہیں کیا تھا، لہٰذا سفك واجب نہ ہوگا" بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث ابی طلحة میں ہے کہ حرمتِ خمر کا حکم سن کر ابو طلحہ نے وہ مٹکا (جَرَّۃ) بھی خود دادیا جس میں خمر تھی، وہ حدیث آگے کتاب الأشربة باب تحریم الخمر میں آئے گی، اس کا جواب امام شافعیؒ اور ان کے موافقین نے یہ دیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے "کسر الجَرَّۃ" سے کسر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ فعل انہوں نے از خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کے بغیر کیا تھا۔[1] پس ہم کہتے ہیں کہ جب "کسر الجرّۃ من غیر أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" سے کسر واجب نہیں ہوتا، تو "سفك الخمر من غیر الأمر" سے سفك کا وجوب کیسے ثابت ہو جائے گا؟

اور حرمتِ تخلیل کے قائلین کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تحریمِ خمر کے ابتدائی دور میں تخلیل سے بھی اجتناب کیا جاتا ہوگا، مبالغةً في الزجر عنها، جیسا کہ اوانی اربعہ کا استعمال

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۳، باب تحریم بیع الخمر۔ وج:۲ ص:۱۶۳، کتاب الأشربة، باب تحریم الخمر۔ (رفیع)

اس دور میں اسی مصلحت سے حرام کیا گیا تھا، اور بعد میں حرمت منسوخ ہوگئی۔[1] (اس مسئلے کی کچھ تفصیل ان شاء اللہ آگے مستقل باب میں کتاب الاشربۃ میں آئے گی)۔

۴۰۲۰- "حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا حَفْصُ بْنُ مَيْسَرَةَ، وَغَيْرُهُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ وَعْلَةَ -رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ- أَنَّهُ جَاءَ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ عَبَّاسٍ ح قَالَ: وحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ -وَاللَّفْظُ لَهُ- قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ وَغَيْرُهُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ وَعْلَةَ السَّبَائِيِّ -مِنْ أَهْلِ مِصْرَ- أَنَّهُ سَأَلَ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ عَبَّاسٍ عَمَّا يُعْصَرُ مِنَ الْعِنَبِ؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ رَجُلًا أَهْدَى لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاوِيَةَ خَمْرٍ۔ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلْ عَلِمْتَ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ حَرَّمَهَا؟" قَالَ: لَا۔ فَسَارَّ إِنْسَانًا۔ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِمَ سَارَرْتَهُ؟" فَقَالَ: أَمَرْتُهُ بِبَيْعِهَا۔ فَقَالَ: "إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا"۔ قَالَ: فَفَتَحَ الْمَزَادَةَ حَتّٰى ذَهَبَ مَا فِيهَا۔"

(ص:۲۲ سطر:۱۱تا۱۵)

قولہ: "بِمَ سَارَرْتَهُ؟" (ص:۲۲ سطر:۱۵)

یہ تجسّس مذموم وممنوع میں داخل نہیں، کیونکہ تجسّس جس کی ممانعت سورۃ الحجرات اور احادیث میں آئی ہے، اس سے مراد وہ تجسّس ہے جو اپنے فرائضِ منصبی سے متعلق نہ ہو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض میں خمر کی بیع سے روکنا بھی داخل تھا، لہٰذا یہ ممنوع نہ ہوا۔[2]

باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام (ص:۲۳)

۴۰۲۴- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ،

---

(۱) اعلاء السنن ج:۱۸ ص:۴۰ کتاب الأشربة، باب إباحة الخليطين، والعناية شرح الهداية ج:۱۰ ص:۱۲۵ كتاب الأشربة، والبناية للعينيؒ ج:۴ ص:۳۵۰ كتاب الأشربة۔

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۵۱، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۵۹، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۵۰۔

عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللهِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ، عَامَ الْفَتْحِ، وَهُوَ بِمَكَّةَ: "إِنَّ اللهَ وَرَسُوْلَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيْرِ وَالْأَصْنَامِ"۔ فَقِيْلَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! أَرَأَيْتَ شُحُوْمَ الْمَيْتَةِ فَإِنَّهُ يُطْلَى بِهَا السُّفُنُ وَتُدْهَنُ بِهَا الْجُلُوْدُ وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: "لَا۔ هُوَ حَرَامٌ"۔ ثُمَّ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذٰلِكَ: "قَاتَلَ اللهُ الْيَهُوْدَ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهَا، أَجْمَلُوْهُ، ثُمَّ بَاعُوْهُ فَأَكَلُوْا ثَمَنَهُ"۔ (ص:۴۳ سطر:۲ تا ۵)

قوله: "إِنَّ اللهَ وَرَسُوْلَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ ۔۔ الخ" (ص:۴۳ سطر:۳)

ان میں سے پہلی تین چیزوں کی بیع کی حرمت تو بالاجماع ہے، مسلمانوں کے لئے ان کی بیع کی کوئی صورت جائز نہیں، اور اصنام میں یہ تفصیل ہے کہ اگر ان کو من حیث کونها اصناما فروخت کیا جائے تو بیع بالاتفاق ناجائز ہے، اور اگر لکونها خشبًا أو رصاصًا أو صُفْرًا أو حديدًا ونحو ذلك فروخت کئے جائیں تو جائز ہے، اور مقصد بیع کا پتہ اس طرح چلے گا کہ بائع ان کی اتنی ہی قیمت وصول کرے جتنی کہ ان کی قیمت من حيث كونها خشبًا وغير ذالك ہے، كذا ذكره الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي رحمه الله، وذكر نحوه النوويؒ من مذهب الشافعية۔[1] [2]

قوله: "وَتُدْهَنُ" (ص:۴۳ سطر:۴)

بتشديد الدال وتخفيف الهاء من باب الافتعال وفي نسخة من باب التفعيل بتخفيف الدال وتشديد الهاء۔

قوله: "لَا۔ هُوَ حَرَامٌ" (ص:۴۳ سطر:۴)

شحم الميتة سے انتفاع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک شحم الميتة کی بیع بھی حرام اور اس سے ہر قسم کا انتفاع بھی حرام ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کی بیع تو حرام ہے لیکن انتفاعہ فی غیر الأكل وفي غير بدن الآدمي جائز ہے۔

(۱) الكوكب الدري ج:۲ ص:۳۲۹، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۲۳، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۵۵ كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، وفتح الباري ج:۴ ص:۴۲۴ كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام۔

اور جمہور (ومنهم الحنفية) کے نزدیک شحم المیتة اور دیگر ادھان متنجسة کے حکم میں فرق ہے، وہ یہ کہ شحم المیتة کی بیع بھی حرام ہے، اور اس سے ہر قسم کا انتفاع بھی حرام ہے، اور دیگر ادھان متنجسة سے انتفاع فی غیر الأکل دفی غیر بدن الآدمی جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے بشرطیکہ مشتری کو بتادیا جائے کہ یہ ناپاک ہے، کیونکہ عیب چھپانا جائز نہیں۔[1]

خلاصہ یہ کہ حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک شحم المیتة کا حکم حنابلہ کے مطابق ہے، اور ادھان متنجسة میں مخالف۔

شحم المیتة کے بارے میں جمہور (حنفیه وحنابله وموافقهم) کا استدلال حدیثِ باب کے مذکورہ بالا جملے سے ہے کہ "فقال: لا هو حرام" اس میں ضمیر "هو" بتاویل المذکور چاروں کاموں یعنی "بیع" "اطلاء السفن" و "ادهان الجلود" و "استصباح الناس" کی طرف راجع ہورہی ہے، حضرت امام شافعیؒ کا استدلال بھی اسی حدیث سے ہے مگر وہ "هــو" کا مرجع بیع کو قرار دیتے ہیں، جس کا ذکر اسی حدیث میں پہلے آیا ہے[2]، اور امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل ادھان متنجسة کے بارے میں معلوم نہیں ہوسکی، بظاہر وہ شحم المیتة پر دیگر ادھان متنجسة کو قیاس فرماتے ہیں۔

۴۰۲۶- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَإِسْحٰقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ -وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ- قَالَ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا، فَقَالَ: قَاتَلَ اللّٰهُ سَمُرَةَ، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَعَنَ اللّٰهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا" (ص:۲۳ سطر:۸تا۱۰)

قوله: "بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا" (ص:۲۳ سطر:۹)

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۲، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۲۵۵، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۶۱، ۲۶۲۔ وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۵۵، ۵۶ کتاب البیوع، باب بیع المیتة والأصنام، وفتح الباري ج:۴ ص:۴۲۵ کتاب البیوع، باب بیع المیتة والأصنام۔

(۲) عمدة القاري ج:۱۲ ص:۵۱ کتاب البیوع، باب بیع المیتة والأصنام، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۵۳۔

اشکال ہوتا ہے کہ حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی نے بیع الخمر کا ارتکاب کیسے کرلیا؟ اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ ممکن ہے انہوں نے اہلِ کتاب سے جزیہ کے طور پر نقد رقم کے بجائے خمر وصول کرکے اُسے غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کیا ہو، اور اسے وہ جائز سمجھتے ہوں۔ دُوسرا احتمال یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے عصیر العنب ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا ہو جو اس کی خمر بناتا ہو۔ اور تیسرا احتمال یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے خمر کا سرکہ بناکر فروخت کیا ہو اور اس کو وہ جائز سمجھتے ہوں جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ بھی جائز قرار دیتے ہیں، مگر فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ تخلیل کو ناجائز سمجھتے ہوں، جیسا کہ ائمۂ ثلاثہ کا مذہب ہے، فاروقِ اعظمؓ نے حضرت سمرۃؓ پر نکیر اپنے مذہب کی بناء پر فرمائی اور حضرت سمرۃؓ کا مذہب انہیں معلوم نہ ہو۔ (۱)

ناچیز کو ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ممکن ہے حضرت سمرۃؓ نے خمر نہ فروخت کی ہو، بلکہ کوئی ایسی شراب مسکر فروخت کی ہو جو عنب اور زبیب اور کھجور کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً جَو وغیرہ سے بنتی ہے، اور ایسی شراب کی بیع کو وہ جائز سمجھتے ہوں، کیونکہ ایسی شراب مسکر کی بیع کا جواز مختلف فیہ ہے، ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس کی بیع بھی خمر کی طرح ناجائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی شراب مسکر کی بیع جائز ہے، پس ہوسکتا ہے کہ فاروقِ اعظمؓ ایسی شراب کی بیع کو بھی خمر کی بیع کی طرح ناجائز سمجھتے ہوں، اس لئے نکیر فرمائی ہو۔

قوله: "قَاتَلَ اللّٰهُ سَمُرَةَ" (ص:۲۳ سطر:۹) ای قتله۔

اصل میں یہ جملہ "قاتل الله" بددُعا کا ہے، مگر کبھی اصل معنی کے بجائے محض اظہارِ تعجب یا اظہارِ افسوس یا ملامت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، کقولھم "تربت یداك" و "رغم انفك" و "ویحك" وغیرہ، بظاہر فاروقِ اعظمؓ نے دُوسرے ہی معنی میں استعمال فرمایا ہے۔ (۲)

باب الرّبٰوا (ص:۲۳)

احادیثِ باب کی تشریح سے پہلے ربا کی قسمیں جاننا ضروری ہے۔

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: المفهم ج:۴ ص:۴۶۷، وفتح الباری ج ۴ ص:۴۱۵ کتاب البیوع، باب لا یُذاب شحم المیتة الخ، وعمدة القاری ج:۱۲ ص:۳۶۰،۳۷ کتاب البیوع، باب لا یُذاب شحم المیتة الخ، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۵۵۵۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۵۶۳، ومجمع بحار الأنوار ج ۴ ص:۲۱۱۔

ربا کی دو قسمیں ہیں:-

۱- ایک وہ جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھی، یعنی قرض پر مشروط زیادتی وصول کرنا، قرآنِ حکیم میں جہاں بھی ربا مذکور ہے اس سے یہی قسم مراد ہے، اس قسم کو "ربوا النسیئة" اور "ربوا الجاھلیة" کہا جاتا ہے، اور کبھی "ربوا القرآن" سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت کی صراحت قرآنِ کریم نے کئی آیات میں کی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے:-

قوله تعالى: اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ۭ ذٰلِكَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۭ[1]

۲- قسمِ ثانی وہ ہے جس کا ذکر قرآنِ حکیم میں نہیں، اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات کے ذریعہ حرام قرار دیا، نحو قوله عليه الصلوٰة والسلام في حديث الباب: "لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل .... إلخ" (ص:۲۳ سطر:۱)

احادیثِ باب میں اسی قسمِ ثانی کا بیان تفصیل سے آرہا ہے، اس قسم کو "ربوا النقد"، "ربوا السنّة"، "ربوا الفضل" اور "ربوا الحديث" کہتے ہیں۔ یہ دونوں قسمیں امام رازیؒ نے تفسیر کبیر[2] میں، اور ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن[3] میں بیان کی ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا جو قول ربا کے بارے میں مشہور ہے کہ: "لم يبيّن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ابواب الربوا بيانًا شافيًا" وہ قسمِ ثانی کے بارے میں ہے، قسمِ اوّل کے بارے میں نہیں، اس لئے کہ قسمِ اوّل کا ربا تو عرب میں معروف و مشہور تھا، اور ہر خاص و عام اسے جانتا تھا، اس میں کسی بیان کی ضرورت نہیں تھی، چنانچہ علمائے لغت[4] نے ربا کی تفسیر قسمِ اوّل ہی سے کی ہے، قسمِ ثانی کو مفہومِ ربا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل فرمایا،[5] یہی وجہ ہے کہ جن بعض صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، ان کو قسمِ ثانی کی حرمت کا علم نہ تھا، وہ صرف قسمِ اوّل ہی کو ربا سمجھتے تھے، اور قسمِ ثانی کا علم

---

(۱) البقرة: ۲۷۵۔

(۲) التفسير الكبير ج:۷ ص:۹۱، وحجة الله البالغة ج:۲ ص:۲۸۳،۲۸۴ البيوع المنهي عنها۔

(۳) احكام القرآن للجصاص ج:۱ ص:۴۶۴،۴۶۵۔

(۴) لسان العرب ج:۵ ص:۱۲۶، وتاج العروس ج:۱۰ ص:۱۴۲۔

(۵) معارف القرآن ج:۱ ص:۲۶۹۔

انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد احادیث سے ہوا، کیونکہ قرآنِ کریم محاورۂ عرب پر نازل ہوا، اور ان کے محاورے میں ربا قسمِ اوّل ہی کو سمجھا جاتا تھا، حاصل یہ کہ لفظِ "ربا" حقیقتِ لغویہ کے اعتبار سے تو قسمِ اوّل ہی میں منحصر ہے، اور حقیقتِ شرعیہ کے اعتبار سے دونوں قسموں کو شامل ہے۔

موجودہ زمانے کا رِبا

اس زمانے میں بینکوں، انشورنس اور مختلف شعبہائے تجارت میں جو ربا پھیلا ہوا ہے وہ قسمِ اوّل کا ربا ہے، جو بنصِ قرآنی حرام ہے، آج کل جدید علمِ معاشیات کی اصطلاح میں "رِبوا النسیئة" کی دو قسمیں ہیں:-

۱- مہاجنی سود ۲- تجارتی سود

مہاجنی سود وہ ہے جو ذاتی مصارف اور غیر تجارتی مقاصد کے واسطے لئے ہوئے قرض پر مُقرض، مُستقرض سے وصول کرتا ہے۔ اور تجارتی سود وہ ہے جو تجارتی مقاصد کے واسطے لئے ہوئے قرض پر مقرض، مستقرض سے وصول کرتا ہے، بینکنگ میں یہی قسم رائج ہے۔

متجدّدین کے مزعومات

اس زمانے میں بعض آزاد خیال مسلمان متجدّدین نے بینک کے سود (تجارتی سود) کی حلت کا دعویٰ کیا ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ اسلام نے سود مقروض کی مظلومیت ختم کرنے کے لئے حرام کیا ہے، اور مقروض کی مظلومیت مہاجنی سود میں تو ظاہر ہے، کیونکہ مقروض اس میں فقیر و محتاج ہوتا ہے، جو اپنی گھریلو اور شخصی اغراض کے لئے مجبوراً قرض لیتا ہے، اور اس پر اُسے سود دینا پڑتا ہے، لیکن تجارتی سود ادا کرنے والے مظلوم، فقیر اور محتاج نہیں بلکہ بڑے بڑے سرمایہ دار ہوتے ہیں، جو بینک سے سودی قرض لے کر اس سے تجارت کرتے اور کئی گنا نفع کماتے ہیں، لہٰذا سود کی یہ قسم چونکہ ظلم نہیں اس لئے حرام بھی نہیں۔

اس دعوے پر انہوں نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ جس زمانے میں قرآنِ کریم نازل ہوا، اس وقت صرف مہاجنی سود رائج تھا، تجارتی قرض اور تجارتی سود کا رواج ہی نہ تھا، اور حکم شرعی یعنی حلت وحرمت وغیرہ فرع ہے وجودِ شی کی، تو جو شی اس زمانے میں موجود ہی نہ تھی اس پر قرآنِ حکیم کوئی حکم نہیں لگا سکتا، لہٰذا آیاتِ قرآنیہ سے تجارتی سود کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

پہلی دلیل کا ایک جواب

پہلی دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ دلیل ہے ہی نہیں، بلکہ یہ تو خود ایک دعویٰ ہے، جو خود محتاجِ دلیل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں ربوا کی مخالفت کا ذکر ایک جگہ نہیں، مختلف سورتوں کی سات آٹھ آیتوں میں آیا، اور چالیس (۴۰) سے زیادہ احادیث میں مختلف عنوان سے اس کی حرمت بیان کی گئی ہے، ان میں سے کسی ایک جگہ کسی ایک لفظ میں بھی اس کا اشارہ موجود نہیں کہ یہ حرمت صرف اُس ربوا کی ہے جو گھریلو اور شخصی اغراض کے لئے دیا جاتا ہے تجارتی سود اس سے مستثنیٰ ہے۔ پھر کسی کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں کسی چیز کو محض اپنے خیال سے مستثنیٰ کر دے، عام ارشاد کو خاص کر دے، یا مُطلق کو بلا کسی دلیلِ شرعی کے مقید و محدود کر دے۔ یہ تو کھلی تحریفِ قرآن ہے۔

اگر خدانخواستہ اس کا دروازہ کھلے تو پھر شراب کو بھی کہا جاسکتا ہے کہ شراب وہ حرام تھی جو خراب قسم کے برتنوں میں سڑا کر بنائی جاتی تھی، اب تو صفائی ستھرائی کا اہتمام ہے، مشینوں سے سب کام ہوتے ہیں لہٰذا یہ شراب حرام نہیں۔ اسی طرح سُور (خنزیر) کو بھی اسی طرح کی باتیں بنا کر حلال کہہ دیا جائے گا ــــــ اگر یہی مسلمانی ہے تو اسلام کا تو خاتمہ ہو جائے گا۔[1]

تجارتی سود کا ظلم تو مہاجنی سود سے بھی زیادہ ہے

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی ہرگز قابلِ تسلیم نہیں بلکہ محض دھوکا ہے کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں ہوتا، واقعہ یہ ہے کہ جتنا ظلم مہاجنی سود میں ہوتا تھا اُس سے کہیں زیادہ تباہ کُن ظلم تجارتی سود میں ہو رہا ہے۔ اور یہ ظلم بھی سرمایہ دار تاجروں پر نہیں بلکہ غریبوں ہی پر ہوتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ مہاجنی سود کا ظلم چھوٹے پیمانے پر ایک مہاجن گنے چنے افراد پر کرتا تھا، اور جن مصیبت زدہ افراد پر یہ ظلم ہوتا تھا وہ خوب جانتے تھے کہ اُنہیں لوٹنے والا کون ہے؟ جبکہ تجارتی سود ــ جس کا سب سے بڑا ذریعہ آج کل سودی بنک ہیں ــ اُس کی لوٹ کھسوٹ ملک گیر، بلکہ عالم گیر پیمانے پر ہوتی ہے، اس کا شکار گنے چنے افراد نہیں بلکہ ملک بھر کے غریب عوام ہوتے ہیں، اور یہ شکار ایسی چالاکی، مکاری اور

---

(۱) کتاب مسئلہ سود (ص: ۲۶ تا ص: ۲۷) مصنفہ والد ماجد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

مہارت سے کھیلا جاتا ہے کہ لٹنے والے عوام کو پتہ بھی نہیں چلتا کہ انہیں لوٹنے والے کون؟ اور اُن کا طریقہ واردات کیا ہے؟

نظامِ سرمایہ داری جس نے اب پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے اس کا سب سے بڑا جال سودی بنکاری ہے، اس کے ذریعہ عوام کو دھوکہ دے کر انتہائی بے دردی سے لوٹا جارہا ہے۔ بلکہ ان کی حقیقی آزادی بھی سلب کرلی گئی ہے۔

سودی بنکاری کا طریقہ واردات

مختصراً اس کا طریقہ واردات یہ ہے کہ عوام کو یہ سبز باغ دکھایا جاتا ہے کہ تم اپنی بچت کی رقمیں ہمارے پاس (سودی بنک) میں جمع کراو یعنی ہمیں قرض دو، تو ہم تم کو گھر بیٹھے اس پر سالانہ اتنا فیصد انٹرسٹ (سود) دیتے رہیں گے۔ اس سود کی شرح گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، (عموماً سالانہ چھ سات فیصد ہوتی ہے)۔ عوام جو بنک کے ''کھاتہ دار'' (Depositors) کہلاتے ہیں، وہ اپنی روزمرہ کی ضروریات سے بچائی ہوئی تقریباً ساری رقمیں، حفاظت کی خاطر، اور سود کے لالچ میں ان بنکوں میں جمع کراتے رہتے ہیں۔

اس طرح تقریباً پورے ملک کے عوام کی رقمیں بجائے اس کے کہ وہ تجارت اور چھوٹی چھوٹی صنعتوں (Small Industries) اور دوسرے نفع بخش کاموں میں براہِ راست لگتیں، ملک کے دور دراز علاقوں اور دیہات میں تجارت، دستکاری اور چھوٹی صنعتوں کے پروان چڑھنے کا ذریعہ بنتیں، چھوٹے سرمایہ والوں کی تجارت کے منافع سامنے آتے تو دوسروں کا بھی حوصلہ بڑھتا، ہر ایک کا اثاثہ بھی کچھ نہ کچھ ہوتا، جس سے وہاں ہزاروں ضرورت مندوں کو روزی ملتی۔ ...۔ اس سب کے بجائے سود کے لالچ میں یہ ساری رقمیں ان بنکوں کے قبضے میں چلی جاتی ہیں، اور اس طرح ہر بنک میں- خواہ وہ زرعی بنک ہو، یا صنعتی، یا تجارتی- دولت کا ایک سمندر جمع ہوجاتا ہے۔

بنک کے مالکان گنے چنے افراد ہوتے ہیں، اور ان کا اپنا سرمایہ بنک میں بہت کم ہوتا ہے، باقی سارا سرمایہ کھاتہ داروں (Depositors) کا فراہم کیا ہوا ہوتا ہے۔ جس بنک کے پاس کھاتہ داروں کی رقمیں جتنی زیادہ ہوں وہ اتنا ہی کامیاب، اور مالی طور پر طاقتور سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ عموماً بنک ہی کسی ملک کے سب سے بڑے سرمایہ دار ہوتے ہیں۔

اگرچہ ان بنکوں کی ساری مالداری کھاتہ داروں کی مرہونِ منت ہے، لیکن بنک کے

انتظامی معاملات اور پالیسی میں ان کو کسی قسم کی مداخلت کا اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ انہوں نے بنک کو اپنی رقمیں سود کے لالچ میں بہ طور قرض دی ہیں، بنک کے نفع نقصان میں حصہ داری کی بنیاد پر نہیں دیں، چنانچہ تمام انتظامی اختیارات بنک کے مالکان کے پاس ہوتے ہیں، وہی جن منتظمین، افسروں اور دوسرے اسٹاف کو ــــ جہاں اور جس تنخواہ پر، اور جن سہولتوں کے ساتھ ــــ مناسب سمجھیں مقرر کرتے ہیں۔ وہی حساب کتاب کا نظام قائم کرتے اور اس کی نگرانی کرتے ہیں، اور وہی ملک کے مرکزی بنک (مثلاً پاکستان میں "اسٹیٹ بنک آف پاکستان" ہندوستان میں "ریزرو بنک آف انڈیا" اور برطانیہ میں "بنک آف انگلینڈ") کی قائم کردہ حدود میں یہ پالیسی متعین کرتے ہیں کہ کتنا کتنا سرمایہ کس کس کام میں، کہاں کہاں لگایا جائے۔

سودی بنک اس سرمایہ سے خود کوئی تجارت نہیں کرتے، بلکہ بڑے بڑے تاجروں، صنعت کاروں، اور زمین داروں کو زیادہ شرح سود پر قرضے فراہم کرتے ہیں۔

یہ بنک مختلف قسم کی خدمات انجام دیتے ہیں، جن میں سے بعض مفید بھی ہیں اور جائز بھی، لیکن ان بنکوں کا اصل کام اور "نفع" کمانے کا سب سے بڑا ذریعہ ساہوکاری ہے کہ وہ کھاتہ داروں سے کم شرح سود پر قرضہ لے کر آگے بڑے بڑے سرمایہ داروں کو زیادہ شرح سود پر قرضے دیں۔

یہ بنک کھاتہ داروں سے رقمیں عموماً چھ سات فیصد سالانہ سود پر لیتے ہیں، اور تقریباً ۱۴ تا ۱۸ فیصد سود پر آگے قرضے دیتے ہیں، اس طرح ان کو سود تقریباً دس گیارہ فیصد سالانہ تو یوں بچ جاتا ہے، لیکن، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، یہ بنک ایک "کرتب" کے ذریعہ - جو "تخلیقِ زر" (Creation of Money) کہلاتا ہے- درحقیقت اس سے بھی کئی گنا سود کماتے ہیں جو عام نظروں سے مخفی رہتا ہے۔ اس کی ضروری تفصیل آگے مستقل عنوان کے تحت آئے گی۔

یہ بنک سرمائے کا ایک حصہ روزمرہ کے لین دین کے لئے اپنے پاس رکھتے ہیں، ایک حصہ مرکزی بنک (مثلاً پاکستان میں اسٹیٹ بنک) میں قانوناً رکھوانا پڑتا ہے، باقی سارا سرمایہ یہ ساہوکار چُن چُن کر، اور تلاش کر کے ایسے بڑے بڑے جاگیرداروں، ملوں کے مالکان، سرمایہ داروں، تاجروں اور سرکاری تجارتی اداروں کو دیتے ہیں جن سے اصل قرض کی واپسی کے علاوہ مقررہ سود کی وصولیابی بھی یقینی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان بنکوں سے کسی چھوٹے تاجر یا دست کار کو یا عام غریب آدمی کو قرض ملنے کا کوئی امکان نہیں، خواہ اُس کے بچے فاقوں پر فاقے کر رہے ہوں، یا اُس کے کسی جگر گوشے کی لاش بے گور و کفن پڑی ہو ... اور چونکہ سود کی چاٹ میں اُس کے رشتہ دار اور دوست بھی

اپنی بچتیں ان بنکوں میں جمع کرا دیتے ہیں لہٰذا اُن سے بھی اس غریب کو قرض ملنے کی توقع شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

اسی طرح کسی ایسے تعلیمی، تربیتی، دفاعی، ترقیاتی اور فلاحی منصوبے کے لیے بھی جو ملکی اور عوامی ضروریات کے لئے خواہ کتنا ہی ناگزیر اور ضروری ہو، اِن بنکوں سے اُس وقت تک قرض نہیں مل سکتا جب تک کہ ان کو مقررہ شرح پر سالانہ سود اداء کرنے کا اطمینان نہ دلا دیا جائے۔ کیونکہ ان بنکوں نے سارا ملکی سرمایہ کھینچا ہی اس لئے ہے کہ اس کے بل بوتے پر وہ زیادہ سے زیادہ سود کمائیں۔

اِن کی سود خور ہوَس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ پیسے کی ضرورت کس کو زیادہ ہے، ان کی خود غرضانہ نظر صرف اور صرف اس پر ہوتی ہے کہ انہیں سود کون مقررہ شرح سے دے سکتا ہے۔ ان ساہوکاروں کے نزدیک قرض لینے کا مستحق وہ فاقہ زدہ انسان نہیں جس کے بچے سسک سسک کر دن گزار رہے ہوں، متوسط طبقے کا وہ انسان بھی اِن کی نظرِ کرم کا مستحق نہیں جو ملازمت کے بجائے قرض لے کر کوئی چھوٹی موٹی تجارت کرنا چاہتا ہے، کسی تعلیمی و تحقیقی ادارے کا وہ سائنس دان اور انجینئر بھی ان کے نزدیک راندۂ درگاہ ہے جو اپنی کسی اہم فنی تحقیق یا ایجاد کو پروان چڑھانے، اور ملک وملت کے لئے کارآمد بنانے کی خاطر قرض لینے کا محتاج ہے مگر سود کا ناپاک بوجھ اُٹھانے کی طاقت نہیں رکھتا، وہ علمائے محققین، مصنفین اور دانش ور بھی ان کے نزدیک ناقابلِ التفات ہیں جن کی فکری و عملی کاوشیں دنیائے علم وادب کا بیش بہا سرمایہ ہوتی ہیں، لیکن وہ صرف اس لئے دیمک کی غذاء بن جاتی ہیں کہ ان کے پاس اپنی تصانیف کی طباعت واشاعت کے لئے سرمایہ نہیں ہوتا، اور سود در سود کی لعنت کا پھنکارتا ہوا سانپ وہ اپنے گلے میں ڈالنے کو تیار نہیں ہوتے، اور نہ ان میں اس کی سکت ہوتی ہے۔

اِن سودی بنکوں کے نزدیک قرض لینے کے سب سے زیادہ مستحق وہ اَرب پتی اور کروڑ پتی ہیں جو اِن کی سود خور جبلت کو چارہ دینے کی پوری صلاحیت رکھتے ہوں، اگرچہ وہ اس قرضے سے نائٹ کلب، یا مار دھاڑ کی فلمیں، یا فحاشی وعُریانی کو فروغ دینے والی فلمیں ہی تیار کرنے کا منصوبہ بنا رہے ہوں۔

ارتکازِ دولت

جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پوری قوم کا سرمایہ گنے چنے سرمایہ داروں کے درمیان دائر ہو کر رہ

جاتا ہے۔ یہی وہ ارتکازِ دولت ہے جس کی نفی قرآنِ کریم کے اس ارشاد[1] نے کی ہے کہ:

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

(یعنی ہم نے مالِ فیئے کے مستحقین اس لئے متعین کر دیئے) کہ یہ مال تمہارے مال داروں میں گردش کرنے والی دولت نہ بن جائے۔

اس ارتکازِ دولت کے نتیجے میں یہ سرمایہ دار ملک کی اندرونی اور بیرونی تجارت پر قابض ہو کر، قمار، سٹہ، بیع المبیع قبل القبض، ناجائز آڑھت، اور احتکار (ذخیرہ اندوزی) وغیرہ کے ذریعہ جب چاہتے ہیں اشیاءِ ضرورت کی مصنوعی قلت پیدا کر کے عوام سے من مانی قیمت وصول کرتے ہیں۔

پھر جو سرمایہ دار لوگ بنک سے قرض لے کر زراعت یا صنعت وتجارت میں لگاتے ہیں، ظاہر ہے کہ وہ اس کا سود اپنی گرہ سے نہیں دیتے، بلکہ اُسے اپنی پیداوار اور مالِ تجارت کی لاگت پر ڈال دیتے ہیں، جس کے نتیجے میں اِن اشیاء کی قیمتیں مزید بڑھ جاتی ہیں، اور مہنگائی اپنے کئی دوسرے اسباب کے ساتھ مل کر اُن کھاتہ داروں کا بھی خون چوسنے لگتی ہے جن کے فراہم کردہ سرمایہ سے بنک نے یہ سارا کھیل کھیلا، اور کروڑ پتیوں کو ارب پتی بننے کا موقع فراہم کیا۔

سودی بنکوں کا ایک اور کرتب!

اِن بنکوں کا ایک کرتب وہ ہے جو ''تخلیقِ زر'' (Creation of Money) کہلاتا ہے، ''الہ دین کے اس چراغ'' سے وہ محض حسابی کتابی ہیر پھیر کے ذریعہ حقیقی سو (۱۰۰) روپے کے کئی سو فرضی روپے بنا لیتے ہیں، اور اِن کو بھی حقیقی سرمایہ کی طرح قرضوں میں دے کر اُن پر بھی سود اُسی شرح سے وصول کرتے ہیں، اس طرح حقیقی سرمائے سے کئی گنے فرضی سرمایہ کا سود بھی اِن کے خزانے بھرتا رہتا ہے، اور یہ سارا سود بھی چونکہ کاروباریوں سے وصول کیا جاتا ہے، اور وہ اسے بھی اپنی پیداوار کی لاگت پر ڈال دیتے ہیں، اس لئے اس کا سارا بوجھ بھی عوام ہی کو گردن توڑ مہنگائی کی صورت میں اُٹھانا پڑتا ہے ـــــــ وہی عوام جن کو مثلاً چھ یا سات آٹھ فیصد سالانہ سود کا لالچ دے کر اُن کا سرمایہ سمیٹا گیا، اور یہ سارا کھیل کھیلا گیا، اُن ہی پر مہنگائی کا بوجھ سات آٹھ فیصد سے کہیں زیادہ لاد دیا گیا۔

آج کل عموماً یہ سودی بنک اپنے کھاتہ داروں (Depositors) کو سود چھ سات فیصد سالانہ دیتے ہیں، جبکہ آج کل ''افراطِ زر'' (Inflation) کے باعث مہنگائی پاکستان میں بارہ تیرہ

(۱) سورۃ الحشر۔ آیت ۷۔ تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۳۶۸۔

فیصد سے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ کھاتہ دار کو بنک میں اپنی جمع کردہ رقوم پر سود تو سالانہ سات فیصد ملا، اور مہنگائی بارہ تیرہ فیصد اُس کے حصے میں آئی۔ دوسرے الفاظ میں مثلاً کھاتہ دار نے بنک میں ایک سو روپے جمع کرائے تھے، اُس پر سال بھر میں سود سات روپے ملا، کل ایک سو سات (-/۱۰۷) روپے ہو گئے، مگر جب وہ خریداری کے لئے بازار گیا تو صورتِ حال یہ سامنے آئی کہ مہنگائی ۱۳ فیصد بڑھ چکی ہے، یعنی روپے کی قدر و قیمت بازار میں ۱۳ فیصد کم ہو گئی ہے، یعنی سو روپے کا نوٹ درحقیقت صرف ۸۷ روپے کا رہ گیا ہے۔

بنک کو "کرنٹ اکاؤنٹ" اور "فلوٹ" (Float) کی شکل میں بہت سا سرمایہ ایسا بھی ملتا ہے جس پر وہ سرمایہ فراہم کرنے والوں کو کوئی سود نہیں دیتا، مگر وہ اُسے بھی قرض میں لگا کر اپنی سود خوری کا ذریعہ بناتا ہے، اور اس سود کی تان بھی بالآخر مہنگائی کی صورت میں اُسی طرح عوام پر ٹوٹتی ہے جس طرح اوپر عرض کیا۔

ستم ظریفی یہ کہ جن عوام کے فراہم کردہ سرمائے سے اِن بنکوں کی فلک بوس عمارتیں، مالکان اور افسروں کی شاہ خرچیاں، ساہوکاری کے یہ سارے ہتھکنڈے، اور ان کی ساری شان و شوکت قائم ہے ان ہی غریب عوام کا فراہم کردہ سرمایہ ان ہی کے خلاف استعمال ہو رہا ہے۔ اسی سے انہیں کچلا اور پیسا جا رہا ہے، بنکوں نے انہیں سود چھ سات فیصد دیا، اور خود ۱۲ فیصد سے بھی کئی گنا زیادہ پر ہاتھ صاف کر گئے ـــــ اِن بنکوں سے قرض لے کر اُسے کاروبار میں لگانے والوں نے بھی اس پر بھاری نفع کمایا، بلکہ جو سود بنک کو دیا تھا، وہ بھی عوام ہی سے وصول کر لیا، رہے عوام؟ تو ان کے حصے میں مہنگائی کا وہ زہریلا ناگ آیا جو نہ صرف اُن کو ملنے والے چھ سات فیصد کو ہڑپ کرتا جاتا ہے، بلکہ اُن کی زندگیوں میں مزید غربت و افلاس کا زہر مسلسل گھولتا چلا جا رہا ہے ـــــ نظر آنے والے ہاتھ نے جتنا اُن کو دیا تھا، نظر نہ آنے والے ہاتھ نے اُس سے کہیں زیادہ ان کی جیبوں سے کھینچ لیا ـــــ اس بلا کی "مہارت" اور ہاتھ کی صفائی کو سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ:

خنجر پہ کوئی داغ نہ دامن پہ کوئی چھینٹ
تم قتل کرو ہو کہ کرامات کرو ہو!

تجارتی سود کی تباہ کاریوں کا یہ تو صرف ایک رُخ ہے، سود کا یہ جادو عام طور پر قمار، سٹہ، بیع المبیع قبل القبض، ناجائز آڑھت اور احتکار کے ساتھ مل کر مزید جو مظالم ڈھاتا ہے، وہ نظامِ سرمایہ داری کی ظالمانہ چال بازیوں کی ایک طویل، حیرتناک، پُر پیچ اور المناک داستان ہے۔ جس کا یہ موقع

نہیں۔ البتہ نظامِ سرمایہ داری کی اِن تمام شعبدہ بازیوں کی تان جس کرب ناک نتیجے پر ٹوٹتی ہے، وہ یہ ہے کہ سرمایہ دار اور جاگیردار پہلے سے زیادہ مال دار، طاقت ور، اور خونخوار ہوتے چلے جاتے ہیں، اور غریب پہلے سے زیادہ غریب، پہلے سے زیادہ کمزور، اور پہلے سے زیادہ بے کس و مجبور اور مظلوم ہوتا چلا جاتا ہے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

متجددین کی دوسری دلیل کے دو جواب

جن متجددین نے موجودہ زمانے کے تجارتی سود کی حلت کا دعویٰ کیا ہے، اُن کی دوسری دلیل یہ تھی کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں صرف مہاجنی سود رائج تھا، تجارتی قرض، اور تجارتی سود کا رواج ہی نہ تھا، اور حکمِ شرعی یعنی حلت وحرمت فرع ہے وجودِ شئ کی، تو جو شئ اُس زمانے میں موجود ہی نہ تھی اُس پر قرآن کوئی حکم نہیں لگا سکتا، لہٰذا آیتِ قرآنیہ سے تجارتی سود کی حُرمت ثابت نہیں ہوتی۔

اس دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جو چیز نزولِ قرآن کے زمانے میں موجود نہ ہو اس کا کوئی حکم قرآن مجید سے ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ محکوم علیہ کے وجود خارجی پر حکم کا مدار نہیں، بلکہ مدار محکوم علیہ کی ماہیت اور حکم کی علت پر ہے، پس جس ماہیت پر قرآن کریم نے کوئی حکم لگا دیا اس کے افراد فی الحال خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں، حکم ثابت ہو جائے گا، اور جو افراد وجود میں آتے جائیں گے حکم میں داخل ہوتے جائیں گے۔ اسی طرح جب کوئی حکم معلول بعلۃ ہو تو جن جن اشیاء میں وہ علت پائی جائے گی، حکم بھی پایا جائے گا، اگرچہ وہ اشیاء نزولِ قرآن کریم کے وقت موجود نہ ہوں، اگر اس اُصول کو تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ اس زمانے کی کسی بھی ایجاد کے بارے میں قرآنِ کریم کا کوئی حکم ثابت نہ ہو، مثلاً طیارے، بندوق، ریل اور موٹر وغیرہ۔ پس مدارِ حرمت، حقیقتِ ربا ٹھہری، تو ربا کے جو افراد جب کبھی بھی کسی بھی صورت میں پائے جائیں گے حرمت میں داخل ہوتے جائیں گے، ورنہ لازم آئے گا کہ اس زمانے میں زنا، سرقہ، قطع الطریق اور شرب الخمر کی جو جو نئی نئی صورتیں اور کیفیتیں ایجاد ہوئیں ان میں سے کوئی بھی حرام نہ ہو۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو اب دیکھنا یہ ہے کہ تجارتی سود پر ربا کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟ ربا کی تعریف اوّل بحث میں امام رازیؒ کے حوالے سے گزر چکی ہے کہ قرض پر جو (مشروط) زیادتی مقرض لیتا ہے وہ ربا ہے، اہلِ لغت نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں[1]۔ نیز حدیثِ

(۱) احکام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۴۶۹۔

مرفوع ہے کہ: "کل قرض جَرَّ منفعة فهو رِبٰوا"،[۱] رواه السيوطي في الجامع الصغير،[۲] وقال شارحه العزيزي في السراج المنير: حديث حسن لغيره۔[۳]

مجوّزین کے استدلال کا دُوسرا جواب علیٰ سبیل التسلیم یہ ہے کہ تمہارا یہ دعویٰ بالکل غلط اور بے بنیاد ہے کہ عہدِ رسالت اور زمانۂ جاہلیت میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا، اُس زمانے میں تجارتی قرضوں اور تجارتی سود کی متعدّد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، تجارتی قرض کی چند مثالیں یہ ہیں:-

۱- بخاری کتاب الجهاد، باب بركة الغازي في ماله[۴] میں عبداللہ بن زبیرؓ کی روایت ہے، اپنے والد ماجد حضرت زبیرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں:-

"انما كان دينه الذي عليه ان الرجل كان ياتيه بالمال فيستودعه اياه، فيقول الزبير لا، ولكنه سلف فاني أخشي عليه الضَّيْعَة (الى قوله) فحسبت ما عليه من الدين فوجدته ألفي ألفٍ ومائتي ألفٍ (۲۲ لاکھ)۔"

فتح الباری میں حافظؒ نے ابنِ بطالؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت زبیرؓ ودیعت کو قرض اس لئے بنالیتے تھے کہ اس کا ربح ان کے لئے حلال ہوجائے،[۵] اور ظاہر بھی یہی ہے کہ ان کا ذاتی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے قرض کی اتنی بڑی مقدار لینا بعید از فہم تھا، کیونکہ بخاری کی اسی روایت کے آخر میں جو تفصیل آئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت زبیرؓ کے انتقال کے وقت ان کا جوترکہ اداء دیون کے بعد بچا وہ کل "خمسون الف الف ومائتا الف" یعنی پانچ کروڑ دولاکھ تھا۔[۶]

---

(۱) وقال الامام محمد الشيبانيؒ في كتاب الآثار: اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم قال: "كل قرض جرّ منفعة فلا خير فيه" وبه نأخذ وهو قول ابي حنيفةؒ۔ (من الأستاذ مدظلهم) (ص:۸۴۸ باب القرض رقم الحديث: ۶۱۳)۔

(۲) الجامع الصغير ج:۲ ص:۱۴۹۰ رقم الحديث: ۶۳۳۶۔

(۳) اس حدیث پر مزید کلام دیکھنے کے لئے ملاحظہ فرمایئے: نصب الراية ج:۴ ص:۶۰ كتاب الحوالة ومعارف القرآن ج:۱ ص:۶۹۲۔

(۴) صحيح البخاري ج:۱ ص:۴۴۱ كتاب الخمس، باب بركة الغازي الخ۔

(۵) شرح صحيح البخاري لابن بطالؒ ج:۵ ص:۲۹۱ كتاب الخمس، باب بركة الغازي الخ، وفتح الباري ج:۶ ص:۲۳۰ كتاب الخمس، باب بركة الغازي الخ۔

(۶) صحيح البخاري ج:۱ ص:۴۴۲ كتاب الخمس، باب بركة الغازي الخ۔

۲- مؤطا امام مالک میں کتاب القراض میں "ما جاء فی القِراض" کی سب سے پہلی حدیث یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبیداللہ بن عمرؓ عراق کے ایک جہاد سے واپس ہونے لگے، تو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس پہنچے جو عراق کے گورنر تھے، انہوں نے دونوں بھائیوں سے فرمایا کہ میں تمہیں کچھ فائدہ پہنچانا چاہتا ہوں، جس کی صورت یہ ہے کہ بیت المال کا کچھ مال مجھے امیر المؤمنین عمر بن الخطابؓ کے پاس بھیجنا ہے، وہ تم مجھ سے بطور قرض لے لو اور عراق سے مالِ تجارت خرید کے مدینہ طیبہ میں فروخت کرو، اس طرح تمہیں جو نفع ملے وہ تمہارا ہوگا، اور راس المال امیر المؤمنین کو دے دینا، دونوں صاحبزادوں نے ایسا ہی کیا، مگر امیر المؤمنینؓ نے تقویٰ کی بناء پر صاحبزادوں سے سوال کیا کہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے کیا ہر مجاہد کے ساتھ یہی معاملہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، تو امیر المؤمنینؓ نے حکم دیا کہ راس المال اور نفع دونوں بیت المال میں داخل کرو، حضرت عبیداللہؓ کو اس میں تردّد ہوا، اور والد صاحب سے عرض کی کہ یہ مال ہمارے ضمان میں تھا، اگر ہلاک ہوتا تو ہم ضمان دیتے اس لئے نفع بھی ہمیں ملنا چاہئے، اس پر بعض حاضرین نے درخواست کی کہ اس معاملہ کو قراض یعنی مضاربت کے طور پر طے کرلیا جائے، چنانچہ امیر المؤمنینؓ نے نصف الربح صاحبزادوں کو دیا اور نصف بیت المال میں داخل کردیا۔[1]

۳- تاریخِ طبری میں ۲۳ھ کے واقعات میں ہے: "ان هندًا بنت عتبة قامت إلى عمر بن الخطاب فاستقرضته من بيت المال اربعة آلاف تتجر فيها۔"

چنانچہ اسی روایت میں ہے کہ امیر المؤمنینؓ نے یہ رقم اس کو قرض دی اور اس نے اس سے تجارت کی۔[2]

یہ تو تجارتی قرضوں کی مثالیں تھیں، اور تجارتی سود کی مثالیں یہ ہیں:

۱- تفسیر درمنثور میں قرآنِ کریم کے ارشاد: ''وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا'' کے تحت صراحت ہے کہ: "هٰذه الآية نزلت في العباس بن عبدالمطلب ورجل من بني المغيرة، كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربوا الى ناس من ثقيف"۔[3]

---

(۱) المؤطا ص:۶۱۲ کتاب القراض۔

(۲) تاریخ الأمم والملوك للطبری ج:۳ ص:۲۸۷۔

(۳) الدر المنثور ج:۲ ص:۱۰۶، والبحر المحيط ج:۲ ص:۳۳۷ تفسير سورة البقرة:۲۷۸، وروح المعاني ج:۳ ص:۵۲ تفسير سورة البقرة:۲۷۸۔

اور "تفسیر البحر المحیط" میں صراحت ہے کہ: "کانت ثقیف اکثر العرب ربا"۔[1]

دونوں روایتوں کے ملانے سے معلوم ہوا کہ ثقیف اگرچہ اتنے مال دار تھے کہ عرب میں سب سے زیادہ ربا یہی حاصل کرتے تھے، لیکن اس کے باوجود انہوں نے حضرت عباسؓ اور ان کے شریک سے سود پر قرض لیا ہوا تھا جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ساقط فرمایا۔

۲- نیز یہ بات سیر و تاریخ سے ثابت ہے کہ اس زمانے میں قبائل کی تجارت آج کل کی کمپنیوں کے مشابہ تھی کہ ایک قبیلے کے افراد اپنا روپیہ جمع کر کے اس سے تجارت کرتے تھے، چنانچہ عیر ابی سفیان جو غزوۂ بدر کا سبب بنا، اس کے بارے میں تفسیر مظہری میں صراحت ہے کہ:-

"فیھا أموال عظام ولم یبق بمکۃ قرشي ولا قرشیۃ له مثقال فصاعدا إلا بعث به في العیر، فیقال أن فیھا خمسین ألف دینار"۔[2]

اور متعدد روایات میں صراحت ہے کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے تجارت بھی کرتا تھا اور سود کا لین دین بھی کرتا تھا، دلائل کی مزید تفصیل کے لئے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہٗ کا رسالہ "مسئلہ سود" کافی وافی ہے، یہاں اسی کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

اب احادیث الباب کی شرح سمجھئے۔

شرح أحادیث الباب

۴۰۳۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَلَا تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ۔"

(ص:۲۳ سطر:۱۴ ج۲ص:۲۴ سطر۲،۱)

قولہ: "لا تُشِفُّوا ..... إلخ" (ص:۲۴ سطر:۱)

---

(۱) البحر المحیط ج۲ ص ۳۳۵ تفسیر سورۃ البقرۃ ۲۷۸۔

(۲) التفسیر المظہری ج۴ ص سورۃ الأنفال۔

بضم التاء وكسر الشين المعجمة وتشديد الفاء، والشِف بكسر الشين الزيادة، ويطلق أيضاً على النقصان فهو من الاضداد يقال "شَفَّ الدرهمُ بفتح الشين" يشِفُّ بكسرها اذا زاد واذا نقص، وأشفَّه غيره يُشفِّه۔ (شرح النووی)[1] یعنی زیادہ نہ کرو ایک کو دُوسرے پر۔

۴۰۳۱- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ح قَالَ: وحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: اَنَا اللَّيْثُ، عَنْ نَافِعٍ اَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِيْ لَيْثٍ: إِنَّ اَبَا سَعِيْدٍ الْخُدْرِيَّ يَأْثُرُ هٰذَا عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِيْ رِوَايَةِ قُتَيْبَةَ: فَذَهَبَ عَبْدُاللّٰهِ وَنَافِعٌ مَعَهُ- وَفِيْ حَدِيْثِ ابْنِ رُمْحٍ: قَالَ نَافِعٌ: فَذَهَبَ عَبْدُاللّٰهِ وَاَنَا مَعَهُ وَاللَّيْثِيُّ، حَتّٰى دَخَلَ عَلٰى اَبِيْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ- فَقَالَ: إِنَّ هٰذَا اَخْبَرَنِيْ اَنَّكَ تُخْبِرُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْوَرِقِ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَعَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ- فَاَشَارَ اَبُوْ سَعِيْدٍ بِإِصْبَعَيْهِ إِلٰى عَيْنَيْهِ وَاُذُنَيْهِ- فَقَالَ: اَبْصَرَتْ عَيْنَايَ وَسَمِعَتْ اُذُنَايَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَا تَبِيْعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا تَبِيْعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ، إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَلَا تُشِفُّوْا بَعْضَهُ عَلٰى بَعْضٍ وَلَا تَبِيْعُوْا شَيْئًا غَائِبًا مِنْهُ بِنَاجِزٍ إِلَّا يَدًا بِيَدٍ" (ص:۲۴ سطر ۲،۱)

قوله: "يَأْثُرُ" (ص:۲۴ سطر:۳) یعنی اسے نقل کرتے ہیں اور روایت کرتے ہیں۔

قوله: "فَقَالَ" (ص:۲۴ سطر:۳) یعنی عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا۔

قوله: "هٰذَا" (ص:۲۴ سطر:۳) اي الليثي۔

قوله: "اَنَّكَ تُخْبِرُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْوَرِقِ بِالْوَرِقِ .... إلخ" (ص:۲۴ سطر:۴)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو ربا کی اس قسم کی حرمت کا علم نہ تھا، ان کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے "ربا الفضل" کی حرمت کا علم ہوا، جس کا

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۴، والديباج للسيوطي ج:۴ ص:۲۲۸، ومكمل إكمال الإكمال للسنوسي ج:۵ ص:۳۳۲، ۳۱۳۔

سب پیچھے بیان ہو چکا ہے کہ قرآنِ کریم میں جس ربا کو حرام قرار دیا گیا وہ "ربوا النسيئة" تھا، جس سے سب واقف تھے، ربوا الفضل کو مفہومِ ربا میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل فرمایا، جس کا علم متعدد صحابہ کرامؓ کو بعد میں ہوا۔

۴۰۳۵- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ نَا لَيْثٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسِ بْنِ الْحَدَثَانِ أَنَّهُ قَالَ أَقْبَلْتُ: أَقُوْلُ: مَنْ يَصْطَرِفُ الدَّرَاهِمَ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِاللّٰهِ وَهُوَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: أَرِنَا ذَهَبَكَ۔ ثُمَّ ائْتِنَا، إِذَا جَاءَ خَادِمُنَا، نُعْطِكَ وَرِقَكَ۔ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: كَلَّا وَاللّٰهِ! لَتُعْطِيَنَّهُ وَرِقَهُ أَوْ لَتَرُدَّنَّ إِلَيْهِ ذَهَبَهُ۔ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْوَرِقُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ۔" (ص:۲۴ سطر ۱۱ تا ۱۴)

قولہ: "مَنْ يَصْطَرِفُ الدَّرَاهِمَ؟" (ص:۲۴ سطر:۱۲)

یعنی کون ہے جو دراہم کی بیع (صَرف) سونے سے کرے؟ یعنی مجھے سونے کے عوض میں دراہم دے؟

قولہ: "إِلَّا هَاءَ وهَاءَ" (ص:۲۴ سطر:۱۳)

یعنی متعاقدین ایک دوسرے سے کہیں "یہ لو" اسم فعل ہے بمعنی امر (ذكره النووی)[1]۔ اس سے مالکیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ بیع الصرف میں تقابض عند العقد شرط ہے، چنانچہ اگر تقابض کو عقد سے مؤخر کیا، اگرچہ مجلسِ عقد ہی میں کرلیا، تو عقد صحیح نہ ہوگا، لیکن حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تقابض فی المجلس کافی ہے، اگرچہ مجلس کتنی ہی طویل ہو، عند العقد ہونا شرط نہیں[2]، اور اس حدیث کے مذکورہ الفاظ میں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے۔

احادیثِ باب میں مندرجہ ذیل چھ اشیاء کی بیع ہم جنس سے ہونے کی صورت میں تفاضل

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۲۴، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۶۷، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۲۰۰۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۲۴، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۵۶۳، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۲۶۷۔

اور نساء کو حرام کیا گیا ہے، اور ان کو اموالِ ربویہ کہا جاتا ہے، اگر اموالِ ربویہ کی بیع ایک دوسرے کے عوض میں اس طرح ہو کہ وہ ہم جنس نہ ہوں، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے، تو تفاضل جائز اور نساء حرام ہے، "وھذا بالاجماع بین الفقھاء"، وہ اشیاء یہ ہیں: ۱-سونا، ۲-چاندی، ۳-گندم، ۴-جو، ۵-تمر، ۶-نمک۔ اگلی حدیث میں جو حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت آرہی ہے، اُس میں اِن چھ اشیاء کی صراحت ہے۔

فقہاء کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ حکم ان اشیائے مذکورہ ہی کے ساتھ خاص ہے یا معلول بالعلۃ ہے کہ دیگر جن اشیاء میں یہ علت پائی جائے ان کا بھی یہی حکم ہو؟

طاؤس، قتادہ، داؤد ظاہری، شعبی، مسروق اور عثمان البتی نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ان اشیائے ستہ کے سوا کسی شئی کی بیع میں تفاضل یا نسا ممنوع نہیں، منکرینِ قیاس کا یہی مذہب ہے۔

لیکن قیاس کو حجت ماننے والے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے، اور مذکورہ اشیائے ستہ میں منحصر نہیں، جن دیگر اشیاء میں علتِ ربا پائی جائے گی ان میں بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا، پھر ان حضرات میں اُس علت کی تعیین میں اختلاف ہوا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ اور متعدد دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ علت سونے اور چاندی میں وزن ہے مع التجانس، اور باقی چار اشیاء میں کَیل ہے مع التجانس، چنانچہ ان کے نزدیک کسی بھی مکیل یا موزون کی بیع جب ہم جنس سے ہوگی تو تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا، اور ربا متحقق ہو جائے گا، اگرچہ وہ شئی مذکورہ بالا چھ اشیاء کے علاوہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ علتِ ربا، سونے اور چاندی میں ثمنیت ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں علت "مطعوم" ہوتا ہے مع التجانس، لما یاتی فی الباب عن معمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن بیع الطعام بالطعام الا مثلاً بمثل۔

مالکیہ کے نزدیک علتِ ربا سونے چاندی میں ثمنیت ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں علت "ادخار" ہے مع التجانس، اور بعض مالکیہ نے "ادخار" کے ساتھ "اقتیات" کی بھی قید لگائی ہے، چنانچہ اگر کوئی چیز ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو، مگر وہ غذا کے قبیل

سے تھ ہوتو تفاضل بعض مالکیہ کے نزدیک حرام ہوگا، بعض کے نزدیک نہیں۔ [۱]

۴۰۳۷- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ: كُنْتُ بِالشَّامِ فِي حَلْقَةٍ فِيهَا مُسْلِمُ بْنُ يَسَارٍ. فَجَاءَ أَبُو الْأَشْعَثِ، قَالَ: قَالُوا: أَبُو الْأَشْعَثِ؟ فَقُلْتُ: أَبُو الْأَشْعَثِ. فَجَلَسَ فَقُلْتُ لَهُ: حَدِّثْ أَخَانَا حَدِيثَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ. قَالَ: نَعَمْ، غَزَوْنَا غَزَاةً، وَعَلَى النَّاسِ مُعَاوِيَةُ، فَغَنِمْنَا غَنَائِمَ كَثِيرَةً. فَكَانَ فِيمَا غَنِمْنَا آنِيَةٌ مِنْ فِضَّةٍ، فَأَمَرَ مُعَاوِيَةُ رَجُلًا أَنْ يَبِيعَهَا فِي أَعْطِيَاتِ النَّاسِ. فَتَسَارَعَ النَّاسُ فِي ذٰلِكَ. فَبَلَغَ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ فَقَامَ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحِ بِالْمِلْحِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَيْنًا بِعَيْنٍ، فَمَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى، فَرَدَّ النَّاسُ مَا أَخَذُوا. فَبَلَغَ ذٰلِكَ مُعَاوِيَةَ فَقَامَ خَطِيبًا فَقَالَ: أَلَا مَا بَالُ رِجَالٍ يَتَحَدَّثُونَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَادِيثَ. قَدْ كُنَّا نَشْهَدُهُ وَنَصْحَبُهُ فَلَمْ نَسْمَعْهَا مِنْهُ. فَقَامَ عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ فَأَعَادَ الْقِصَّةَ. فَقَالَ: لَنُحَدِّثَنَّ بِمَا سَمِعْنَا مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ كَرِهَ مُعَاوِيَةُ -أَوْ قَالَ: وَإِنْ رَغِمَ- مَا أُبَالِي أَنْ لَا أَصْحَبَهُ فِي جُنْدِهِ لَيْلَةً سَوْدَاءَ. قَالَ حَمَّادٌ هٰذَا أَوْ نَحْوَهُ." (ص:۴۴ سطر:۱۵، ج ص:۲۵ سطر:۳)

قوله: "قَالُوا: أَبُو الْأَشْعَثِ؟" (ص:۴۴ سطر:۱۶)

یعنی حاضرین نے ابوقلابہ سے پوچھا: "أهذا أبو الأشعث" (ہمزہ استفہام اور مبتدا محذوف ہے)۔

قوله: "فَقُلْتُ: أَبُو الْأَشْعَثِ" (ص:۴۴ سطر:۱۶)

یعنی ابوقلابہ کہتے ہیں میں نے کہا: ہاں! یہ ابوالاشعث ہیں۔ یہاں بھی نعم اور هذا مبتداء محذوف ہے۔

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۶۰، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۳، ۲۴، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۶۹، ۲۷۰، وعمدة القاري ج:۱۱ ص:۲۵۲، ۲۵۳ كتاب البيوع، باب ما يُذكر في بيع الطعام والحكرة۔

قولہ: "حَدِّثْ اَخَانَا" (ص:۲۴ سطر:۱۹)

أي يا أخانا، یعنی حرف ندا محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ابوقلابہ نے ابوالاشعث سے کہا کہ: اے ہمارے بھائی! عُبادۃ بن الصامتؓ کی حدیث سنائیے۔[1]

قولہ: "اَنْ يَّبِيْعَهَا فِيْ اَعْطِيَاتِ النَّاسِ" (ص:۲۴ سطر:۱۷)

یہاں چاندی کے اس برتن کی بیع عطایا کے عوض میں کرنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ لوگوں کو جو عطایا ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد، دراہم کی صورت میں ملا کرتے تھے، حضرت معاویہؓ نے یہ ارادہ کیا ہو کہ جو شخص یہ برتن لے گا، عطیہ ملنے کے وقت اس کے عطیہ میں سے اس برتن کی قیمت کے برابر دراہم منہا کرکے باقی عطیہ دے دیا جائے گا۔[2]

اور دُوسری صورت یہ ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اس برتن کو ثمن مؤجل (دراهم مطلقاً بدون قيد لكونها من العطية) کے عوض فروخت کرنے کا ارادہ کیا ہو، اور اجل خروج عطیہ کے وقت کو قرار دیا ہو۔

پہلی صورت میں شرعاً کوئی اشکال نہیں، کیونکہ یہ درحقیقت بیع ہے ہی نہیں بلکہ ایک مستقل عطیہ ہے، اور حاکم وقت کو اختیار ہے کہ چاہے اصحاب العطایا کو دراہم و دنانیر دے، اور چاہے تو کوئی عین دیدے، یا کچھ عطیہ دراہم و دنانیر کی صورت میں اور کچھ عین کی صورت میں دیدے، پس حضرت معاویہؓ کی مراد یہ ہوگی کہ جو شخص چاہے وہ بعد میں ملنے والے دراہم کے بجائے یہ برتن لے لے، اور اس پر لفظ بیع کا اطلاق اس وجہ سے کیا کہ یہ اگرچہ حقیقۃً بیع نہیں مگر صورۃً بیع ہے۔

اور دُوسری صورت بلا شبہ حرام ہے، کیونکہ وہ حقیقۃً بیع ہے مع تأجيل أحد البدلين في الصرف، اور حضرت عُبادۃ بن الصامتؓ کی نکیر جو آگے اسی حدیث میں آرہی ہے، اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے دُوسری صورت کا حکم دیا تھا، اور ان کا عذر بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ ان کو ربا الفضل کی حرمت کی حدیث نہیں پہنچی ہوگی،[3] جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں پیچھے روایت میں آچکا ہے کہ ان کو بھی اس کی حرمت کا علم نہ تھا، بعد میں ہوا، اور حضرت معاویہؓ نے اپنا

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۷۳۔

(۲) تحل المفهم ج:۲ ص:۱۰۵، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۷۳۔

(۳) المفهم للقرطبيؒ ج:۴ ص:۴۷۳۔

یہ عذر خود بھی اسی روایت میں بیان فرمادیا ہے کہ: "قَدْ كُنَّا نَشْهَدُهُ وَنَصْحَبُهُ فَلَمْ نَسْمَعْهَا مِنْهُ" (ص:۲۵ سطر:۲)۔

لیکن حضرت مُعاویہؓ کے اس اعتذار پر اِشکال ہوتا ہے کہ جب ان کو عُبادۃ بن الصامتؓ جیسے جلیل القدر صحابی کی روایت مرفوعاً معلوم ہوگئی، تو انہوں نے اسے کیوں قبول نہیں کیا؟ اور اُلٹا اعتراض حضرت عبادۃ پر کیوں کردیا؟

اس اِشکال کا صحیح جواب سنن ابنِ ماجہ کی روایت کی بنا پر، جو آگے ہم نقل کریں گے، یہ ہے کہ حضرت عُبادۃ بن الصامتؓ کا اس بیع پر اعتراض تفاضل کی وجہ سے بھی تھا، اور نسیہ کی وجہ سے بھی، اور حضرت مُعاویہؓ نے ان کا اعتراض نسیہ پر تو قبول کرلیا لیکن تفاضل کا اعتراض اس لئے قبول نہیں کیا کہ ان کے نزدیک "تبر فضة" کی بیع "تبر فضة" سے تو متفاضلاً حرام ہے، لیکن تبر کی بیع مسکوک یا مصنوع سے متفاضلاً جائز ہے، "اذا كان يدًا بيد"، یہی مذہب علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کا بھی نقل کیا گیا ہے۔ اور وہ حدیثِ عُبادۃ کو "اَلتِّبْرُ بِالتِّبْرِ" پر محمول فرماتے تھے، ابنِ ماجہ کی وہ روایت یہ ہے:[1]-

حدثنا هشام بن عمار ثنا يحيٰى بن حمزة حدثني بُرد بن سنان عن اسحاق بن قبيصة عن أبيه ان عُبادةَ بن الصامت الأنصاري النقيب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم غزى مع معاوية أرض الروم فنظر الى الناس وهم يتبايعون كِسَر الذهب بالدنانير وكِسَر الفضة بالدراهم فقال: يا أيها الناس! انكم تأكلون الربا، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تبتاعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل لا زيادة بينهما ولا نَظِرَةً" (أي النسيئة۔ رفيع) فقال له معاوية: يا أبا الوليد! لا ارى الربا في هذا الا ما كان من نَظِرَة، فقال عبادة: أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحدثني عن رأيك، لئن اخرجني الله لا اساكنك بأرض لك عليّ فيها إمرة، فلما قفل لحق بالمدينة، فقال له عمر بن الخطاب: "ما اقدمك يا أبا الوليد؟" فقص عليه القصة، وما قال من مساكنته فقال: "ارجع يا أبا

---

(۱) سنن ابن ماجة باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ج:۱ ص:۳۰۲۔ رفيع

الوليد الى أرضك فقبّح الله أرضا لست فيها وأمثالك" وكتب إلى معاوية: "لا إمرة لك عليه، واحمل الناس على ما قال، فإنه هو الأمر۔"

اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت معاویہؓ نے نہ اس حدیث کا انکار کیا تھا، نہ اس کا معارضہ کیا تھا، بلکہ صَرف میں نَساء کی حرمت کو بھی اس کے ظاہر ہی پر محمول کیا تھا، البتہ تفاضل کے حق میں اسے "بيع التبر بالتبر" پر محمول کر کے بيع التبر بالمصوغ اور بيع الآنية بالدراهم میں تفاضل کو اپنے اجتہاد سے جائز قرار دیا تھا، مگر اس اجتہاد کو نہ حضرت عبادہؓ نے قبول کیا، نہ امیر المؤمنینؓ فاروقِ اعظمؓ نے، چنانچہ حضرت فاروقِ اعظمؓ نے حضرت معاویہؓ کو صراحۃً لکھ دیا کہ عُبادہ نے جو کہا وہی (میرا یا شریعت) کا حکم ہے، بظاہر حضرت معاویہؓ نے اپنے قول سے اس خط کے بعد رجوع کر لیا ہوگا، یا اپنے اجتہاد پر باقی رہتے ہوئے امیر المؤمنینؓ کا فیصلہ نافذ کیا ہوگا۔ لأنّ حُكمَ الحاكِمِ رَافِعٌ للخلاف۔

قوله: (في حديث عبادة) "عيناً بعَيْنٍ" (ص:۲۴ سطر:۱۹)

حنفیہ کے نزدیک سونے اور چاندی کی بیع میں تو تقابض في المجلس ضروری ہے، باقی اموالِ ربویہ میں محض تعيين في المجلس بالإشارة ونحوها کافی ہے، تقابض ضروری نہیں، اور استدلال اسی حدیث سے ہے کہ اس میں "عينـاً بعين" کو جواز کے لئے کافی قرار دیا گیا ہے[۱]، امام شافعیؒ کے نزدیک تمام اموالِ ربویہ میں تقابض في المجلس ضروری ہے، لقوله عليه الصلوٰة والسلام في رواية أخرى: "يداً بيدٍ"۔[۲]

سوال: اس حدیث (حدیثِ عبادہ) میں سونے چاندی سمیت تمام اموالِ ربویہ کے لئے "عيناً بعين" کو کافی قرار دیا گیا ہے، لہٰذا سونے چاندی میں بھی صرف تعيين في المجلس کافی ہونی چاہیے، تقابض ضروری نہ ہونا چاہیے؟

جواب یہ ہے کہ درحقیقت ہمارے نزدیک سونے چاندی میں بھی صرف تعیین کافی ہے، لیکن شریعت کا اُصول یہ ہے کہ "الأثمان لا تتعين بالتعيين" یعنی سونا چاندی، اشارہ وغیرہ کے ذریعے متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہ صرف تقابض سے ہی متعین ہو سکتے ہیں، لہٰذا ہم نے سونے چاندی میں تقابض کی شرط تعیین حاصل کرنے ہی کے لئے لگائی ہے، اس لئے نہیں کہ تقابض فی نفسہٖ ضروری

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۷ وفتح القدير ج:۶ ص:۱۶۱، ۱۶۲ كتاب البيوع، باب الربا۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۵ وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۷۔

ہے، (قاله ابن الهمام في شرح الهداية)[1]۔ پس دُوسری روایات میں "یداً بید" کے لفظ سے بھی اصلی مقصود تعیین ہے، جو سونے چاندی میں تقابض سے حاصل ہوتی ہے، اور باقی اموال ربویہ میں اشارة ونحوها سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله: "فِيْ جُنْدِهِ لَيْلَةً سَوْدَاءَ" (ص:۲۵ سطر:۳)

یعنی مجھے پروا نہیں کہ میں معاویہؓ کے لشکر میں ان کے ساتھ تاریک رات میں نہ رہوں، مطلب یہ ہے کہ معاویہؓ کے ساتھ مجھے تاریک راتوں میں سفر میں رہنا ہوتا ہے، اگر معاویہؓ مجھے اپنے لشکر سے الگ کر دیں اور میں ان کے ساتھ نہ رہوں تو مجھے اس کی پروا نہیں۔

۴۰۳۹- "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ وَأَمَرَنَا أَنْ نَشْتَرِيَ الْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْنَا، وَنَشْتَرِيَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْنَا۔ قَالَ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَدًا بِيَدٍ؟ فَقَالَ: هٰكَذَا سَمِعْتُ۔" (ص:۲۵ سطر:۲۱تا۲۴)

قوله: "كَيْفَ شِئْنَا" (ص:۲۵ سطر:۲۳)

یعنی جب جنسیں مختلف ہوں تو ہمیں اختیار دیا کہ بیع تفاضلاً کریں یا سواءً بسواءٍ (نوویؒ)۔[2]

قوله: "فَقَالَ: هٰكَذَا سَمِعْتُ" (ص:۲۵ سطر:۲۳،۲۴)

أي ليس فيه لفظ "يداً بيد" (كذا في الحل المفهم)۔[3] اگرچہ اس حدیث میں یداً بید کی قید مذکور نہیں لیکن پچھلی حدیث میں نهى عن بيع الورق بالذهب ديناً کی صراحت موجود ہے۔

۴۰۵۱- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو هَانِئٍ الْخَوْلَانِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلِيَّ بْنَ رَبَاحٍ اللَّخْمِيَّ يَقُولُ:

(۱) فتح القدير ج:۶ ص:۱۱۱ كتاب البيوع، باب الربا، والشامية ج:۵ ص:۱۷۸ كتاب البيوع، باب الربا، مطلب استقراض الدراهم عددًا، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۷۳۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۵۔

(۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۵۷ وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۷۱۔

سَمِعْتُ فَضَالَةَ بْنَ عُبَيْدٍ الْأَنْصَارِيَّ يَقُولُ: أُتِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بِخَيْبَرَ بِقِلَادَةٍ، فِيهَا خَرَزٌ وَذَهَبٌ، وَهِيَ مِنَ الْمَغَانِمِ تُبَاعُ فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالذَّهَبِ الَّذِي فِي الْقِلَادَةِ فَنُزِعَ وَحْدَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزْنًا بِوَزْنٍ۔" (ص:۲۵، سطر:۲۵ تا ۲۷)

قوله: "عُلَيِّ بْنِ رَبَاحٍ" (ص:۲۵، سطر:۲۶)

بضمّ العين على المشهور، وقيل بفتحها، وقيل يقال بالوجهين، فبالفتح اسم وبالضمّ لقب (نووی)۔ ( )

۴۰۵۲— "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ عَنْ أَبِي شُجَاعٍ سَعِيدِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي عِمْرَانَ، عَنْ حَنَشٍ الصَّنْعَانِيِّ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِاثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا فِيهَا ذَهَبٌ وَخَرَزٌ، فَفَصَّلْتُهَا فَوَجَدْتُ فِيهَا أَكْثَرَ مِنِ اثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا، فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفَصَّلَ۔" (ص:۲۵، سطر:۲۸ تا ۳۰)

قوله: "لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفَصَّلَ" (ص:۲۵، سطر:۳۰)

علامہ نوویؒ نے اس حدیث سے امام شافعیؒ وامام احمدؒ کے اس قول پر استدلال کیا ہے کہ جو سونا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب ہو (جیسا کہ اس قلادہ میں تھا) اس کی بیع منفرد سونے سے جائز نہیں، خواہ مرکب سونا منفرد سے زیادہ ہو یا کم یا برابر، الا یہ کہ مرکب سونے کو دوسری چیز سے الگ کر لیا جائے، تو اس صورت میں تماثل کے ساتھ بیع جائز ہوگی اور یہی حکم ان کے نزدیک باقی تمام اموال ربویہ کا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسے مرکب سونے کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے مقابلے میں منفرد سونا یقیناً زائد ہو، کیونکہ اس صورت میں زائد سونا اس چیز کے عوض میں ہوگا جس کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے، پس بیع الذهب بالذهب میں تفاضل لازم نہ آئے گا۔ اور اگر منفرد سونا مرکب سونے کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع باطل ہے کیونکہ برابر ہونے کی صورت میں بھی تفاضل

( ) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۲۵۔

لازم آتا ہے، اس لئے کہ سونے کے عوض میں تو سونا ہو گیا اور جس چیز کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے وہ خالی عن العوض رہ گیا، اور اگر مرکب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو تب بھی حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہے، خلافاً لزفرؒ۔ (۱)

امام مالکؒ کا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ مرکب سونا اگر غیر ذہب کے تابع ہو تو اس کی بیع مطلقاً جائز ہے، اور تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سونا غیر ذہب کا ثلث یا ثلث سے کم ہو، پس ایسی تلوار کی بیع سونے کے عوض مطلقاً جائز ہے جس کو سونے کے نقش و نگار سے مزین کیا گیا ہو، بشرطیکہ اس میں لگا ہوا سونا، تلوار کے باقی اجزاء کے ثلث سے زائد نہ ہو۔

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس قلادہ کی سونے کے عوض بیع کرنے سے اس میں ممانعت فرمائی گئی ہے، اس میں حدیثِ باب ہی کی صراحت کے مطابق مرکب سونا ۱۲ دینار سے زیادہ تھا، اور ثمن (منفرد سونا) ۱۲ دینار تھا، اور اس صورت کو ہم بھی جائز نہیں کہتے، لہٰذا ہمارا مذہب اس حدیث کے خلاف نہیں، اور ظاہر ہے کہ حدیثِ باب میں "لا تباع حتی تفصل" فرمانے کی علت تفاضل سے اجتناب ہے، چنانچہ اسی واقعہ کی پچھلی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "وَزْنًا بِوَزْنٍ" اس علت کے لئے صریح ہے۔ اور یہ اجتناب اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جسے ہم نے جائز قرار دیا ہے۔ (۲)

۴۰۵۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنِ ابْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنِ الْجُلَاحِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي حَنَشٌ الصَّنْعَانِيُّ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ، نُبَايِعُ الْيَهُودَ الْأُوقِيَّةَ، الذَّهَبَ بِالدِّينَارَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا وَزْنًا بِوَزْنٍ۔" (ص:۲۶ سطر:۲۰)

قوله: "نُبَايِعُ الْيَهُودَ الْأُوقِيَّةَ، الذَّهَبَ بِالدِّينَارَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ" (ص:۲۶ سطر:۲)

---

(۱) البنایة للعینیؒ ج:۳ ص:۷۰۲ کتاب البیوع، باب الربا۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۲۵، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۲۰۰، ۲۰۱، وتکملة فتح الملہم ج:۱ ص:۳۷۹ و ۳۸۰۔

علامہ نوویؒ نے اس کی تفسیر[1] بطور احتمال کے یہ فرمائی ہے کہ اوقیہ سونے اور خرز وغیرہ پر مشتمل تھا، اور اس مجموعے کو ۲ یا ۳ دینار کے عوض فروخت کرتے ہوں گے، اس کی ممانعت اس لئے فرمائی گئی کہ اس مجموعے میں سونا کتنا ہے؟ یہ معلوم نہ تھا، لہٰذا تفاضل سے بچنے کے لئے ممانعت فرمائی گئی، (اور جب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو کہ وہ ثمن کے سونے سے کم ہے یا زیادہ؟ تو اس صورت میں بیع حنفیہ کے نزدیک بھی ناجائز ہے، جیسا کہ قلادہ کے مسئلے میں پیچھے بیان ہوا۔ رفیع)۔

۴۰۵۹- "حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ مَعْرُوْفٍ قَالَ: نَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِيْ عَمْرٌو ح قَالَ: وحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ أَنَّ بُسْرَ بْنَ سَعِيْدٍ، حَدَّثَهُ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ أَنَّهُ أَرْسَلَ غُلَامَهُ بِصَاعِ قَمْحٍ، فَقَالَ: بِعْهُ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ شَعِيْرًا، فَذَهَبَ الْغُلَامُ فَأَخَذَ صَاعًا وَزِيَادَةَ بَعْضِ صَاعٍ۔ فَلَمَّا جَاءَ مَعْمَرًا أَخْبَرَهُ بِذٰلِكَ۔ فَقَالَ لَهُ مَعْمَرٌ: لِمَ فَعَلْتَ ذٰلِكَ، انْطَلِقْ فَرُدَّهُ، وَلَا تَأْخُذَنَّ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَإِنِّي كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ"۔ وَكَانَ طَعَامُنَا يَوْمَئِذٍ الشَّعِيْرَ۔ قِيْلَ لَهُ: فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمِثْلِهِ۔ قَالَ: إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُضَارِعَ۔" (ص:۲۶ سطر:۹،۶)

قولہ: "مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ" (ص:۲۶ سطر:۷)

صحابی ہیں اور مہاجرین متقدمین فی الاسلام میں سے ہیں (تکملۃ)۔[2]

قولہ: "فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمِثْلِهِ" (ص:۲۶ سطر:۹)

یعنی گندم شعیر کی جنس سے نہیں، لہٰذا تفاضل جائز ہے۔

قولہ: "قَالَ: إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُضَارِعَ" (ص:۲۶ سطر:۹)

أَيْ يُشَابِهَ، (نووی)[3] یعنی مجھے ڈر ہے کہ ربا کے مسئلے میں گندم، شعیر کے مماثل، یعنی

(۱) اس تاویل کی وجہ علامہ نوویؒ نے یہ فرمائی ہے کہ: "الأوقية" اور "الوُقية" چالیس درہم کے وزن کا ہوتا ہے، اور ظاہر ہے اتنے زیادہ وزن کے سونے کو کوئی بھی دو یا تین دینار کے عوض فروخت نہیں کرتا (ج:۲ ص:۲۶)۔ رفیع

(۲) تکملۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۳۸۲، وتہذیب التہذیب ج:۵ ص:۳۸۲، وتہذیب الکمال ج:۲۸ ص:۳۱۴۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۲۶۔

متجانس ہو، اور ان کے درمیان بھی تفاضل حرام ہو، یا مطلب یہ ہے کہ مجھے ڈر ہے کہ یہ بیع مشابہ ربا ہو۔

اس سے امام مالکؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ گندم اور جَو، حکماً جنس واحد ہیں، اور ان کے درمیان بیع میں تفاضل حرام ہے،[۱] لیکن حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ الگ الگ جنسیں ہیں، اور ان کے درمیان بیع میں تفاضل جائز ہے، جیسا کہ گندم اور چاول میں جائز ہے، اور دلیل حضرت عُبادۃؓ کی وہ روایت ہے جو پیچھے آ چکی ہے، "فاذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدًا بيدٍ"۔

ہماری (جمہور کی) دلیل ابوداؤد[۲] و نسائی[۳] کی وہ روایت بھی ہے جو حضرت عُبادۃؓ ہی نے روایت کی ہے کہ: ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا بأس ببيع البرّ والشعير والشعيرُ اكثرهما يدًا بيدٍ، كما ذكره النووي،[۴] اور حضرت معمر رضی اللہ عنہ کے عمل کا جواب ظاہر ہے، کہ انہوں نے یہ صراحت نہیں فرمائی کہ یہ دونوں ایک جنس ہیں، بلکہ تجانس کا محض خوف ظاہر فرمایا، اور اسی خوف کی وجہ سے بہ طور تقویٰ کے اپنے عمل میں احتراز فرمایا، دُوسروں کو فتویٰ نہیں دیا۔[۵]

۴۰۵۷- "حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سُلَيْمَانُ -يَعْنِي ابْنَ بِلَالٍ- عَنْ عَبْدِالْمَجِيْدِ بْنِ سُهَيْلِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ اَنَّهُ سَمِعَ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يُحَدِّثُ اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ وَاَبَا سَعِيْدِ الْخُدْرِيَّ حَدَّثَاهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ اَخَا بَنِي عَدِيِّ الْاَنْصَارِيَّ فَاسْتَعْمَلَهُ عَلٰى خَيْبَرَ- فَقَدِمَ بِتَمْرٍ جَنِيْبٍ- فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هٰكَذَا؟ قَالَ: لَا وَاللّٰهِ! يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، إِنَّا لَنَشْتَرِي الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ مِنَ الْجَمْعِ- فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ

---

(۱) اعلاء السنن ج:۱۴ ص:۳۲۱ كتاب البيوع، باب جواز بيع الحنطة بالشعير متفاضلًا الخ، البر والشعير جنسان۔ رفيع

(۲) سنن ابي داؤد ج:۲ ص:۴۷۵ باب البيوع، باب في الصرف۔

(۳) سنن النسائي ج:۲ ص:۲۲۱ باب البيوع، بيع الشعير بالشعير۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۰۔

(۵) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۰، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۲۰۷، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۸۳، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۴۷۵۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَفْعَلُوْا وَلٰكِنْ مِثْلًا بِمِثْلٍ۔ اَوْ بِيْعُوْا هٰذَا وَاشْتَرُوْا بِثَمَنِهِ مِنْ هٰذَا۔ وَكَذٰلِكَ الْمِيْزَانُ۔" (ص:۲۶ سطر:۲،۳)

قولہ: "الْجَمْعِ" (ص:۲۶ سطر:۲)

بفتح الجیم واسکان المیم تمرٌ رَدِی، اور آگے اسی باب میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں اس کی تفسیر "وھو الخلط من التمر" سے کی گئی ہے، یعنی کھجوروں کا ایسا مجموعہ جس میں مختلف اقسام کی کھجوریں ہوں (نووی)۔[1] اور "الخلط" و "الخلیط" دونوں کے معنی ہیں: مخلوط۔

قولہ: "اَوْ بِيْعُوْا هٰذَا وَاشْتَرُوْا بِثَمَنِهِ مِنْ هٰذَا" (ص:۲۶ سطر:۱۲،۱۳)

اس سے حیلے کا جواز ثابت ہوا، کیونکہ یہ بھی ایک حیلہ ہے اور جائز ہے۔[2]

قولہ: "وَكَذٰلِكَ الْمِيْزَانُ" (ص:۲۶ سطر:۱۳)

یہ حنفیہ کی واضح دلیل ہے، اس پر کہ حرمتِ ربا الفضل کی علت موزون (یا مکیل) ہونا ہے مع التجانس۔[3]

۴۰۵۹ - "حَدَّثَنَا اِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ الْوُحَاظِيُّ قَالَ: نَا مُعَاوِيَةُ وَهُوَ ابْنُ سَلَّامٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ سَهْلٍ التَّمِيْمِيُّ وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الدَّارِمِيُّ -وَاللَّفْظُ لَهُمَا جَمِيْعًا- عَنْ يَحْيَى بْنِ حَسَّانٍ قَالَ: نَا مُعَاوِيَةُ وَهُوَ ابْنُ سَلَّامٍ قَالَ: اَخْبَرَنِيْ يَحْيٰى -وَهُوَ ابْنُ اَبِيْ كَثِيْرٍ- قَالَ: سَمِعْتُ عُقْبَةَ بْنَ عَبْدِ الْغَافِرِ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ اَبَا سَعِيْدٍ يَقُوْلُ: جَاءَ بِلَالٌ بِتَمْرٍ بَرْنِيٍّ فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مِنْ اَيْنَ هٰذَا؟" فَقَالَ بِلَالٌ: تَمْرٌ كَانَ عِنْدَنَا رَدِيٌّ فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِمَطْعَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذٰلِكَ: "اَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا، لَا تَفْعَلْ وَلٰكِنْ اِذَا اَرَدْتَ اَنْ تَشْتَرِيَ التَّمْرَ فَبِعْهُ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۲۶۔
(۲) حوالہ بالا۔
(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۲۶ وتکملۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۳۸۳۔

بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ." ثُمَّ يَذْكُرِ ابْنُ سَهْلٍ فِي حَدِيثِهِ عِنْدَ ذٰلِكَ۔"

(ص:۲۶ سطر:۱۹، ۲۰)

قوله: "أَوَّهْ" (ص:۲۶ سطر:۱۹)

یہ کلمہ اظہار افسوس کے لئے بولا جاتا ہے، بفتح الهمزة وتشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء، اس میں اور بھی کئی لغات ہیں جو علامہ نوویؒ نے شرح میں ذکر کئے ہیں۔[1]

۴۰۶۲- "حَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ سَعِيدٍ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَقَالَ: أَيَدًا بِيَدٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ. فَأَخْبَرْتُ أَبَا سَعِيدٍ. فَقُلْتُ: إِنِّي سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَقَالَ: أَيَدًا بِيَدٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا بَأْسَ بِهِ. قَالَ: أَوَ قَالَ ذٰلِكَ؟ إِنَّا سَنَكْتُبُ إِلَيْهِ فَلَا يُفْتِيكُمُوهُ. قَالَ: فَوَاللّٰهِ! لَقَدْ جَاءَ بَعْضُ فِتْيَانِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرٍ فَأَنْكَرَهُ. فَقَالَ: كَأَنَّ هٰذَا لَيْسَ مِنْ تَمْرِ أَرْضِنَا. قَالَ: كَانَ فِي تَمْرِ أَرْضِنَا -أَوْ فِي تَمْرِنَا- الْعَامَ بَعْضُ الشَّيْءِ، فَأَخَذْتُ هٰذَا وَزِدْتُ بَعْضَ الزِّيَادَةِ. فَقَالَ: أَضْعَفْتَ، أَرْبَيْتَ. لَا تَقْرَبَنَّ هٰذَا. إِذَا رَابَكَ مِنْ تَمْرِكَ شَيْءٌ، فَبِعْهُ ثُمَّ اشْتَرِ الَّذِي تُرِيدُ مِنَ التَّمْرِ۔" (ص:۲۷ سطر:۴، ۵)

قوله: "عَنِ الصَّرْفِ" (ص:۲۷ سطر:۵) أي مبادلة الثمن بالثمن۔[2]

قوله: فَقَالَ: أَيَدًا بِيَدٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا بَأْسَ بِهِ" (ص:۲۷ سطر:۶)

حضرت ابن عباسؓ کا مذہب پہلے یہی تھا کہ بیع الصرف جب متجانسین میں ہو ذہب کی بیع ذہب سے یا فضۃ کی بیع فضۃ سے تو اس صورت میں بھی صرف نساء حرام ہے اور تفاضل جائز ہے، ان کی دلیل آگے آرہی ہے۔

قوله: "إِذَا رَابَكَ" (ص:۲۷ سطر:۸) یعنی تجھے تردد میں یا وہم میں ڈالے۔

۴۰۶۳- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الْأَعْلٰى قَالَ: نَا دَاوُدُ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ وَابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَلَمْ يَرَيَا بِهِ بَأْسًا. فَإِنِّي

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۶، ۲۷۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۸۵۔

لَتَقَاعِدٌ عِنْدَ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَقَالَ: مَا زَادَ فَهُوَ رِبًا۔ فَأَنْكَرْتُ ذٰلِكَ لِقَوْلِهِمَا، فَقَالَ: لَا أُحَدِّثُكَ إِلَّا مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ صَاحِبُ نَخْلَةٍ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ طَيِّبٍ۔ وَكَانَ تَمْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هٰذَا اللَّوْنَ۔ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنّٰى لَكَ هٰذَا؟" قَالَ: انْطَلَقْتُ بِصَاعَيْنِ فَاشْتَرَيْتُ بِهِ هٰذَا الصَّاعَ۔ فَإِنَّ سِعْرَ هٰذَا فِي السُّوْقِ كَذَا۔ وَسِعْرَ هٰذَا كَذَا۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَيْلَكَ أَرْبَيْتَ۔ إِذَا أَرَدْتَ ذٰلِكَ فَبِعْ تَمْرَكَ بِسِلْعَةٍ، ثُمَّ اشْتَرِ بِسِلْعَتِكَ أَيَّ تَمْرٍ شِئْتَ"۔

قَالَ أَبُوْ سَعِيْدٍ: فَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ أَحَقُّ أَنْ يَكُوْنَ رِبًا أَمِ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ؟ قَالَ: فَأَتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ بَعْدُ، فَنَهَانِي۔ وَلَمْ آتِ ابْنَ عَبَّاسٍ۔ قَالَ: فَحَدَّثَنِي أَبُو الصَّهْبَاءِ أَنَّهُ سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْهُ بِمَكَّةَ، فَكَرِهَهُ۔" (ص:۲۷ سطر:۹ تا ۱۳)

قولہ: "فَلَمْ يَرَيَا بِهِ بَأْسًا" (ص:۲۷ سطر:۹)

معلوم ہوا کہ حضرت ابنِ عمرؓ کا مذہب بھی پہلے حضرت ابنِ عباسؓ کے موافق تھا۔ [۱]

قولہ: "فَنَهَانِي" (ص:۲۷ سطر:۱۳)

یعنی صَرف میں (جبکہ بیع متجانسین میں ہو) تفاضل سے بھی منع فرمادیا، معلوم ہوا کہ حضرت ابنِ عمرؓ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا تھا۔ [۲]

قولہ: "سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْهُ بِمَكَّةَ، فَكَرِهَهُ" (ص:۲۷ سطر:۱۳)

یہاں صراحت ہے کہ حضرت ابنِ عباسؓ نے بھی رجوع فرمالیا تھا۔ [۳]

۴۰۲۴- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ جَمِيْعًا عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ عَبَّادٍ- قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي صَالِحٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيْدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُوْلُ: الدِّيْنَارُ بِالدِّيْنَارِ، وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ مِثْلًا بِمِثْلٍ۔ مَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبٰى۔ فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُوْلُ غَيْرَ هٰذَا۔

---

(۱) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۷۷، وشرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص:۲۷، وإكمال المعلم ج:۵ ص ۲۹۰۔ (۲) حوالۂ بالا۔ (۳) حوالۂ بالا۔

فَقَالَ: لَقَدْ لَقِيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ۔ فَقُلْتُ: أَرَأَيْتَ هٰذَا الَّذِيْ تَقُوْلُ أَشَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ وَجَدْتَهُ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ فَقَالَ: لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ أَجِدْهُ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ۔ وَلٰكِنْ حَدَّثَنِيْ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اَلرِّبَا فِي النَّسِيْئَةِ۔" (ص:۲۷ سطر:۱۸،۱۴)

قوله: "اَلرِّبَا فِي النَّسِيْئَةِ" (ص:۲۷ سطر:۱۸)

اگلی روایت میں "انما الربا في النسيئة" ہے، اور اس سے اگلی روایت میں اور زیادہ صریح الفاظ ہیں کہ: "لا ربا فی ما كان يدًا بيدٍ" ان تینوں روایات سے حضرت ابنِ عباسؓ نے صَرف میں مطلقاً تفاضل کے جواز پر استدلال کیا تھا، لیکن تفاضل کے جواز میں یہ روایات صریح نہیں، برخلاف حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت کے کہ وہ متجانسین میں تفاضل کی حرمت میں صریح ہے، اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایت بھی صریح ہے، اسی لئے حضرت ابنِ عباسؓ وابنِ عمرؓ کو جب حدیث پہنچی تو رجوع فرمالیا۔[1]

اور ان تین روایات کے جوابات مندرجہ ذیل دیئے گئے ہیں:-

۱- ایک یہ کہ ان کا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ اموالِ ربویہ کی بیع بغير جنسها ہو، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے، اور گندم کی بیع شعیر سے ہو، یہ جواب شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں اور حضرت گنگوہیؒ نے "الحل المفهم" میں دیا ہے۔[2]

۲- دُوسرا جواب فتح الباری میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کا تعلق ربا القرآن سے ہے، جسے "ربوا النسيئة" بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ربا صرف قرض میں ہوتا ہے، بیع میں نہیں ہوتا، یعنی ربا الفضل سے ان احادیث کا تعلق نہیں۔[3]

---

(۱) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۷۷، وشرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص ۲۷، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۲۸۰۔

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۵۸، والكوكب الدري ج:۲ ص:۲۹۴ ابواب البيوع، باب الصرف، ومبسوط السرخسيؒ ج:۱۲ ص:۱۱۲۔

(۳) فتح الباري ج:۴ ص:۳۸۲ كتاب البيوع، بيع الدينار بالدينار نسأ، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۵۸۸۔

۳- تیسرا جواب ابن رشدؒ سے منقول ہے کہ ان احادیث میں مراد یہ ہے کہ ربا کا معاملہ عموماً اور بیشتر قرض میں ہوتا ہے، جسے ربوا النسیئۃ کہا جاتا ہے، ربوا الفضل کا رواج بہت کم ہے، واللہ اعلم۔[۱]

۴۰۲۷- "حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسٰى قَالَ: حَدَّثَنِيْ هِقْلٌ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِيْ عَطَاءُ بْنُ أَبِيْ رَبَاحٍ أَنَّ أَبَا سَعِيْدٍ الْخُدْرِيَّ لَقِيَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَهُ: أَرَأَيْتَ قَوْلَكَ فِي الصَّرْفِ، شَيْئًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَمْ شَيْءٌ وَجَدْتَهُ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كَلَّا، لَا أَقُوْلُ۔ أَمَّا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهٖ۔ وَأَمَّا كِتَابُ اللّٰهِ فَلَا أَعْلَمُهٗ۔ وَلٰكِنْ حَدَّثَنِيْ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيْئَةِ۔"

(ص:۲۷ سطر:۲۲،۲۱)

قوله. "فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهٖ" (ص:۲۷ سطر:۲۳) لطول صحبتكم۔

قوله: "وَأَمَّا كِتَابُ اللّٰهِ فَلَا أَعْلَمُهٗ" (ص:۲۷ سطر:۲۳)

أي لا أعلم أن ذلك فيه۔ (الحل المفهم بزيادة ايضاح)۔[۲]

۴۰۲۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالُوْا: نَا هُشَيْمٌ أَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهٗ وَكَاتِبَهٗ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ۔" (ص:۲۷ سطر:۲۶،۲۵)

قوله: "وَكَاتِبَهٗ وَشَاهِدَيْهِ" (ص:۲۷ سطر:۲۶)

معلوم ہوا کہ ایسی ملازمت حرام ہے جس میں سود کا معاملہ یا حساب کتاب کرنا ہو، اور یہ عمل حرام ہونے کی وجہ سے اس عمل کا معاوضہ یا تنخواہ وغیرہ بھی حرام ہے۔ چنانچہ سودی بینکوں اور رائج الوقت انشورنس کمپنیوں اور مالیاتی اداروں میں بھی ایسی ملازمت جائز نہیں جس میں سود کا معاملہ یا اس کا حساب کتاب یا گواہی کا کام کرنا پڑے۔ اور اس عمل کی تنخواہ بھی حرام ہے۔

(۱) بداية المجتهد ج:۲ ص:۱۵۸ القسم الثالث القول في الأحكام العامة لبيوع الصحيحة، الجملة الرابعة في اختلاف المتبايعين۔

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۵۹۔

باب أخذ الحلال وترك الشبهات (ص:۲۸)

۴۰۷۰- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ: نَا أَبِي قَالَ: نَا زَكَرِيَّا، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: -وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعَيْهِ إِلٰى أُذُنَيْهِ- إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ۔ فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهٖ وَعِرْضِهٖ۔ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِيْ يَرْعٰى حَوْلَ الْحِمٰى يُوْشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيْهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى۔ أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللّٰهِ مَحَارِمُهٗ۔ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهٗ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهٗ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ۔" (ص:۲۸ سطر:۱تا۴)

قوله: "وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعَيْهِ إِلٰى أُذُنَيْهِ" (ص:۲۸ سطر:۲)

اھوی إهواء باب افعال سے ہے، لغت میں اس کے کئی معنی آتے ہیں، گرنا، اُوپر سے ڈالنا، ہاتھ بڑھانا، ہاتھ اُٹھانا، اشارہ کرنا، یہاں آخری تین معنی مراد ہوسکتے ہیں، کہا جاتا ہے: "أَهْوَتْ يَدِيْ لَهٗ امتدت وارتفعت، يقال: "أهوى اليه بيده ليأخذه، اى مدّ يدهٗ إليه، وقيل الباء زائدة حقيقته اهوى يدهٗ إليه، ويقال ايضًا: "أَهْوَيْتُ بالشيء" اى اومأتُ به۔"[۱]

قوله: "وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ" (ص:۲۸ سطر:۲)

یعنی وہ اُمور جن کی حلت یا حرمت کا علم بہت سے لوگوں کو نہیں، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے کوئی مسئلہ ایسا نہیں چھوڑا جس کا حکم کسی دلیلِ شرعی سے معلوم نہ ہوسکے، ہر مسئلے کے حکم کے لئے کوئی نہ کوئی دلیلِ شرعی ضرور قائم فرمادی ہے جس کے ذریعہ فقہاء حکم معلوم کرسکتے ہیں، خلاصہ یہ کہ وہ اُمور فی نفسہٖ تو مشتبہ نہیں، لیکن بہت سے لوگوں کے لئے مشتبہ ہوتے ہیں، اس لئے آگے فرمایا کہ: "لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ" (ص:۲۸ سطر:۲)، معلوم ہوا کہ کچھ لوگوں (فقہاء) پر وہ اُمور مشتبہ نہیں۔[۲]

---

(۱) الصحاح في اللغة ج:۲ ص:۲۶۰۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۲۸، والديباج للسيوطي ج:۴ ص:۱۹۰، والمعلم ج:۲ ص:۲۰۶، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۸۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۲ ص:۲۸۲، وبذل المجهود ج:۱۴ ص:۲۹۳ كتاب البيوع، باب في اجتناب الشبهات، ذكر صور الأمور المشتبهة۔

اور تفصیل اس میں یہ ہے کہ کسی چیز کی حلت و حرمت میں اشتباہ اگر عامی کو ہو مفتی سے نہ پوچھنے کی وجہ سے تب تو اس چیز سے بچنا واجب ہے، اور اگر فتاویٰ کے اختلاف کی وجہ سے ہو تو بچنا مستحب ہے، اور اگر اشتباہ مجتہد کو پیش آیا اجتہاد نہ کرنے کی وجہ سے، یا تعارض ادلہ کی وجہ سے (کہ کسی جانب کو ترجیح نہ دے سکا) تو اس چیز سے بچنا اس پر واجب ہے، اور اگر اس نے ترجیح اباحت کو (بعد الاجتهاد في الادلة المتعارضة دے) دی لیکن اس کی دلیل جانب حرمت کے احتمال میں سے خالی نہیں تو اس سے بچنا مستحب ہے، واجب نہیں۔[1]

قولہ: "وَقَعَ فِي الْحَرَامِ" (ص:۲۸ سطر:۳)

کیونکہ جب آدمی مشتبہات سے نہ بچنے کا عادی ہو جائے گا تو وہ دینی اُمور میں لا پروائی کرنے لگے گا جس کا نتیجہ بالآخر یہ نکلے گا کہ وہ رفتہ رفتہ حرمت کا علم ہونے کے باوجود بھی اس کا ارتکاب کرنے لگے گا، یا اس وجہ سے کہ وہ مشتبہ اُمور کا بغیر تحقیق کے مرتکب ہوگا تو ہوسکتا ہے کہ وہ چیز نفس الامر میں حرام ہی ہو، تو اس طرح وہ اس اَمرِ مشتبہ کے ارتکاب سے حرام ہی کا مرتکب ہو جائے گا۔

قولہ: "الحِمٰى" (ص:۲۸ سطر:۳)

ہر وہ جگہ جو کسی حاکم نے اپنے لئے خاص کرلی ہو اور دوسروں کا داخلہ اس میں ممنوع کر دیا ہو، اور اکثر اس لفظ کا استعمال حاکم کی مخصوص چراگاہ کے لئے ہوتا ہے۔

قولہ: "إِذَا صَلُحَتْ" (ص:۲۸ سطر:۴) بفتح اللام وقيل بالضم۔

باب بيع البعير واستثناء ركوبه (ص:۲۸)

۴۰۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا اَبِي قَالَ: نَا زَكَرِيَّاءُ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ اَنَّهُ كَانَ يَسِيْرُ عَلٰى جَمَلٍ لَهُ قَدْ اَعْيَا۔ فَاَرَادَ اَنْ يُسَيِّبَهُ۔ قَالَ: فَلَحِقَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَا لِيْ وَضَرَبَهُ فَسَارَ سَيْرًا لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ۔ قَالَ: "بِعْنِيْهِ بِوُقِيَّةٍ" قُلْتُ: لَا۔ ثُمَّ قَالَ: "بِعْنِيْهِ" فَبِعْتُهُ بِوُقِيَّةٍ، وَاسْتَثْنَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلَانَهُ اِلٰى اَهْلِي۔ فَلَمَّا بَلَغْتُ اَتَيْتُهُ بِالْجَمَلِ، فَنَقَدَنِي ثَمَنَهُ۔ ثُمَّ رَجَعْتُ۔ فَاَرْسَلَ فِيْ اَثَرِيْ، فَقَالَ: "اَتُرَانِيْ مَاكَسْتُكَ لِاٰخُذَ جَمَلَكَ؟ خُذْ جَمَلَكَ

[1] تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۹۰۔

وَدَرَاهِمَكَ فَهُوَ لَكَ۔" (ص:۲۸ سطر:۱۰ تا ۱۱ و ص:۲۹ سطر:۱ تا ۲)

قولہ: "وَاسْتَثْنَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلَانَهُ إِلَى أَهْلِي" (ص:۲۹ سطر:۱)

استثناء سے مراد شرط ہے، اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں احد المتعاقدین یعنی بائع کا فائدہ ہے، لہٰذا یہ مفسد للعقد ہونی چاہئے تھی؟

اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہ واقعہ کتبِ حدیث میں مختلف الفاظ میں آیا ہے، یہاں راوی نے اختصار کیا ہے، تفصیل مسندِ احمد کی روایت میں آئی ہے، جس کا متعلقہ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے۔ "فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد اخذته بوقية، قال (اي جابر) فَنَزَلْتُ عن الرحل الى الأرض، قال (اي النبي صلى الله عليه وسلم): ما شأنك؟ قال: قلت: جملُك، قال لي: اركب جملَك، قال: قلت: ما هو بجملي ولكنه جملُك، قال: كنا نراجعه مرتين في الأمر اذا امرنا به، فاذا امرنا الثالثة لم نراجعه، قال: فركبت الجمل حتى اتيتُ عَمَّتِي بِالْمَدِينَةِ، قَالَ: وَقُلْتُ لَهَا: أَلَمْ تَرَيْ أَنِّي بِعْتُ نَاضِحَنَا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بِأُوْقِيَةٍ؟ .... الخ۔" (مسند احمد من طريق نبيه)[1]۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس اُونٹ پر گھر تک سواری کی شرط عقد میں نہیں تھی، اسی لئے حضرت جابر عقد کے فوراً بعد اُس اُونٹ سے اتر گئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کرم سے بعد العقد محض تبرعاً اس پر سواری کی اجازت دی تھی، جسے مسلم کی روایت میں لفظ "استثنيتُ" سے راوی نے اپنے الفاظ میں تعبیر کردیا ہے۔

اور اس اِشکال کا دُوسرا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ اس واقعے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت یہ اُونٹ خریدا ہی نہیں تھا، یعنی مقصود خریدنا نہیں تھا، بلکہ ایک دِل نواز انداز میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو عطیہ دینا مقصود تھا،[2] اس جواب کی تائید صحیح مسلم کی اسی حدیثِ باب کے اس جملے سے ہوتی ہے کہ: "أترانى ما كستك لآخذ جملك؟ خذ جملك ودراهمك، فهو لك"۔ نیز مسندِ احمد کی مذکورہ بالا روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اركب جملك" سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) مسند احمد ج:۲۳ ص:۱۵۰ رقم الحديث: ۱۴۸۶۴۔

(۲) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۰۳ كتاب البيوع، باب البيع يشترط فيه شرط ليس منه، والكوكب الدري ج:۲ ص:۳۰۴۔

اور تیسرا جواب حضرت گنگوہیؒ نے "الحل المفهم" میں[۱] دیا ہے کہ: "یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مدینہ تک اس اُونٹ پر سواری کی جو شرط لگائی تھی اس سے عقدِ فاسد ہو گیا، جس کا فسخ واجب تھا، چنانچہ مدینہ منورہ پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کو فسخ کر دیا اور اس عقدِ فاسد سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں اس لئے احتراز نہیں فرمایا کہ اس طرف توجہ دِلانا مقصود ہوگا کہ عقدِ فاسد سے قیمت واجب ہو جاتی ہے اور مبیع پر مشتری کی ملکیت (قبضے کے بعد) ثابت ہو جاتی ہے اور بیعِ فاسد کا فسخ واجب ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعے کی جو تفصیل ہم نے ابھی مسندِ احمد کی روایت سے نقل کی ہے وہ سندِ صحیح سے ثابت ہے، لہٰذا اس تیسرے جواب کی نہ ضرورت رہتی ہے، نہ گنجائش۔ مسندِ احمد کی اس روایت کو علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں نقل کر کے فرمایا ہے کہ: "رواهُ احمد، ورجالهُ رجال الصحيح غيرُ نُبَيْحٍ العنزي وَثّقَهُ ابنُ حبّان"۔[۲] اور مسندِ احمد کے حاشیہ میں اس روایت کے بارے میں تحریر ہے: "إسْنادُهُ صحيح، رجاله ثِقات رجال الصحيح غيرُ نُبَيْح العنزي، فقد روىٰ له اصحابُ السُّنن، وهو ثقة"۔[۳]

قوله: "مَاكَسْتُكَ"　　　　(ص:۴۹ سطر:۴)

المماكسة، مناقصة في الثمن کو کہتے ہیں،[۴] جسے بازاری زبان میں "بارگیننگ" یا "سودا بازی" کہا جاتا ہے، اشارہ اس گفتگو کی طرف ہے جو اس سودے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے درمیان ہوئی تھی، مگر مسلم کی روایت میں مذکور نہیں، مسندِ احمدؒ[۵] کی روایت میں آئی ہے: "من طريق محمد بن اسحاق: وتحدّث معي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أتبيعني جملك هذا يا جابر؟ قال (أي جابر): قلت: يا رسول الله! بل أهبه لك، قال: لا، ولكن بعنيه، قال: قد قلت: فسُمني به، قال: قد قلت: أخذته بدرهم، قلت: لا، اذًا يغبنني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فبدرهمين، قال: قلت: لا، قال: فلم يزل يرفع لي رسول الله صلى الله عليه وسلم حتّٰى بلغ الأوقية"۔

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۵۹۔

(۲) بُغْيَةُ الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ج:۸ ص:۵۲۹۔

(۳) مسند احمد ج:۲۲ ص:۱۵۱ رقم الحديث:۱۴۸۶۴۔

(۴) النهاية لابن الأثيرؒ ج:۴ ص:۳۴۹، ومجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۶۱۹۔

(۵) مسند احمد ج:۲۳ ص:۲۴۰، ۲۴۱ رقم الحديث:۱۵۰۲۶۔

باب جواز اقتراض الحیوان ...الخ (ص:۳۰)

۴۰۸۳- "حَدَّثَنَا اَبُو الطَّاهِرِ اَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: اَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ اَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ اَبِي رَافِعٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا. فَقَدِمَتْ عَلَيْهِ اِبِلٌ مِنْ اِبِلِ الصَّدَقَةِ فَاَمَرَ اَبَا رَافِعٍ اَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ. فَرَجَعَ اِلَيْهِ اَبُوْ رَافِعٍ فَقَالَ: لَمْ اَجِدْ فِيْهَا اِلَّا خِيَارًا رَبَاعِيًا. فَقَالَ: "اَعْطِهِ اِيَّاهُ. اِنَّ خِيَارَ النَّاسِ اَحْسَنُهُمْ قَضَاءً."

(ص:۳۰ سطر:۲ تا ۴)

قوله: "اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا" (ص:۳۰ سطر:۵)

"بَکر" چھوٹا اُونٹ جس کی عمر "رباعی" سے کم ہو، اور "رَبَاعِی" وہ اُونٹ جس کی عمر کا ساتواں سال شروع ہو گیا ہو (نووی)۔[1]

اِستسلاف کے دو معنی آتے ہیں، قرض لینا اور عقدِ سلم کرنا، یہاں پہلے معنی مراد ہیں،[2] "اقتراض الحیوان" اور "السلم فی الحیوان" دونوں مسئلوں میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے، لأحادیث الباب، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں،[3] سَلَم کے مسئلے میں سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں،[4] حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

۱- روی الحاکم[5] والدارقطنی[6] باسنادهما عن ابن عباس رضی اللہ عنهما، ان

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳۰۔

(۲) النهایة لابن الأثیرؒ ج:۲ ص:۳۸۹، ۳۹۰، ومجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۱۰۲۔

(۳) إکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۲۹۲، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۰۱، وشرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳۰۔

(۴) فتح القدیر ج:۶ ص:۲۰۹ کتاب البیوع، باب السلم، والدر المختار مع ردّ المحتار ج:۵ ص:۲۱۱ کتاب البیوع، باب السلم۔

(۵) المستدرک للحاکم رقم الحدیث: ۲۳۴۱ کتاب البیوع۔

(۶) سنن الدارقطنی رقم الحدیث: ۳۰۲۶ کتاب البیوع۔

النبي صلى الله عليه وسلم نهٰى عن السَّلَف[1] في الحيوان۔

۲- أخرجه ابن حبان[2] والترمذی[3] والدارقطني[4] والبزار عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم نهٰى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة۔ قال البزار: ليس في الباب اجَلُّ اسنادًا من هذا۔[5]

۳- عقلی دلیل یہ ہے کہ قرض[6] اور عقدِ سَلَم ذوات الامثال میں ہوتا ہے، یعنی مکیلات، موزونات، مذروعات اور معدودات متقاربة میں، اور ظاہر ہے کہ حیوان معدودات متفاوتہ میں سے ہے، اگر اس میں بھی اقتراض اور سلم کو جائز قرار دیا جائے تو جہالتِ فاحشہ کی وجہ سے مفضی الی المنازعة ہوگا۔[7]

عقلی دلیل کا جواب ائمہ ثلاثہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ سَلَم کے لئے مُسْلَم فِيه کا معلوم ہونا شرط ہے، پس اگر حیوان کی جنس مثلاً حمار، فرس، بقر، اور عمر مثلاً ابن مخاض، بنت لبون وغیرہ، اور نوع مثلاً عربی، حبشی، فارسی ونحو ذلك، اور صنف مثلاً ذکر و اُنثیٰ، اور صفت کالأحمر والأسود والأبيض والطويل والربعة ونحو ذلك، بیان کردی جائے تو اس کے بعد تفاوت کم رہ جاتا ہے جو جواز کے لئے مضر نہیں اور مفضي الى المنازعة نہیں۔[8]

ہماری طرف سے علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جنس، عمر، نوع، صنف اور وصف بیان کرنے کے باوجود بھی حیوانات میں تفاوتِ فاحش باقی رہ جاتا ہے، مثلاً دو غلام جو جنس، نوع، عمر، صنف اور لون میں بالکل متفق ہوں، ان کے درمیان معانیٔ باطنہ یعنی اخلاق وعادات اور فہم

---

(۱) "سَلَف" قرض کو بھی کہتے ہیں اور بیع سلم کو بھی۔ رفیع

(۲) صحیح ابن حبان رقم الحديث: ۵۰۰۶ باب الربا۔

(۳) جامع الترمذی ابواب البیوع، باب ما جاء في كراهية بيع الحيوان بالحيوان نسيئةً ج:۱ ص:۲۶۵۔

(۴) سنن الدارقطني رقم الحديث ۳۰۲۵ کتاب البیوع۔

(۵) نصب الراية، کتاب البیوع، باب السلم ج:۴ ص:۴۱ بحوالۂ مسند البزار والجوهر النقي ج:۵ ص:۲۸۹ بحوالۂ مسند البزار۔

(۶) اس لئے کہ قرض کی حقیقت "تمليك الشيء بشرط رد مثله" ہے۔ (رفیع)

(۷) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۲، والهداية ج:۳ ص:۹۳۔

(۸) فتح القدير ج:۶ ص:۲۰۹ کتاب البیوع، باب السلم۔

وذکاء میں تفاوت اتنا کثیر ہوتا ہے کہ ایک کی قیمت دوسرے سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، یہی حال جمل اور فرس وغیرہ کا ہے۔[۱]

لہٰذا حیوان کی نہ سلم جائز ہے نہ اقتراض، کیونکہ اقتراض اور سلم ان اشیاء میں ہوسکتا ہے جو واجب في الذمة ہوسکیں، اور واجب في الذمة صرف مثلیات ہوسکتی ہیں نہ کہ قیمیات۔[۲]

اور احادیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے،[۳] اور ناسخ حضرت ابنِ عباسؓ کی وہ روایتیں ہیں جو اوپر ذکر کی گئیں، نیز اس مضمون کی مزید احادیث مختلف طرق سے علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کی ہیں۔

۲- اور دُوسرا جواب علامہ ابن الہمامؒ نے یہ دیا ہے کہ عدمِ جواز کی احادیث، احادیثِ باب کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہیں، لقول البزار: ليس في الباب أجلُّ اسنادًا من هذا۔[۴]

۳- تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ہمارا استدلال احادیثِ منع سے ہے، جو احادیثِ باب سے معارض ہیں، اور عندالتعارض ترجیح مُحرِّم کو ہوتی ہے۔[۵]

۴- چوتھا جواب بذل المجهود میں دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اُونٹ ثمنِ مؤجل کے بدلے میں خریدا ہو، اور ثمن دراہم ودنانیر وغیرہ ہوں، پھر ادائیگی کے وقت ثمن سے اُونٹ خرید کر صاحبِ حق کی مرضی سے وہ ادا کردیا ہو۔[۶] اس جواب کی تائید اسی باب کی تیسری روایت سے ہوتی ہے، جو حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے، اُس میں جانور خرید کر اداء کرنے کی صراحت ہے۔

---

(۱) فتح القدير ج:۲ ص:۲۱۰ كتاب البيوع، باب السلم۔

(۲) أوجز المسالك ج:۱۱ ص:۲۵۷ كتاب البيوع، باب ما يجوز من بيع الحيوان الخ۔

(۳) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۱۱، ۲۱۲ كتاب البيوع، باب استقراض الحيوان، وبذل المجهود ج:۱۳ ص:۲۱۲ كتاب البيوع، باب في حسن القضاء، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۰۲۔

(۴) فتح القدير ج:۶ ص:۲۱۰ كتاب البيوع، باب السلم۔

(۵) فتح القدير ج:۶ ص:۲۱۱ كتاب البيوع، باب السلم۔

(۶) بذل المجهود ج:۱۳ ص:۲۱۲ كتاب البيوع، باب في حسن القضاء، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۰۳ و۲۰۴۔ والعرف الشذي ج:۳ ص:۶۵ ابواب البيوع، باب ما جاء في استقراض البعير الخ۔

۵- پانچواں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا استدلال حدیثِ قولی سے ہے، اور حدیثِ باب میں واقعۂ جزئیہ ہے جس میں عموم نہیں ہوتا، لہٰذا حدیثِ قولی کو ترجیح ہوگی۔

قولہ: "خِيَارًا" (ص:۳۰ سطر:۵)

یعنی بہتر، یہ واحد کے لئے بھی آتا ہے، جمع کے لئے بھی۔

قولہ: "رَبَاعِيًا" (ص:۳۰ سطر:۵)

وہ اُونٹ جس کی عمر ۶ سال پوری ہو کر ساتواں شروع ہو گیا ہو، اور "بَکْر" اس سے کم عمر ہوتا ہے، بکر کا مؤنث "بکرۃ" ہے۔[1]

۴۰۸۶- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ۔ فَأَغْلَظَ لَهُ۔ فَهَمَّ بِهِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا"۔ فَقَالَ لَهُمْ: "اشْتَرُوْا لَهُ سِنًّا فَأَعْطُوْهُ إِيَّاهُ"۔ فَقَالُوْا: إِنَّا لَا نَجِدُ إِلَّا سِنًّا هُوَ خَيْرٌ مِنْ سِنِّهِ۔ قَالَ: "فَاشْتَرُوْهُ فَأَعْطُوْهُ إِيَّاهُ۔ فَإِنَّ مِنْ خَيْرِكُمْ أَوْ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً" (ص:۳۰ سطر:۷ تا ۱۰)

قولہ: "فَأَغْلَظَ لَهُ" (ص:۳۰ سطر:۸)

یعنی مطالبے میں سختی کی، مگر ایسی نہیں جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچی، اور اگر ایسی سختی کی تھی جو اذیت ناک تھی تو کہنا پڑے گا کہ وہ شخص مسلمان نہیں تھا، اس لئے کہ اللہ کے نبی کو ایذاء دینا کفر ہے،[2] واللہ اعلم۔

قولہ: "إِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا" (ص:۳۰ سطر:۹)

یعنی دائن اگر مدیون سے کچھ سخت کلامی کا انداز اختیار کرے تو مدیون کو صبر کرنا چاہئے۔

اس واقعے سے ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ذمہ کا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج۲ ص ۳۰، والدیباج للسیوطی ج۴ ص ۲۴۲، والنہایۃ لابن الاثیر ج۲ ص ۸۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص ۳۰، والدیباج للسیوطی ج:۴ ص ۲۴۲، واکمال اکمال المعلم ج۴ ص ۲۹۴، وتکملۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۴۰۳۔

قرضِ صدقہ کے اُونٹ سے کیسے اداء کردیا؟

جواب: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قرض اپنے لئے نہیں بلکہ کسی مستحقِ صدقہ کے واسطے لیا ہوگا، جب صدقہ کے اُونٹ آگئے تو ان سے قرض اداء کردیا۔

سوال: مگر اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صدقات کے ناظم ونگران کے لئے غیر مستحق کو تبرع کرنا صدقہ کے مال سے جائز نہیں، پھر آپ نے اُس دائن کو قرض سے زیادہ قیمت کا جانور کیسے دے دیا؟

جواب: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کا وہ جانور اپنے لئے خرید کر ثمن صدقات میں جمع کرادی ہوگی اور وہ جانور دائن کو دے دیا ہوگا۔ اس جواب کی تائید آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے کہ: "اشتروا لَهٗ سِنًّا" (نوویؒ بزیادة وتصرف)۔[1]

باب جواز بيع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاضلًا (ص:۳۰)

۴۰۸۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَابْنُ رُمْحٍ قَالَا: اَنَا اللَّيْثُ ح قَالَ وحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنْ اَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهِجْرَةِ وَلَمْ يَشْعُرْ اَنَّهُ عَبْدٌ۔ فَجَاءَ سَيِّدُهُ يُرِيْدُهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِعْنِيْهِ" فَاشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ اَسْوَدَيْنِ۔ ثُمَّ لَمْ يُبَايِعْ اَحَدًا بَعْدُ، حَتّٰى يَسْاَلَهُ "اَعَبْدٌ هُوَ؟" (ص:۳۰ سطر:۱۲ تا ۱۴)

قوله: "فَاشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ اَسْوَدَيْنِ" (ص:۳۰ سطر:۱۴)

قال النوويؒ فيه جواز بيع عبدٍ بعبدين، سواء كانت القيمة متفقة او مختلفة، وهٰذا مجمع عليه، اذا بيع نقدًا، وكذا حكم سائر الحيوان، فان باع عبدًا بعبدين، او بعيرًا ببعيرين إلى اجل فمذهب الشافعي والجمهور جوازه،[2] وقال ابوحنيفة والكوفيون لا يجوز۔[3]

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۰۔

(۲) ولم يذكر النووي دليلًا على مذهبهم، ولا حجة لهم في حديث الباب، كما لا يخفى۔ (رفيع)

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۱، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۴۴ كتاب البيوع، باب بيع العبيد والحيوان بالحيوان نسيئة، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۳۔

بیع الحیوان بالحیوان مؤجلا میں وہی اختلاف ہے جو پیچھے اقتراض الحیوان اور سلم فی الحیوان کے مسئلے میں بیان ہوا۔

باب الرھن (ص:۳۱)

۴۰۹۲- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَنَا الْمَخْزُوْمِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ: ذَكَرْنَا الرَّهْنَ فِي السَّلَمِ عِنْدَ إِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيِّ فَقَالَ: نَا الْأَسْوَدُ بْنُ يَزِيْدَ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَىٰ مِنْ يَهُوْدِيٍّ طَعَامًا إِلَى أَجَلٍ وَرَهَنَهُ دِرْعًا لَّهُ مِنْ حَدِيْدٍ۔" (ص:۳۱ سطر:۴،۵)

قولہ: "ذَكَرْنَا الرَّهْنَ فِي السَّلَمِ" (ص:۳۱ سطر:۴)

اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے یعنی رَبّ السلم نے مثلاً سو درہم دوسرے کو یعنی مُسلَم الیہ کو دیئے کہ اگلے ماہ مثلاً پہلی تاریخ کو چار من گندم مجھے دینا، یہ سلم کا معاملہ ہوا، اور مسلم فیہ جو گندم ہے وہ مُسلَم الیہ کے ذمے دَین ہوگئی، اب رَبّ السلم اس دَین کے مقابلے میں مُسلَم الیہ سے کوئی چیز لے کر اپنے پاس بطور رہن رکھتا ہے،[1] ابراہیم نخعیؒ سے اس صورت کا حکم پوچھا گیا کہ جائز ہے یا نہیں؟ انہوں نے جواب میں یہ حدیث پیش کی کہ: "اشتریٰ من یهودی طعاما إلى أجل ورهنه درعا له من حديد"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صورتِ مسئولہ کے جواب میں یہ حدیث کیسے دلیل بن سکتی ہے جبکہ اس کا تعلق ثمنِ مؤجل سے ہے، نہ کہ مسلم فیہ (مَبِیْعِ مؤجَّل) سے، یعنی حدیث رهن فی البیع المطلق سے متعلق ہے نہ کہ رهن فی السلم سے۔

جواب یہ ہے کہ رهن فی البیع المطلق کو جواز میں پیش کر کے اس پر رهن فی السلم کو قیاس (یا دلالۃ النص) سے ثابت کیا ہے، کہ جس طرح ثمنِ مؤجل کے مقابلے میں رہن رکھا جا سکتا ہے اسی طرح مبیع مؤجل (مُسلَم فیہ) کے لئے بھی رکھا جا سکتا ہے، اور علتِ مشترکہ یہ ہے کہ دونوں دَین یعنی واجب فی الذمہ ہیں۔[2]

---

(۱) رد المحتار ج۲ ص:۴۹۴ کتاب الرھن، باب ما یجوز إرتھانه وما لا یجوز۔

(۲) الحل المفهم ج۲ ص:۴ ۔

باب السَّلَم (ص:۳۱)

۴۰۹۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَعَمْرٌو النَّاقِدُ -وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى- قَالَ عَمْرٌو: نَا وَقَالَ يَحْيَى: أَنَا- سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمِنْهَالِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ، السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ، فَقَالَ: مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ۔" (ص:۳۱ سطر:۶تا۸)

قوله: "يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ" (ص:۳۱ سطر:۸)

اسلاف اور سَلَف، اسلام اور سَلَم سب کے ایک ہی معنی ہیں، بیع الآجل بالعاجل کو کہتے ہیں، اس عقد کو اِسلام اور سَلَم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ثمن یعنی راس المال بائع کو پہلے تسلیم کر دیا جاتا ہے، اور اسلاف وسَلَف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اسلاف اور سلف اصل لغت میں قرض اور دَین کو کہتے ہیں، اور عقدِ سلم میں مبیع، مُسلَم الیہ کے ذمہ دَین ہوتی ہے۔[1]

قوله: "فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ۔" (ص:۳۱ سطر:۸)

یعنی مسلم فیہ اگر مکیلات میں سے ہو تو کَیل معلوم ہونا ضروری، موزونات میں سے ہو تو وزن معلوم ہونا ضروری، اور اجل کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے، ان اشیائے ثلاثہ میں سے اگر ایک بھی چیز مجہول رہ گئی تو عقد بالاتفاق فاسد ہو جائے گا، ائمہ اربعہ کے نزدیک مذروعات اور عددیات متقاربہ میں بھی سلم جائز ہے، بدلالۃ النص، لا بالقیاس، بشرطیکہ ناپ (مثلاً انچ، فٹ، گز، میٹر وغیرہ) اور عدد متعین کر دیے جائیں۔[2]

بیع سلم کا جواز احادیثِ باب سے ثابت ہے، مگر یہ جواز خلافِ قیاس ہے، اس لئے کہ یہ بیع

---

(۱) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۲۹۹، وفتح الباری ج:۴ ص:۴۲۸ كتاب السلم، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۵، ومجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۱۰۲، والنهاية لابن الأثيرؒ ج:۲ ص:۳۹۰، وعمدة القاری ج:۱۲ ص:۶۱ كتاب السلم۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۱، وفتح الباری ج:۴ ص:۴۳۰ كتاب السلم، وعمدة القاری ج:۱۲ ص:۶۲ كتاب السلم، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۰۳۔

المعدوم ہے، جس کی ممانعت اوائل کتاب البیوع میں بیان ہو چکی ہے، احادیثِ باب کی وجہ سے قیاس کو بالاجماع ترک کیا گیا ہے، چونکہ اس کا ثبوت خلاف قیاس ہے لہٰذا اس پر کسی اور معاملے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور جواز بھی چند شرائط کے ساتھ ہوا ہے، لہٰذا کسی بھی شرط کے فوت ہو جانے سے عقد فاسد ہو جائے گا، شرائط کی تفصیل کتب فقہ مثلاً ہدایہ[1] وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:

ائمہ اربعہؒ کے نزدیک جوازِ سلم کے لئے پانچ شرطیں متفقہ طور پر لازم ہیں:-

۱- تعیینِ قدر۔ ۲- تعیینِ اجل۔ ۳- تعیینِ جنس، مثلاً چنا۔ ۴- تعیینِ نوع، مثلاً کابلی یا دیسی۔

۵- تعیینِ صفت، مثلاً موٹا یا معمولی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکان ایفاء کی تعیین بھی شرط ہے جبکہ مسلم فیہ کے حمل و نقل میں خرچ و مؤنۃ ہو، خلافاً للصاحبین، فلم یشترطا ذلك، بل یجب الایفاء فی مکان العقد۔

ان میں سے پہلی دو شرطیں عبارۃ النص سے ثابت ہیں، باقی سب شرائط دلالۃ النص سے ثابت کی گئی ہیں، قیاس سے نہیں۔ اور علت مشترکہ ـــــ جس کا ادراک غیر مجتہد بھی احادیثِ باب پڑھ کر یا سن کر کرسکتا ہے ـــــ یہ ہے کہ ان شرائط میں سے کسی کا بھی فقدان ہو تو عقد میں جہالت آجاتی ہے جو مُفضی الی النزاع ہے۔ پس اس جہالت کو رفع کرنا واجب ہوگا۔ ان شرطوں کا اضافہ قیاس سے اس لئے نہیں کیا جاسکتا کہ بیع السلم کا جواز خود خلاف قیاس ہے، اور جو حکم خلاف قیاس ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

امام ابوحنیفہؒ نے دلالۃ النص ہی کی بناء پر مکان ایفاء کی تعیین کو بھی شرط قرار دیا ہے جبکہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کی بار برداری میں خرچ اور مؤنۃ ہو، کیونکہ مکان ایفاء متعین نہ ہونے سے بھی نزاعات پیدا ہوتے ہیں۔ اور صاحبینؒ و امام احمدؒ کے نزدیک مکان ایفاء کی تعیین شرط نہیں، بلکہ ایفاء اسی مقام میں واجب ہوگا جہاں عقد ہوا تھا، امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابوحنیفہؒ کے موافق اور ایک قول صاحبینؒ کے موافق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے ساتویں شرط کا بھی اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ کہ مُسلم فیہ عقد کے وقت

---

(۱) الهداية ج:۳ ص ۹۵، ۹۶، کتاب البیوع، باب السلم، وبدائع الصنائع ج:۴ ص ۲۲۰، ۲۲۱ کتاب البیوع، ما یرجع الی المسلم فیه، والهندیة ج:۳ ص: ۱۷۹، ۱۸۰ کتاب البیوع، الباب الثامن عشر فی السلم الخ، مطلب فی شرائط السلم۔

سے حلولِ اَجل تک (بازار میں) پائی جاتی رہے، یعنی دستیاب ہوسکتی ہو خلافاً للجمهور۔[۱] چنانچہ جمہور کے نزدیک رُطب کی بیع السلم سردیوں کے موسم میں کرنا جائز ہے حالانکہ سردیوں میں رُطب ناپید ہوتی ہے۔

امامِ اعظمؒ کی دلیل صحیح بخاری[۲] کی روایت ہے: عن ابن عباس انه سئل عن السلم في النخل، فقال: نهٰى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع النخل حتّٰى يؤكل منه۔ اور حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "لا تسلفوا في النخل حتّٰى يبدو صلاحه۔" رواه ابوداود[۳] وابن ماجة[۴] وسكت عن الكلام فيه ابوداؤد والمنذري۔

قوله: "إِلٰى أَجَلٍ مَعْلُوْمٍ" (ص:۳۱، سطر:۸)

اس شرط کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، یعنی اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سلم اگر مؤجلاً ہو، یعنی مسلم فیه مؤجل ہو تو اجل کا معلوم ہونا سب کے نزدیک شرط ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا بیع السلم حالاً[۵] بھی جائز ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز،[۶] یہی جمہور کا مذہب ہے۔[۷]

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۵۵، واعلاء السنن ج:۱۴ ص:۳۱۲، ۳۱۳، كتاب البيوع، ابواب السلم، باب شرائط السلم۔

(۲) صحيح البخاري ج:۱ ص ۲۹۹ كتاب السلم، باب السلم في النخل۔

(۳) سنن ابي داؤد ج:۲ ص:۱۹۰، كتاب البيوع باب في السلم في ثمرة بعينها۔

(۴) سنن ابن ماجة ج:۲ ص۱۶۵ ابواب التجارات۔

(۵) حالاً کا مطلب یہ ہے کہ رَبّ السلم جب بھی مسلَم فیه کا مطالبہ کردے مُسلَم اليه پر لازم ہوگا کہ اس کو ادا کردے۔ (رفیع)

(۶) لیکن امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں اپنا اور امامِ اعظمؒ کا یہ مذہب لکھا ہے: عن ابن عباس رضي الله عنهما في السلم يحلّ فيأخذ بعضه ويأخذ بعض راس ماله فيما بقي قال: هٰذا المعروف الجميل، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول ابي حنيفة رحمهُ الله۔ یعنی یہ کہ اگر سلم حالاً اس طرح کرے کہ بعض مسلم فیه فی الحال لے لے اور بعض رأس المال کا اسلام بقیہ مسلم فیه کے عوض میں ہو تو جائز ہے۔ انظر كتاب الآثار ص:۱۷۳، باب السلم يأخذ بعضه وبعض راس ماله۔ (رفیع)

(۷) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۱، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۳۰۷، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۰۰، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص ۳۰۵۔

امام شافعیؒ کی دلیل علامہ نووی نے یہ بیان کی ہے کہ: اذا جاز (ای السلم) مؤجلاً مع الغرر (لکونہ بیع المعدوم) فجواز الحالّ اولیٰ لانہ ابعد من الغرر۔ (۱)

جمہور کا استدلال حدیث کے اس لفظ سے بھی ہے: "الی اجل معلوم"، لیکن علامہ نووی (۲) نے شوافع کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب بھی سلم کرو مؤجلاً کرو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ سلم جب مؤجلاً کرو تو اجل معلوم ہونی چاہئے جیسا کہ "فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم" میں ہے، کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ سلم ہمیشہ مکیلات یا موزونات ہی کے اندر کرو، بلکہ بالاتفاق مذروعات اور عددیات متقاربۃ میں بھی سلم جائز ہے، اور سب نے اس کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ اگر سلم مکیلات میں کرو تو کیل معلوم ہونا ضروری ہے اور موزونات میں ہو تو وزن معلوم ہونا ضروری ہے، اسی طرح "الی اجل معلوم" میں کہا جائے گا کہ سلم اگر مؤجل کرو تو اجل معلوم ہونا ضروری ہے۔ (۳)

لہٰذا جمہور کی طرف سے دوسری دلیل یہ دی گئی ہے کہ سلم کا جواز خلافِ قیاس ہے اور جو حکم خلافِ قیاس ثابت ہو وہ مورد النص پر مقتصر رہتا ہے، اور مورد النص سلم مؤجلاً ہے نہ کہ حالاً، جس کی صراحت اسی حدیث میں اوپر آئی ہے کہ: "وھم یسلفون فی الثمار السنۃ والسنتین۔" (ص:۳۱ سطر:۸)

تیسری دلیل یہ ہے کہ سلم کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے: "والضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" اور حالاً میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہوتی، کیونکہ جب مسلم الیہ نے فوری ادائیگی کو مان لیا، تو معلوم ہوا کہ وہ مسلم فیہ کی ادائیگی پر فی الحال قادر ہے تو ضرورت منتفی ہوگئی، یہ آخری

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۰، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۳۰۷۔

(۳) إکمال المعلم ج:۵ ص:۳۰۷، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۰۰، وعمدۃ القاری ج:۱۲ ص:۶۳ کتاب السلم، باب السلم فی وزن معلوم، ومرقاۃ المفاتیح ج:۱ ص:۱۰۴ کتاب البیوع، باب السلم والرهن، الفصل الاول، والکوکب الدری ج:۲ ص:۳۳۷ ابواب البیوع، باب ما جاء فی السلف فی الطعام والثمر، وانوار المحمود ج:۲ ص:۳۳۱ کتاب البیوع، باب السلف وسلم فی ثمرۃ، وفتح القدیر ج:۶ ص:۲۱۸ کتاب البیوع، باب السلم، وبدائع الصنائع ج:۷ ص:۳۳۸ کتاب البیوع، احکام المسلم فیہ۔

جواب شیخ ابن الہمامؒ نے دیا ہے، راجع فتح القدیر۔[۱]

باب تحریم الاحتکار فی الأقوات (ص:۳۱)

۴۰۶۸- "حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سُلَيْمَانُ -يَعْنِي ابْنَ بِلَالٍ- عَنْ يَحْيَى وَهُوَ ابْنُ سَعِيدٍ- قَالَ: كَانَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ يُحَدِّثُ أَنَّ مَعْمَرًا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ"- قِيلَ لِسَعِيدٍ: فَإِنَّكَ تَحْتَكِرُ؟ قَالَ سَعِيدٌ: إِنَّ مَعْمَرًا الَّذِي كَانَ يُحَدِّثُ هٰذَا الْحَدِيثَ كَانَ يَحْتَكِرُ۔" (ص:۳۱ سطر:۱۲ تا ۱۵)

احتکار، "حکر" سے مشتق ہے، بمعنی حبس، اور اصطلاح میں احتکار لوگوں کی ضرورت کی اشیاء کو مہنگائی کے انتظار میں زیادہ نرخ پر فروخت کرنے کی نیت سے روک کر رکھنے کو کہتے ہیں۔[۲] جسے آج کل کی اصطلاح میں "ذخیرہ اندوزی" کہا جاتا ہے، انسانوں اور جانوروں کی اقوات میں احتکار باتفاق مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے، اِلّا یہ کہ احتکار سے عوام کو ضرر لاحق نہ ہو تو اس صورت میں احتکار جائز ہے۔[۳] امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غیر اقوات میں احتکار جائز ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسی ہر شئی میں احتکار حرام ہے جس کے احتکار سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہوتا ہو، خواہ وہ اقوات ہوں یا دوسری اشیاء۔[۴]

قولہ: "كَانَ يَحْتَكِرُ" (ص:۳۱ سطر:۱۵)

ہوسکتا ہے کہ حضرت سعیدؒ اور حضرت معمر رضی اللہ عنہ احتکار فی غیر الأقوات کرتے

---

(۱) فتح القدیر ج:۶ ص:۲۰۸ کتاب البیوع، باب السلم، وانوار المحمود ج:۲ ص:۳۳۱ کتاب البیوع، باب السلف وسلم في ثمرة، والكفاية ج:۶ ص:۲۱۸ كتاب البيوع، باب السلم، وبدائع الصنائع ج:۵ ص:۲۰۸ کتاب البیوع، احکام المسلم فیہ۔

(۲) النهاية لابن الأثير ج:۱ ص:۴۱۷، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۵۳۲۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۱، والمفهم ج:۴ ص:۵۱۴، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۳۰۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۳۰۳، والهداية ج:۴ ص:۴۷۰ كتاب الكراهية۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۱، والمعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۳۱۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۳۰۳، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۵، والهداية ج:۴ ص:۴۷۰ كتاب الكراهية۔

ہوں اور ان کے نزدیک یہ جائز ہو، جیسا کہ ائمہ اربعہ کا مذہب ہے۔[1] نیز یہ بھی احتمال ہے کہ وہ احتکار ایسے شہروں یا ایسے زمانے میں کرتے ہوں جن میں اقوات وغیرہ کی فراوانی ہو، یا ایسی اقوات میں کرتے ہوں کہ جو فراوانی سے شہر میں موجود ہوں، لوگوں کو اس سے ضرر نہ ہوتا ہو۔

باب النهي عن الحلف في البيع (ص:۳۲)

۴۱۰۱- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا أَبُو صَفْوَانَ الْأُمَوِيُّ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَا: انَا ابْنُ وَهْبٍ كِلَاهُمَا عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "الْحَلِفُ مَنْفَقَةٌ لِلسِّلْعَةِ مَمْحَقَةٌ لِلرِّبْحِ۔" (ص:۳۲ سطر:۱و۲)

قوله: "مَنْفَقَةٌ" (ص:۳۲ سطر:۲)

بفتح الميم، مصدر میمی ہے، بمعنی النَّفاق بفتح النون، وهو الرواج، اس صورت میں اس سے پہلے لفظ "سبب" مقدر ہوگا، اي الحلف سببٌ لرواج السلعة اور بعض نے اس کو بضم الميم، اسم فاعل من التنفيق پڑھا ہے، اور آگے "مَمْحَقة" (من المحق، وهو النقص) میں بھی یہی تفصیل ہے۔[2]

قوله: "لِلرِّبْحِ" (ص:۳۲ سطر:۲) اي للبركة، كذا في الحل المفهم۔[3]

بیع میں قسم بغیر حاجت کے کھانا، اگرچہ قسم سچی ہو، پھر بھی مکروہ ہے، اور بے برکتی کا سبب ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم کے خلاف ہے۔

باب الشفعة (ص:۳۲)

۴۱۰۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا أَبُو الزُّبَيْرِ، عَنْ

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۱، وإكمال المعلم ج ۵ ص:۳۱۰، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۰۵، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۲۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۰۶، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۲۔

(۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۶۳، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۳۱۱، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۰۶، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۱۲۔

جَابِرٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا أَبُوْ خَيْثَمَةَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيْكٌ فِيْ رَبْعَةٍ أَوْ نَخْلٍ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيْعَ حَتّٰى يُؤْذِنَ شَرِيْكَهُ۔ فَإِنْ رَضِيَ أَخَذَ، وَإِنْ كَرِهَ تَرَكَ۔" (ص:۳۲ سطر:۵،۶)

الشفعة، الشفع سے مشتق ہے، والشفع هو الضم، سميت بها لأن الشفيع يضم المبيع الى ملكه۔[1]

قوله: "مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيْكٌ فِيْ رَبْعَةٍ أَوْ نَخْلٍ" (ص:۳۲ سطر:۵)

"رَبْعَة" دراصل اس مقام کو کہتے ہیں جہاں موسمِ بہار گزارا جاتا ہو، پھر ہر رہائشی مکان (دار) کو رَبْعة کہا جانے لگا۔ "نخل" سے مراد نخل کا باغ ہے۔[2]

جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ شفعہ صرف عقار میں ہوتا ہے، اموالِ منقولہ میں شفعہ نہیں ہوتا، البتہ ایک قول شاذ حضرت عطاء سے مروی ہے کہ ہر شئی میں شفعہ ہوتا ہے، حتّٰی في الثوب، امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ حیوان میں بھی شفعہ جاری ہوتا ہے۔[3]

احادیثِ باب میں صرف شريك في العقار المبيع کے لئے حقِ شفعہ بیان کیا گیا ہے، چنانچہ اس پر تو اجماع ہے کہ شريك في نفس المبيع کو حقِ شفعہ ملتا ہے، حنفیہ کے نزدیک حقِ شفعہ جار کے لئے بھی ہوتا ہے۔ یعنی ایسے جار کے لئے بھی جو شريك في حق المبيع ہو، اور جارِ مُلاصِق کے لئے بھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ شفعہ کا سب سے زیادہ حق دار شريك في نفس المبيع ہے، دوسرے درجہ میں شريك في حق المبيع ہے، نحو الطريق والشِّرْب والمَسِيل۔ تیسرے درجہ میں جارِ مُلاصِق کا حق ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جار کو حقِ شفعہ نہیں ملتا، یعنی نہ شريك في حق المبيع کو نہ جار

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۲، والهداية ج:۴ ص:۳۸۹ كتاب الشفعة، والبناية ج ۴ ص:۲۰، والنهاية لابن الأثيرؒ ج:۲ ص:۴۸۵ كتاب الشفعة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۲، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳ ۰۳ وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۰۷ والديباج ج:۴ ص ۲۴۳، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۵۰۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۲۔

مُلاصِق کو۔ ان حضرات کا استدلال احادیث باب سے ہے کہ ان میں صرف شریك في نفس المبیع کو حق شفعہ دیا گیا ہے، نیز صحیح بخاری کی اس روایت سے بھی ان کا استدلال ہے: "عن جابر بن عبداللّٰه قال قضی النبي صلی اللّٰه علیه وسلم بالشفعة في كل ما لم یقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة"[1]۔

لیکن حنفیہ کا استدلال بھی شریك في حق المبیع کے بارے میں اسی حدیث کے جملے "وصُرِفت الطُرُق" سے ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ جو حق شفعہ اس حدیث کے پہلے جملے میں ثابت کیا گیا ہے، وہ اس وقت ختم ہوتا ہے جب تقسیم کر کے راستے الگ الگ کر دیئے جائیں، اور جب راستے الگ نہ ہوں تو وہ باقی رہتا ہے۔[2] اس سے شریك في حق المبیع کا حق شفعہ ثابت ہوا، شریك في الطریق کا عبارۃً اور شریك في الشرب والمسیل کا دلالۃً یعنی دلالۃ النص سے۔ حنفیہ کے مزید دلائل یہ ہیں:

۱- عن ابراهیم بن میسرة سمع عمرو بن الشرید سمع أبا رافعٌ سمع النبي صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: "الجار احق بسَقَبِه۔ رواه أبوداؤد في سننه،[3] وهذا لفظه، وكذا أخرجه البخاري في صحیحه[4] بهذا اللفظ، اور معجم طبرانی میں اس حدیث کے آخر میں یہ بھی ہے کہ: قیل لعمرو بن الشرید: ما السَّقَب؟ قال: الجوار۔ (كذا في حاشية العلامة السنبهلي علی الهداية)۔[5] نیز علامہ خطابیؒ[6] نے بھی صراحت کی ہے کہ سقب بمعنی قُرب ہے، كذا في بذل المجهود۔[7]

---

(۱) صحیح البخاري جـ۱ ص:۳۰۰ كتاب السلم، باب الشفعة فیما لم یقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة۔

(۲) الهداية جـ۴ ص:۳۸۹، ۳۹۰، وتكملة فتح الملهم جـ۱ ص:۷۰۔

(۳) سنن ابي داؤد جـ۲ ص:۴۹۲ كتاب الاجارة، باب الشفعة۔

(۴) صحیح البخاري، كتاب السلم، باب عرض الشفعة علی صاحبها قبل البیع جـ۱ ص:۳۰۰۔

(۵) الهداية جـ۴ ص:۳۸۹۔

(۶) معالم السنن جـ۳ ص:۱۳۱، والنهاية لابن الأثیرؒ جـ۲ ص:۳۷۷، ومجمع بحار الأنوار جـ۳ ص:۸۵۔

(۷) بذل المجهود جـ۵ ص:۱۹۰ كتاب البیوع، باب في الشفعة، وانوار المحمود جـ۲ ص:۳۴۷ كتاب البیوع، باب الشفعة۔

نیز سنن النسائی وابن ماجہ میں روایت ہے: عن عمرو بن الشريد عن ابيه انّ رجلًا قال: يا رسول الله! ارضي ليس لأحد فيها شركة ولا قسمة الا الجوار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجار أحق بسقبه[1] معلوم ہوا کہ جار کے لئے شفعہ ثابت ہے۔

۲- عن الحسن عن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: جار الدار أحق بدار الجار والأرض۔ رواه أبوداؤد في سننه۔[2]

۳- عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجار أحق بشفعة جاره ينتظر به وان كان غائبًا اذا كان طريقهما واحدا۔ رواه أبوداؤد في سننه[3]، والترمذي في جامعه وحسّنه۔[4]

باب غرز الخشب في جدار الجار (ص:۳۲)

۴۱۰۶- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الْاَعْرَجِ، عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَمْنَعْ اَحَدُكُمْ جَارَهٗ اَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً فِيْ جِدَارِهٖ"۔

قَالَ: ثُمَّ يَقُوْلُ اَبُو هُرَيْرَةَ: مَالِيْ اَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِيْنَ؟ وَاللهِ لَاَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ اَكْتَافِكُمْ۔" (ص:۳۲ سطر:۹تا۱۱)

قوله: "لَا يَمْنَعْ اَحَدُكُمْ جَارَهٗ .... الخ" (ص:۳۲ سطر:۱۰)

یعنی کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں کوئی لکڑی (مثلاً چھت ڈالنے کے لئے بلی) ٹیکنے

(۱) سنن النسائي، كتاب البيوع، ذكر الشفعة واحكامها ج:۲ ص:۲۲۳، وسنن ابن ماجة، ابواب الشفعة، باب الشفعة بالجوار ج:۲ ص:۱۷۹۔

(۲) سنن ابي داؤد ج:۲ ص:۴۹۶ كتاب البيوع، باب الشفعة۔

(۳) حوالۂ بالا۔

(۴) جامع الترمذي ج:۱ ص:۲۸۶،۲۸۷ ابواب الأحكام عن رسول الله صلي الله عليه وسلم، باب ما جاء في الشفعة للغائب، رقم الحديث: ۱۳۶۹۔

یا گاڑنے سے نہ روکے۔ امام احمدؒ کے نزدیک یہ نہی تحریمی ہے، اور حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک تنزیہی۔[۱] امام احمدؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کیونکہ نہی میں اصل یہی ہے کہ وہ تحریم کے لئے ہوتی ہے، ہمارا استدلال قرآنِ کریم کی آیت: ''یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ''[۲] سے ہے، نیز حدیث ''لا یحل مال امرءٍ مسلم الا بطیب نفس منه''[۳] سے بھی ہے، اور حدیثِ باب میں نہی تحریمی نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ سنن ابوداؤد میں حدیثِ باب کے الفاظ یہ ہیں: ''اذا استاذن احدکم اخاه ان یغرز خشبة فی جداره فلا یمنعه''[۴] معلوم ہوا کہ لکڑی گاڑنے والے پر استیذان لازم ہے، اگر یہ اس کا حق ثابت شدہ ہوتا تو استیذان کی حاجت ہی نہ تھی۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی مالک کو فرمائی ہے، خود اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا منع کرنا مؤثر ہے، اگر قضاءً غیر مؤثر ہوتا تو مالک کو نہی فرمانے کی ضرورت ہی نہ تھی،[۵] بلکہ یہ فرما دیا جاتا کہ ''للجار أن یغرز خشبته فی جدار جاره'' مگر ایسا نہیں فرمایا گیا۔

قوله: ''مَا لِیْ أَرَاکُمْ عَنْهَا مُعْرِضِیْنَ؟ .... إلخ'' (ص: ۳۲ سطر: ۱۱)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کے اس قول سے بھی جمہور کے مذہب پر استدلال کیا ہے، کیونکہ جب حضرت ابوہریرہؓ کے سامعین نے اس روایت پر عمل کرنے میں توقف کیا تو یہ اس کی علامت ہے کہ انہوں نے بھی اس نہی کو تنزیہ پر محمول کیا تھا، ورنہ وہ اس سے اعراض نہ کرتے۔[۶]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳۲، وعمدة القاری ج:۳ ص:۸، ۹ کتاب المظالم والقصاص، باب لا یمنع جارٌ جاره ان یغرز خشبه فی جداره، وفتح الباری ج:۵ ص:۱۱۰ کتاب المظالم والقصاص، باب لا یمنع جارٌ جاره ان یغرز خشبه فی جداره، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۲۷، ۲۲۸ کتاب الاقضیة، باب القضاء فی المرفق، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۲۷۳، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۲۰۔

(۲) النساء: ۲۹۔

(۳) مشکوٰة المصابیح ج:۱ ص:۲۵۵ باب الغصب والعاریة۔

(۴) سنن أبی داؤد ج:۲ ص:۵۱۱، ۵۱۳ کتاب القضاء، باب من القضاء بعد باب الوکالة۔

(۵) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۸۳۔

(۶) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۳۲، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۳۱۲، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۲۷۳۔

باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها (ص:۳۲)

۴۱۰۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالُوْا: نَا إِسْمَاعِيْلُ -وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ- عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ، عَنْ سَعِيْدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنِ اقْتَطَعَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا طَوَّقَهُ اللّٰهُ إِيَّاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِيْنَ۔" (ص:۳۲ سطر:۱۲ تا ۱۴)

قوله: "طَوَّقَهُ اللّٰهُ إِيَّاهُ ..... إلخ" (ص:۳۲ سطر:۱۴)

حاصل اس کا یہ ہے کہ اسے قیامت کے دن زمین میں دھنسا دیا جائے گا۔[1]

قوله: "مِنْ سَبْعِ أَرَضِيْنَ" (ص:۳۲ سطر:۱۴)

یہ واقعہ آخرت میں ہوگا، اس وقت سات زمینوں کو پیدا کردینے میں تو کوئی استبعاد ہی نہیں، لیکن کیا قیامت سے پہلے یعنی اب بھی زمینوں کی تعداد سات ہے؟ قرآن کریم کے ظاہر: "خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ"[2] سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی زمینوں کی تعداد سات ہے،[3] مگر ان کی کیفیت اور مقام ہمیں معلوم نہیں، والله اعلم بمراده۔

۴۱۰۹- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ أَنَّ

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدة القاري ج:۱۲ ص:۲۹۸ كتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شيئًا من الأرض، وفتح الباري ج:۵ ص:۱۰۴ كتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شيئًا من الأرض، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۳۱۹، ۳۲۰، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۱، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۱۳۔

(۲) الطلاق:۱۲۔

(۳) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۱۴، وفتح الباري ج:۵ ص:۱۰۵ كتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شيئًا من الأرض، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۲۹۸ كتاب المظالم والغصب، باب اثم من ظلم شيئًا من الأرض، وتكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۱۔

أَرْوَى خَاصَمَتْهُ فِي بَعْضِ دَارِهِ فَقَالَ: دَعُوهَا وَإِيَّاهَا، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ طُوِّقَهُ فِي سَبْعِ أَرَضِيْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، اللّٰهُمَّ إِنْ كَانَتْ كَاذِبَةً فَأَعْمِ بَصَرَهَا وَاجْعَلْ قَبْرَهَا فِي دَارِهَا۔ قَالَ: فَرَأَيْتُهَا عَمْيَاءَ تَلْتَمِسُ الْجُدُرَ تَقُولُ: أَصَابَتْنِي دَعْوَةُ سَعِيْدِ بْنِ زَيْدٍ، فَبَيْنَمَا هِيَ تَمْشِي فِي الدَّارِ مَرَّتْ عَلَى بِئْرٍ فِي الدَّارِ فَوَقَعَتْ فِيهَا فَكَانَتْ قَبْرَهَا۔" (ص:۳۳ سطر:۳،۱)

قولہ: "طُوِّقَهُ فِي سَبْعِ أَرَضِيْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (ص:۳۳ سطر:۲)

طُوِّقَ صیغہ مجہول ہے، نائب الفاعل غاصب ہے، اور منصوب (شبر من الارض) مفعول ثانی۔ یا منصوب (شبرٌ من الأرض) نائب الفاعل ہے اور ضمیر "ہٗ" غاصب کی طرف راجع ہے اور وہ مفعولِ ثانی۔

باب قدر الطريق اذا اختلفوا فيه (ص:۳۳)

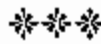
۴۱۱۵- "حَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ: نَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِي الطَّرِيقِ جُعِلَ عَرْضُهُ سَبْعَ أَذْرُعٍ۔" (ص:۳۳ سطر:۱۵،۱۶)

قولہ: "إِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِي الطَّرِيقِ .... الخ" (ص:۳۳ سطر:۱۶)

اس کی شارحینِ حدیث نے متعدد صورتیں بطورِ احتمال کے بیان کی ہیں، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کوئی زمین یا مکان اگر چند شرکاء کے درمیان مشترک ہو، پھر وہ اسے تقسیم کریں مگر راستہ مشترک رکھنا چاہتے ہیں یا رکھنے پر مجبور ہوں، مثلاً اس وجہ سے کہ اس مکان کے تین طرف دوسروں کے مکانات یا زمینیں ہیں، تو لامحالہ اس دارِ مشترک میں سے کچھ حصے کو راستہ بنایا جائے گا، تو اس صورت میں اگر یہ متفق ہیں، راستے کے عرض کے بارے میں کسی مقدار پر متفق ہوجائیں، تب تو اتنا ہی عرض رکھا جائے گا، اور اگر اختلاف ہوجائے مثلاً ایک کہے کہ پندرہ فٹ چوڑا رکھنا چاہئے، دوسرا کہے چار فٹ، تیسرا کہے دس فٹ، تو ایسی صورت میں قطعِ نزاع کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے سات ذراع کی مقدار مقرر فرمادی، جیسا کہ حدیثِ ہٰذا میں ہے۔[1]

لیکن یہاں اِشکال یہ ہوتا ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے "کتاب القسمة" میں مذکورہ بالا صورت میں یہ کہا ہے کہ طریق کا عرض، عرضِ باب کے برابر رکھا جائے گا،[2] اور اس حدیث سے کوئی تعرّض نہیں کیا، حالانکہ یہ حدیث اس مسئلے میں صریح ہے۔

اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ صاحبِ ہدایہ اس صورت کا حکم بیان کررہے ہیں جبکہ وہاں ایک باب متفق علیہ طور پر موجود ہو، اور حدیثِ ہٰذا میں اس صورت کا بیان ہے کہ ایسا کوئی باب شرکاء کے درمیان متفق علیہ موجود نہ ہو۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۳، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۱۵، ۳۱۹، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۴و۳۲۵۔

(۲) الهداية ج:۴ ص:۴۱۷ كتاب القسمة، فصل في كيفية القسمة۔

کتاب الفرائض (ص:۳۳)

فرائض "فریضة" کی جمع ہے، اصطلاحِ شریعت میں اس کے دو معنی آتے ہیں، ایک وہ عمل جس کا وجوب دلیلِ قطعی سے ثابت ہو، کالصلوٰة والزکوٰة ونحوهما، دُوسرا وہ حصۂ میراث جو ذوی الفروض کو ملتا ہے، پھر مطلق میراث کو بھی فرائض کہہ دیتے ہیں۔[1]

وارثوں کی تین قسمیں ہیں:-

۱- ذوی الفروض۔ ۲- عصبات۔ ۳- ذوی الارحام۔

ذوی الفروض:- وہ وارث ہیں جن کا حصۂ میراث قرآن وسنت یا اجماع سے مقرر ہوگیا ہے۔[2]

عَصَبَات:- عَصَبة کی جمع ہے، لغت میں پٹھے کو کہتے ہیں،[3] اور اصطلاح میں اس وارث کو کہتے ہیں جو ذوی الفروض سے بچے ہوئے سارے مال کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو کُل مال کا مستحق ہوتا ہے۔[4]

ذوی الارحام:- وہ وارث ہیں جو ذوی الفروض اور عَصَبات کے علاوہ ہیں۔[5]

پھر عصبة کی تین قسمیں ہیں، عصبة بنفسه، عصبة بغیره، عصبة مع غیره۔

عصبة بنفسه:- وہ وارث ہے جو خود بھی مذکر ہو اور اس کی نسبة الی المیّت میں کوئی

---

(۱) عمدة القاری ج ۲۳ ص:۲۲۹ کتاب الفرائض، ولسان العرب ج:۱۰ ص:۲۳۰، والمنجد فی اللغة ص:۵۷۷، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۱۷۔

(۲) السراجی فی المیراث ص:۳۔

(۳) المنجد فی اللغة ص:۵۰۸۔

(۴) والدر المختار ج:۶ ص:۷۷۳ مع الشامیة، کتاب الفرائض، فصل فی العصبات، والسراجی فی المیراث ص:۳۳۔

(۵) الدرّ المختار ج:۶ ص:۷۷۴ کتاب الفرائض، فصل فی العصبات، والسراجی فی المیراث ص:۳۔

واسطہ مؤنث کا نہ ہو، کالابن وابن الابن وابن سفل۔ وکالأب وأبِ الأب وإن علی۔

عصبة بغیرہ:- چار عورتیں ہیں: بنت اور بنت الابن، اور اخت لأب وام، اور اخت لأب، یہ چاروں اپنے بھائیوں کی موجودگی میں عصبہ بن جاتی ہیں، لقوله تعالیٰ: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ"[1] ولقوله تعالیٰ: "وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ"[2] اور جب ان کے بھائی موجود نہ ہوں تو ذوی الفروض رہتی ہیں، غرض اصالةً یہ ذوات الفروض میں سے ہیں، لیکن بھائیوں کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہیں، اس لئے انہیں عصبة بغیرہ کہتے ہیں۔

عصبة مع غیرہ:- یہ اکیلی اخت لأب وام اور اخت لأب ہیں، جو بنت اور بنت الابن کی موجودگی میں عصبہ بن جاتی ہیں۔[3] ورنہ اصالةً وہ بھی ذوات الفروض میں سے ہیں۔[4]

اسلام کا قانونِ میراث ان اہم اور بنیادی اُصول میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ اسلام نے ارتکازِ دولت کا راستہ بند کیا ہے، ارتکازِ دولت کی نفی کے لئے ہی اسلام نے غنیمت اور فیئ کی تقسیم کا بھی خاص نظام مقرر کیا، جیسا کہ فیئے کے بارے میں سورۂ حشر کی آیت: "كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ"[5] میں صراحت فرمائی گئی، وراثت کے ذریعہ انفرادی ملکیت بتدریج ایک ہاتھ سے دُوسرے ہاتھوں میں منتقل اور تقسیم ہوتی رہتی ہے، اگر اس قانون کی پوری پابندی کی جائے اور عدالتیں اس کے مطابق فیصلوں میں سستی نہ کریں تو اموال چاہے منقولہ ہوں یا غیر منقولہ وہ کسی شخص کی ملکیت میں زیادہ عرصہ تک اتنی مقدار میں باقی نہیں رہ سکتے جسے ارتکازِ دولت کہا جاسکے، غرض اسلام کا قانونِ وراثت ان بنیادی اُصولوں میں سے ہے جو نظامِ سرمایہ داری کی ضد ہیں،[6] جبکہ

(۱) النساء: ۱۱۔

(۲) اخر آیة فی سورة النساء: ۱۷۶۔

(۳) لحدیث "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة" (مرقاة المفاتیح ج ۶ ص ۲۴۳ باب الفرائض، الفصل الثانی) (من الأستاذ مدظلهم)۔

(۴) الدر المختار مع الشامیة ج ۱۰ ص ۵۲۳ و ۵۲۵ و ۵۲۶ کتاب الفرائض، فصل فی العصبات والسراجی فی المیراث ص: ۱۳، ۱۵۔

(۵) الحشر ۷۔

(۶) تفصیل کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ج: ۸ ص: ۳۷۰۔

عیسائی مذہب میں ساری میراث اولاد میں سے اُس شخص کو دے دی جاتی ہے جو عمر میں سب سے بڑا ہو، لڑکا ہو یا لڑکی۔

(تنبیہ) سخت افسوس کی بات ہے کہ ہمارے ملک کے دیہی علاقوں میں خواتین کو میراث سے محروم رکھا جاتا ہے، ساری میراث پر مرد وارث قبضہ کر لیتے ہیں، یہ بہت بڑا ظلم ہے، اور اللہ تعالیٰ کے غضب کو دعوت دیتا ہے، علماء کو اس ظلم کے خاتمے کے لئے مسلسل اور مؤثر آواز اُٹھانی چاہئے، اور حکام کا فریضہ ہے کہ وہ اس ظلم کا خاتمہ کریں۔

۴۱۱۶- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ -وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى- قَالَ يَحْيَى: أنا وَقَالَ الآخَرَانِ: نَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ"۔

(ص: ۳۳، سطر: ۱۲ تا ۱۸)

قوله: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ ... الخ" (ص: ۳۳، سطر: ۱۸)

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا مذہب یہی ہے کہ اختلافِ دین مانعِ ارث ہے، یعنی مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، مگر حضرت معاذ بن جبلؓ و حضرت معاویہؓ اور بعض تابعین کا مذہب یہ منقول ہے کہ کافر تو مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، ولكن المسلم يرث الكافر، واستدلوا بقوله عليه السلام: الاسلام يعلو ولا يُعلى عليه، قاله النووي(۱)، واستدلوا أيضًا بحديث: "الاسلام يزيد ولا ينقص" رواه أبوداؤد(۲) والحاكم(۳) كما في التكملة(۴)۔

لیکن ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں صراحت نہیں ہے کہ مسلم کافر کا وارث ہوگا، بلکہ یہ اس پر محمول ہے کہ اسلام کو دوسرے ادیان پر فضیلت ہے، اور حدیثِ باب میں "ارث المسلم من الكافر"

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲، ص: ۳۳، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴، ص: ۳۱۶، ۳۰۸، والمفهم بفوائد مسلم ج: ۴، ص: ۵۸۰۔

(۲) سنن ابي داؤد ج: ۲، ص: ۴۰۳ كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟۔

(۳) المستدرك للحاكم ج: ۴، ص: ۳۸۳ كتاب الفرائض رقم الحديث ۸۰۰۶۔

(۴) تكملة فتح الملهم ج: ۲، ص: ۱۱، وإكمال إكمال المعلم ج: ۵، ص: ۳۲۵، والمفهم بفوائد مسلم ج: ۴، ص: ۵۸۰۔

کی صراحۃً نفی ہے، بظاہر حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت معاویہؓ کو حدیثِ باب نہیں پہنچی تھی۔[1]

۴۱۱۷- "حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ -وَهُوَ النَّرْسِيُّ- قَالَ: نَا وُهَيْبٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ۔" (ص:۳۳ سطر:۱،۲)

قوله: "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا" (ص:۳۳ سطر:۱)

یعنی تقسیم میراث میں سب سے پہلے ذوی الفروض کو ان کے حصے دو، ذوی الفروض کل بارہ ہیں، جن میں سے چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں، تفصیل کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔[2]

قوله: "فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ"[3] (ص:۳۳ سطر:۲)

یعنی ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد جو مال بچے وہ قریب ترین عصبة بنفسه کو دیا جائے گا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ذوی الفروض سے بچا ہوا مال جس طرح عصبة بنفسه کو دیا جاتا ہے عصبة بغیره اور مع غیره کو بھی دیا جاتا ہے، پھر حدیثِ ہذا میں "لأولی رجل ذکر" کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ عصبة بغیره کا حکم تو خود قرآنِ حکیم میں دو مقام پر صراحۃً آگیا ہے، وهو قوله تعالی: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"۔[4]

وقوله تعالی: "وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"۔[5]

اس لئے حدیث میں اس کے ذکر کی ضرورت نہ تھی، اور عصبہ مع غیرہ کا حکم ایک دوسری

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص ۳۳، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۸، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۳۲۵۔

(۲) السراجی فی المیراث ص:۴۔

(۳) لفظ "رجل" کے بعد لفظ "ذکر" تاکید کے لئے لایا گیا ہے، تاکہ اشارہ ہوجائے کہ یہاں لفظ "رجل"، "صغیر" کے مقابلے میں نہیں بلکہ "انثی" کے مقابلے میں ہے، اور جو حکم بڑے مرد کا ہے وہی مذکر بچے کا ہے۔ (من الأستاذ مدظلهم) كذا في عمدة القاری ج:۲۳ ص:۲۳۲، ۲۳۷ كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۱۵ (از مُحشّی)۔

(۴) النساء: ۱۱۔ (۵) النساء: ۱۷۶۔

حدیث موقوف میں صراحۃً مذکور ہے، وھو قول زید بن ثابت: "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة"۔[۱] دیگر بعض صحابۂ کرامؓ کا فتویٰ بھی یہی تھا، اور یہ اثر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے بحکم مرفوع ہے۔

پس چونکہ عصبات میں اصل عصبة بنفسه ہے، لہٰذا اس کو یہاں صراحۃً ذکر کر دیا گیا، باقی دونوں قسمیں دلائلِ مذکورہ کی وجہ سے اس کے حکم میں داخل سمجھی جائیں گی۔[۲]

یتیم پوتے کی میراث

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "لأولی رجل ذکر" سے میراث کا ایک بڑا اُصول ثابت ہوا، اور وہ یہ کہ عصبات میں "الأقرب فالأقرب" کا قانون جاری ہوگا، یعنی اقرب کی موجودگی میں ابعد محجوب ہوگا، چنانچہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا، باپ کی موجودگی میں دادا، اخ کی موجودگی میں ابن الاخ، اور عم کی موجودگی میں ابن العم محروم ہوگا، اس اُصول کے بہت فروع ہیں، اور یہ قاعدہ کلیہ ہے اس میں کوئی استثناء نہیں، احادیثِ باب اس میں صریح ہیں جو نہایت قوی سند کے ساتھ بدرجۂ صحت ثابت ہیں، اس لئے اس قاعدۂ کلیہ پر پوری اُمت کا اجماع ہے، اس قاعدے کا ناگزیر تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتا اپنے دادا کی میراث سے محروم ہو، وعلیه اجماع الأمة۔[۳]

منکرینِ حدیث کے اعتراضات اور ان کے کافی شافی جوابات

اس پر غلام احمد پرویز نے جو پاکستان میں منکرینِ حدیث کا سرگروہ ہے،[۴] شدید اعتراض کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ یتیم پوتے پر پہلی مصیبت تو یہ آئی کہ اس کا باپ مر چکا ہے، دُوسری مصیبت یہ آئی کہ اب دادا بھی مر گیا، اور تیسری مصیبت مُلّا نے اس پر نازل کی کہ اسے دادا کی میراث سے محروم کر دیا،

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج۲ ص۲۸، ومرقاة المفاتیح ج۶ ص:۲۴۳ باب الفرائض، الفصل الثاني۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج:۱۲ ص:۱۲، ۱۳، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۔

(۳) عمدة القاری ج۲۳ ص۲۳۸ کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابنٌ، وفتح الباری ج۱۲ ص۱۳ کتاب الفرائض، باب میراث الابن اذا لم یکن ابن۔ وتکملة فتح الملهم ج۲ ص:۱۶، ۱۷۔

(۴) جب درس میں یہ بات آئی تھی اُس وقت وہ زندہ تھا، اب وہ کئی سال سے اپنے کافرانہ عقائد کا سامنا قبر میں کر رہا ہے۔ العیاذ باللہ۔ (رفیع)

اور ساری میراث اس کے چچاؤں کو دلوادی، حالانکہ یہ یتیم اس میراث کا زیادہ حاجت مند ہے، پرویز اور اس کے موافقین کی کوشش سے ایوب خان سابق صدر پاکستان کے دورِ حکومت میں جو عائلی قوانین بنائے گئے ان میں ایک دفعہ یہ بھی رکھی گئی کہ بیٹوں کی موجودگی میں یتیم پوتے کو میراث کا وہی حصہ ملے گا جو اگر اس کا باپ زندہ ہوتا تو اس کو ملتا۔

منکرینِ حدیث کے اعتراض کا جواب ایک تو سادہ سا یہ ہے کہ مُلّاؤں پر اس کا الزام نہیں لگایا جا سکتا، اگر ہمت ہے تو الزام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور شریعت پر لگاؤ، اس لئے کہ یہ قانون مُلّاؤں نے نہیں گھڑا، قوی درجے کی حدیثِ صحیح سے ثابت ہے، اور عہدِ رسالت سے اب تک اس پر اجماع چلا آرہا ہے۔

رہا عقلی اعتراض کہ اس طرح پوتا باوجود حاجت مندی کے میراث سے محروم ہو جائے گا؟ تو اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ وہ اپنے چچاؤں سے زیادہ حاجت مند ہو، یہ بھی تو ممکن ہے کہ اسے اپنے باپ سے اتنی زیادہ میراث ملی ہو کہ یہ اپنے چچاؤں سے زیادہ مالدار ہو، خصوصاً جبکہ اس کے باپ کی میراث صرف اس کو ملی ہے، چچاؤں کو اس سے کوئی حصہ نہیں ملا۔

پھر جس طرح یہ اپنے باپ سے محروم ہے چچا بھی تو اپنے باپ سے محروم ہو گئے ہیں، تو جو مصیبت اس پر آئی وہ ان پر بھی آئی۔

پھر یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ جب اس کے باپ کی میراث میں اس کے چچاؤں کو کوئی حصہ نہیں ملا تو چچاؤں کے باپ کی میراث میں اس کو کیوں حصہ دیا جائے؟

اور اگر کہا جائے کہ پوتا اکثر بچہ ہوتا ہے اور چچا بڑے ہوتے ہیں لہٰذا بچہ مال کا زیادہ حاجت مند ہے۔

تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ یہ پوتا بچہ ہی ہو؟

اور دُوسرا جواب یہ ہے کہ تقسیمِ میراث میں عقلی طور پر تین میں سے ایک اُصول کو اپنانا پڑے گا، کہ:-

۱- یا تو مطلق قرابت کو سببِ میراث قرار دیا جائے۔ قرابت کے قُرب و بُعد کا کوئی اعتبار نہ ہو۔

۲- یا زیادہ حاجت مندی کو۔

۳- یا وہ اُصول اختیار کیا جائے جو حدیثِ باب میں ہے، کہ نہ مطلق قرابت کافی ہو، نہ

حاجت مندی، بلکہ اقربیت فی القرابۃ کی بنیاد پر میراث تقسیم کی جائے۔

پہلا اُصول عقلاً، عرفاً، طبعاً اور نقلاً بالکل باطل ہے، اس لئے کہ تمام انسان آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں، جس کی وجہ سے ہر انسان کی دوسرے انسان سے قرابت فی الجملہ موجود ہے، تو اقربیت کا اعتبار ختم کر دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر میت کی میراث دُنیا کے تمام انسانوں میں مساوی طور پر تقسیم کی جائے، اوّل تو عملاً یہ ممکن نہیں، اور بالفرض ممکن بھی مان لیا جائے تو ایک شخص کے حصے میں جزء لا یتجزیٰ بھی آجائے تو غنیمت ہے، بلکہ اس کی تقسیم ہی پر اتنے مصارف آجائیں گے کہ میراث کا سارا مال ان کے لئے کافی نہ ہوگا۔

اور دُوسرا اُصول اس لئے غلط ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ میت کے کسی بھی وارث کو کچھ نہ ملے، بلکہ کل میراث تلاش کر کے ایسے شخص کو دی جائے جو دُنیا میں سب سے زیادہ حاجت منداور فقیر ہو، عملاً ظاہر ہے کہ یہ بھی تقریباً ناممکن ہے، چنانچہ اس صورت کو خود منکرین حدیث بھی تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ وہی اُصول اختیار کیا جائے جو حدیثِ باب میں بیان کیا گیا ہے۔

رہا یہ اشکال کہ یتیم پوتے کی حاجت مندی کا تقاضا ہے کہ اس سے صرفِ نظر نہ کی جائے۔

جواب یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے اس سے صرفِ نظر نہیں کی، چنانچہ اگر وہ فقیر ہو تو شریعت نے اس کے چچاؤں پر واجب کیا ہے کہ اس کا نفقہ برداشت کریں، اور اگر وہ انکار کریں تو بذریعہ عدالت ان کو اس پر مجبور کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ فقہ کے باب النفقات میں صراحت ہے، نیز شریعت نے دادا کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی زندگی میں مرض الوفاۃ سے پہلے جتنا مال چاہے اسے دیدے، اور مرض الوفاہ میں ثلث مال تک دے سکتا ہے۔ نیز وہ چاہے تو ثلث مال کی حد تک پوتے کے لئے وصیت کر سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ بالا اُصول پر کوئی عقلی اشکال بھی باقی نہیں رہتا۔ اس مسئلے میں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا ایک مستقل رسالہ بنام "یتیم پوتے کی میراث" "جواہر الفقہ" میں چھپ چکا ہے۔ نیز ہمارے اُستاذِ محترم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ کا بھی ایک رسالہ اس موضوع پر ہے ان میں سے ہر ایک رسالہ اس مسئلے کے لئے کافی وشافی ہے۔

۴۱۲۱- حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُكَيْرٍ النَّاقِدُ قَالَ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ: سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللهِ قَالَ: مَرِضْتُ فَأَتَانِي

رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاَبُوْبَکْرٍ یَعُوْدَانِیْ مَاشِیَانِ، فَاُغْمِیَ عَلَیَّ، فَتَوَضَّأَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَبَّ عَلَیَّ مِنْ وَضُوْئِہٖ، فَاَفَقْتُ۔ قُلْتُ: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ، کَیْفَ اَقْضِیْ فِیْ مَالِیْ فَلَمْ یَرُدَّ عَلَیَّ شَیْئًا، حَتّٰی نَزَلَتْ آیَۃُ الْمِیْرَاثِ: "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ"۔ (ص:۳۴ سطر:۶ تا ۹)

قولہ: "ماشیان" (ص:۳۴ سطر:۷)

اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور بظاہر قاعدۂ نحویہ کے خلاف ہے، کیونکہ یہ ترکیب میں حال واقع ہوا ہے، جس کا تقاضا تھا کہ "مَاشِیَیْنِ" یعنی منصوب ہوتا، چنانچہ بعض نسخوں میں "مَاشِیَیْنِ" آیا ہے، لیکن "ماشیان" کو بھی اس تاویل سے صحیح کہا گیا ہے کہ تقدیرِ عبارت "وھما ماشیان" ہے اس طرح یہ جملہ حالیہ ہوگا (نووی بزیادۃ ایضاح)۔[۱]

قولہ: "قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ" (ص:۳۴ سطر:۸)

"کلالۃ" کے معنی میں مختلف اقوال ہیں جن میں سے مندرجہ ذیل دو کی صراحت نصوص میں موجود ہے:-

۱- پہلا قول جمہور کا ہے، اور وہ یہ کہ جس مورِث کا کوئی ولد نہ ہو یعنی نہ بیٹا ہو نہ بیٹی، اور نہ والد حیات ہو، وہ "کلالۃ" ہے،[۲] لقولہ تعالیٰ: "وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً اَوِ امْرَاَۃٌ"۔[۳] اس صورت میں اس کے وارث بہن بھائی ہوتے ہیں۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ "کلالۃ" ایسے میت کے وارثوں کو یعنی بہن بھائیوں کو کہتے ہیں، لما فی حدیث الباب: "اِنَّمَا یَرِثُنِیْ کَلَالَۃٌ" (ص:۳۴ سطر:۱۵)۔[۴]

اس لفظ کے اشتقاق میں بھی اختلاف ہے، جن میں سے مشہور تین ہیں:-

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۳۴۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۳۵، وفتح الباری ج:۱۲، ص ۲۲ کتاب الفرائض، باب یستفتونک، قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ الخ، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۲۰، و تکملۃ فتح الملہم ج ۲ ص:۱۹۰۔

(۳) النساء ۱۲۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۳۵، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۲۰، وتکملۃ فتح الملہم ج ۲ ص:۲۰۰۔

۱- ایک یہ کہ یہ "کلال" سے مشتق ہے جس کے معنی إعیاء وذھاب القوۃ کے ہیں، تو چونکہ جو قرابت رشتۂ وِلاد کے علاوہ ہو وہ نسبۃً ضعیف ہوتی ہے، اس لئے اسے کلالۃ کہتے ہیں، اختارہ الزمخشري في الکشاف۔ (۱)

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ "کَلَّ یَکِلُّ" سے مشتق ہے، جس کے معنی بعید ہونے کے ہیں، یقال: کلّت الرحم، أي بعدت قرابته، تو غیر وِلاد کی قرابت چونکہ نسبۃً بعید ہے اس لئے اسے کلالۃ کہتے ہیں۔ (۲)

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ یہ "إکلیل" سے ماخوذ ہے، جواہرات سے مزین کیا ہوا پٹہ جو (شاہانہ انداز میں) سر پر لپیٹا جاتا ہے، اور وہ سر کا احاطہ کر لیتا ہے۔ تو ایسے شخص کی میراث کا احاطہ چونکہ غیر الولد والوالد کرتے ہیں، اس لئے ایسے مورث یا وارثوں کو کلالۃ کہتے ہیں۔ (۳)

قوله: "حتّی نزلتْ آیۃُ المیراث: یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِي الْکَلٰلَةِ"

(ص: ۳۴ سطر: ۸)

سند سے واضح ہے کہ یہ سفیان بن عُیَیْنَۃ کی روایت ہے، آگے ابن جُریج کی روایت میں آرہا ہے کہ: "فنزلت: یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ" لیکن راجح ابن عُیینۃ کی روایت ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ سے براہِ راست تعلق "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِي الْکَلٰلَةِ" ہی کا ہے، اس لئے کہ اس میں اخوۃ لأب وأم اور إخوۃ لأب کا حصہ میراث بتایا گیا ہے، اور حضرت جابرؓ کی بہنیں سگی بہنیں تھیں، برخلاف "یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِکُمْ ... الخ" کے کہ اس کے آخر میں بھی اگرچہ کلالۃ کا حکم بیان ہوا ہے مگر وہ إخوۃ لأم سے متعلق ہے، تفصیل کے لئے تکملۃ فتح الملھم کی مراجعت کی جائے۔

۴۱۲۴- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ قَالَ: نَا بَهْزٌ قَالَ: نَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ يَقُوْلُ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ

(۱) الکشاف ج: ۱ ص: ۴۱۵۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۳۵، وإکمال إکمال المعلم ج: ۴ ص: ۳۲۰، وتکملۃ فتح الملھم ج: ۲ ص: ۲۰، وبذل المجھود ج: ۱۳ ص: ۵۴، ۱۵۵، کتاب الفرائض، باب في الکلالۃ۔

(۳) حوالۂ بالا۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاَنَا مَرِيضٌ لَا اَعْقِلُ، فَتَوَضَّاَ فَصَبُّوا عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَعَقَلْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! اِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَقُلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ "يَسْتَفْتُونَكَ" قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ"؟ قَالَ: هٰكَذَا اُنْزِلَتْ."

(ص۳۴: سطر ۱۴:۱۳)

قولہ: "اِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ" (ص۳۴: سطر ۱۵)

حضرت جابرؓ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ کلالۃ ان وارثوں کو کہا جاتا ہے جن میں کوئی ولد اور والد نہ ہو، کیونکہ حضرت جابرؓ کے وارثوں میں کوئی ولد اور والد نہ تھا، اور آیت قرآنیہ: "وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ" سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے وارثوں کے مورث کو کلالۃ کہا جاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ لفظ دونوں معنی میں مشترک ہے۔[1]

قولہ: "هٰكَذَا اُنْزِلَتْ" (ص۳۴: سطر ۱۶)

شعبہ کے جواب میں محمد بن المنکدر نے بھی شعبہ کی تصدیق کی ہے کہ ہاں جابرؓ کے قصے میں جو آیت نازل ہوئی وہ "يَسْتَفْتُونَكَ" ہے۔

۴۱۲۶- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنّٰى- قَالَا: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا هِشَامٌ قَالَ: نَا قَتَادَةُ، عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِي الْجَعْدِ، عَنْ مَعْدَانَ بْنِ اَبِي طَلْحَةَ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَذَكَرَ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَ اَبَابَكْرٍ، ثُمَّ قَالَ: اِنِّي لَا اَدَعُ بَعْدِي شَيْئًا اَهَمَّ عِنْدِي مِنَ الْكَلَالَةِ مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَيْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِي الْكَلَالَةِ، وَمَا اَغْلَظَ لِي فِي شَيْءٍ مَا اَغْلَظَ لِي فِيهِ حَتّٰى طَعَنَ بِاِصْبَعِهِ فِي صَدْرِي، وَقَالَ: "يَا عُمَرُ! اَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النِّسَاءِ" وَاِنِّي اِنْ اَعِشْ اَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَاُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَاُ الْقُرْآنَ." (ص۳۵: سطر ۴:۲)

قولہ: "اَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ" (ص۳۵: سطر ۳)

کلالۃ کے بارے میں قرآنِ حکیم میں دو آیتیں آئی ہیں، ایک سورۃ النساء کے دوسرے

---

(۱) حاشیۃ صحیح مسلم للذھنی ج ۲ ص ۳۴۔

رکوع کے آخر میں: ''وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُۚ فَاِنْ كَانُوْۤا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى الثُّلُثِ''(۱)۔

یہ سردی کے موسم میں نازل ہوئی تھی، اس لئے اس کو آیت الشتاء کہتے ہیں۔

دوسری، سورۂ نساء کے بالکل آخر میں ہے، وهي قوله تعالىٰ: ''يَسْتَفْتُوْنَكَؕ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلٰلَةِؕ''(۲)۔

یہ آیت گرمیوں میں نازل ہوئی، اس لئے آیة الصیف کہلاتی ہے، (کذا في البذل عن الخطابي(۳))۔ پہلی آیت میں الإخوۃ لأمّ (ماں شریک بہن بھائیوں) کا حصہ میراث بتایا گیا ہے اور آیة الصیف میں الإخوۃ لأب وأمّ اور إخوۃ لأب کا، وهذا بالإجماع كما نقله النووي(۴)۔ لیکن ایک قسم کا اجمال آیة الصیف میں بھی باقی رہا، مثلاً یہ کہ اس آیت سے صراحۃً معلوم نہیں ہوتا کہ کلالۃ ہونے کے لئے والد اور دادا کا حیات نہ ہونا بھی شرط ہے یا نہیں۔ تاہم عدمِ الوالد کے شرط ہونے پر تو اہلِ سنت والجماعت کا اجماع ہے، چنانچہ والد کی موجودگی میں بھائی محروم ہوں گے۔

شیعہ کا مذہب علامہ نووی نے یہ نقل کیا ہے کہ عدم الوالد شرط نہیں(۵) (چنانچہ وہ والد اور جد کے ساتھ اِخوۃ کو بھی وارث قرار دیتے ہیں)۔ لیکن ساتھ ہی علامہ نوویؒ نے بعض العلماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عدم الوالد کے شرط ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ (یعنی شیعہ کی طرف شرط نہ ہونے کی نسبت صحیح نہیں)۔ البتہ اگر والد کے بجائے جد موجود ہو تب بھی کلالہ کے احکام جاری ہوں گے یا

---

(۱) النساء: ۱۲۔

(۲) النساء: ۱۷۶۔

(۳) بذل المجهود ج:۱۳ ص:۱۶۳ كتاب الفرائض، باب من كان ليس له ولد وله أخوات، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۵۵، ومعالم السنن للخطابيؒ ج:۳ ص:۸۷ كتاب الفرائض، باب من كان ليس له ولد وله أخوات۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۵۔

(۵) فالنووي حكى عن الشيعة ان الكلالة عندهم من ليس له ولد وان كان له والد او جدّ، فورثوا الأخوة مع الأب، اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک باپ زندہ ہو تو بھائی محروم ہوتے ہیں۔ (من الأستاذ مدظلهم) شرح نووی ج:۲ ص:۳۵۔

نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدم الجد بھی شرط ہے،[1] چنانچہ ان کے نزدیک جد کی موجودگی میں بھی بہن بھائی محروم ہوتے ہیں۔ اور مالکیہ وشافعیہ، اور صاحبین کے نزدیک شرط نہیں، لہٰذا ان کے نزدیک جد کی موجودگی میں الاخوۃ محروم نہیں ہوتے بلکہ جد کو بھی میراث ملتی ہے بھائیوں کو بھی مگر جد کو کتنی اور بھائیوں کو کتنی؟ اس میں پھر بہت اختلافات ہیں، تفصیل مطلوب ہو تو تکملہ فتح الملہم کی مراجعت کی جائے۔

غالباً اسی طرح کے اشکالات حضرت عمرؓ کے سامنے تھے جن کا اشارہ انہوں نے اپنے خطبے میں کیا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اشکالات کا مفصل جواب دینے کے بجائے صرف آیۃ الصیف کے حوالے پر اکتفا فرمایا، اس میں بقول علامہ نوویؒ کے غالباً یہ حکمت تھی کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے حضرات جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہیں ان اشکالات کا جواب اس آیت اور اس کے متعلقات میں غور وفکر کر کے اپنے اجتہاد واستنباط سے معلوم کریں اور ہر مسئلے میں نصِ صریح پر تکیہ کرنے کے بجائے نصوص سے استنباط واجتہاد کیا کریں، کیونکہ ہر مسئلے میں نصِ صریح نہیں پائی جاتی، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو قول آگے آرہا ہے کہ:

"وَإِنِّي إِنْ أَعِشْ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ۔" (ص:۳۵، سطر:۳)

اس میں انہوں نے اپنے اسی اجتہاد کے ارادے کا اظہار فرمایا ہے، کیونکہ یہ جملہ حضرت عمرؓ کا ہے نہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ لیکن حضرت عمرؓ تاحیات اس مسئلے میں کوئی حتمی فیصلہ نہ کر سکے۔[2]

۴۱۲۸- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ قَالَ: نَا وَكِيعٌ، عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ: آخِرُ آيَةٍ نَزَلَتْ مِنَ الْقُرْآنِ: يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي

(۱) فقال أبو حنيفة يشترط أي عدم الجد، فيحرم الجد الأخوة كما يحرم الأب، وهو مذهب أبي بكر وكثير من الصحابة والتابعين. وقال الشافعي ان الكلالة لا يشترط له عدم الجد، فلا يحرم الجد الأخوة، بل ان الأخوة يقاسمون الجد الميراث، وهو مذهب مالك وأبي يوسف ومحمد وغيرهم۔ (من الأستاذ حفظهم الله)

(۲) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۲۱، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۵، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۳۳۳، ۳۳۵، وبذل المجهود ج:۱۳ ص:۱۲۳ كتاب الفرائض، باب من كان ليس له ولد وله أخوات۔

الْکَلَالَۃِ"۔ (ص:۳۵ سطر:۶،۷)

قولہ: "آخِرُ آیَۃٍ نَزَلَتْ" (ص:۳۵ سطر:۶)

ای فی المیراث (کما فی تقریر الجنجوھی ص:۳۴)۔

۴۱۳۰- "حَدَّثَنَا اِسْحَاقُ بْنُ اِبْرَاھِیْمَ الْحَنْظَلِیُّ قَالَ: اَنَا عِیْسٰی -وَھُوَ ابْنُ یُوْنُسَ- قَالَ: نَا زَکَرِیَّا، عَنْ اَبِیْ اِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ اَنَّ اٰخِرَ سُوْرَۃٍ اُنْزِلَتْ تَامَّۃً سُوْرَۃُ التَّوْبَۃِ وَاَنَّ اٰخِرَ اٰیَۃٍ اُنْزِلَتْ اٰیَۃُ الْکَلَالَۃِ۔" (ص:۳۵ سطر:۸،۹)

قولہ: "اٰخِرُ سُوْرَۃٍ الخ" (ص:۳۵ سطر:۸،۹)

صحابہ کرامؓ کی روایات اس بارے میں متعارض ہیں، ہر ایک نے اپنے علم کے مطابق بیان کیا ہے، تحقیقی بات یہ ہے کہ روایات سے اس کا حتمی فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ تفصیل کے لئے تکملۃ فتح الملھم کی مراجعت کی جائے۔

۴۱۳۳- "حَدَّثَنِیْ زُھَیْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا اَبُوْ صَفْوَانَ الْاُمَوِیُّ، عَنْ یُوْنُسَ الْاَیْلِیِّ ح قَالَ: وحَدَّثَنِیْ حَرْمَلَۃُ بْنُ یَحْیٰی -وَاللَّفْظُ لَہٗ- قَالَ: اَنَا عَبْدُاللّٰہِ بْنُ وَھْبٍ قَالَ: اَخْبَرَنِیْ یُوْنُسُ، عَنِ ابْنِ شِھَابٍ، عَنْ اَبِیْ سَلَمَۃَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ یُؤْتٰی بِالرَّجُلِ الْمَیِّتِ، عَلَیْہِ الدَّیْنُ، فَیَسْاَلُ: ھَلْ تَرَکَ لِدَیْنِہٖ مِنْ قَضَاءٍ؟ فَاِنْ حُدِّثَ اَنَّہٗ تَرَکَ وَفَاءً صَلّٰی عَلَیْہِ۔ وَاِلَّا قَالَ: صَلُّوْا عَلٰی صَاحِبِکُمْ۔ فَلَمَّا فَتَحَ اللّٰہُ عَلَیْہِ الْفُتُوْحَ، قَالَ: "اَنَا اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ، فَمَنْ تُوُفِّیَ وَعَلَیْہِ دَیْنٌ فَعَلَیَّ قَضَاؤُہٗ، وَمَنْ تَرَکَ مَالًا فَھُوَ لِوَرَثَتِہٖ۔"

(ص:۳۵ سطر:۱۱،۱۲)

قولہ علیہ السلام: "فَعَلَیَّ قَضَاؤُہٗ" (ص:۳۵ سطر:۱۲)

علامہ کرمانیؒ نے شرح بخاری میں فرمایا کہ میتِ مُعسر کا دَین ادا کرنا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں تھا، اور یہ آپ اپنے ذاتی مال سے ادا فرماتے تھے، اور بعض نے کہا کہ بیت المال سے ادا فرماتے تھے۔[1]

(۱) الکواکب الدراری للکرمانیؒ ج:۲۳ ص ۱۵۹ کتاب الفرائض، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "من ترک مالا فلاھلہ"، وتکملۃ فتح الملھم ج:۲ ص ۳۱۔

علامہ عینیؒ نے "العمدۃ" میں فرمایا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام (حکومت) پر یہ ادائیگی فرض ہے، اگر امام، میتِ مُعسر کا دین ادا نہیں کرے گا تو آخرت میں دینا پڑے گا، اور گناہ اسی پر ہوگا، بشرطیکہ بیت المال میں اس میت کا اتنا حق ہو کہ اس سے یہ پورا دین ادا کیا جا سکے، ورنہ جس قدر اس کا بیت المال میں حق ہوگا اتنا دینا امام پر فرض ہوگا۔[1]

مگر ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ حساب لگانا انتہائی مشکل ہے کہ کس میت کا کتنا حق بیت المال میں ہے، واللہ اعلم۔

۴۱۳۵- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا شَبَابَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي وَرْقَاءُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنْ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ، فَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَأَنَا مَوْلَاهُ، وَأَيُّكُمْ تَرَكَ مَالًا فَإِلَى الْعَصَبَةِ مَنْ كَانَ۔"

(ص:۳۵ سطر:۱۶، ۱۷ تا ص:۳۶ سطر:۱)

قولہ: "أَوْ ضَيَاعًا" (ص:۳۶ سطر:۱)

الضَّياع والضَّيعة بفتح الضاد المراد بهما عيال محتاجون ضائعون۔ یعنی ایسے وارث اور اولاد جن کے پاس مال نہ ہو، اور ان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو (نووی)۔[2]

۴۱۳۶- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِي، قَالَ: نَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيٍّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِلْوَرَثَةِ، وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَإِلَيْنَا۔" (ص:۳۶ سطر:۳، ۴)

قولہ: "كَلًّا" (ص:۳۶ سطر:۴)

بفتح الكاف، اى عيالًا۔ اس کے اصل معنی بوجھ کے آتے ہیں، عیال بھی عیال دار پر بوجھ ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی "الکَلّ" کہہ دیا جاتا ہے (نووی)۔[3]

❋❋❋

(۱) عمدة القاری ج:۱۲ ص:۱۳ كتاب الكفالة، باب الدّين، وفتح الباری ج:۴ ص:۴۷۸ كتاب الكفالة، باب الدّين، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۲۔

(۳) حوالۂ بالا۔

کتاب الھبات (ص:۳۶)

باب کراھة شراء الانسان ما تصدق به ممن تصدق علیه (ص:۳۶)

۳۱۲۹- "حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا مَالِكُ بْنُ اَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ، عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: حَمَلْتُ عَلٰى فَرَسٍ عَتِيْقٍ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ، فَاَضَاعَهُ صَاحِبُهُ. فَظَنَنْتُ اَنَّهُ بَائِعُهُ بِرُخْصٍ. فَسَاَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذٰلِكَ. فَقَالَ: لَا تَبْتَعْهُ، وَلَا تَعُدْ فِيْ صَدَقَتِكَ، فَاِنَّ الْعَائِدَ فِيْ صَدَقَتِهٖ كَالْكَلْبِ يَعُوْدُ فِيْ قَيْئِهٖ." (ص:۳۶ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "حَمَلْتُ" (ص:۳۶ سطر:۶)

یہاں حمل بمعنی التصدق ہے، یعنی کسی مجاہد کو صدقے میں دے دیا تھا۔[۱]

قوله: "عَلٰى فَرَسٍ عَتِيْقٍ" (ص:۳۶ سطر:۶)

العتیق الفرس النفیس الجواد السابق (نووی)۔[۲]

قوله: "فَاَضَاعَهُ صَاحِبُهُ" (ص:۳۶ سطر:۷)

یعنی اس کی غذاء اور دیکھ بھال اچھی نہ کی۔[۳]

قوله: "بِرُخْصٍ" (ص:۳۶ سطر:۷)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۶، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۵۲۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۶، ومجمع بحار الأنوار ج:۳ ص ۵۲۱۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص ۳۶، وفتح الباری ج:۵ ص:۲۳۶ کتاب الھبة، باب لا یحل لأحد ان یرجع فی ھبته وصدقته۔

رخص مہنگائی کی ضد ہے، یعنی کم قیمت کے بدلے۔[۱]

قوله: "وَلَا تَعُدْ فِيْ صَدَقَتِكَ" (ص:۳۶ سطر:۷)

اس گھوڑے کی خریداری کو "عود في الصدقة" اس لئے قرار دیا کہ جب صدقہ کرنے والا ہی اسے اُسی فقیر سے خریدے تو عموماً فقیر اسے اصل قیمت سے کم میں فروخت کردیتا ہے، تو جتنی قیمت بازاری قیمت سے کم ہوئی اس پر عود في الصدقة کا اطلاق کیا گیا۔[۲] اور "فَظَنَنْتُ اَنَّهُ بَائِعُه بِرُخْصٍ" اس کا قرینہ ہے۔

اور حکم ایسی بیع کا یہ ہے کہ امام مالکؒ، حنفیہ سمیت فقہائے کوفیین اور امام شافعیؒ و جمہور کے نزدیک یہ بیع منعقد ہوجاتی ہے، البتہ اگر اصل قیمت سے کم کے لالچ میں خریدا تو یہ مکروہِ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں فی الجملہ عود في الصدقة پایا جاتا ہے، اور اگر اس لالچ کے بغیر خریدا تو مکروہِ تنزیہی ہے، کیونکہ یہ حقیقۃً تو نہیں مگر صورۃً عود في الصدقة ہے۔ بعض ظاہریہ ان تمام صورتوں کو ناجائز کہتے ہیں، اور اگر صدقہ کی ہوئی چیز میراث میں متصدق کو واپس مل گئی تو بالاتفاق یہ بلا کراہت جائز ہے، الا عند بعض أهل الظاهر (كذا في التكملة)۔[۳]

باب تحريم الرجوع في الصدقة بعد القبض إلا ما وهبه لولده وإن سفل (ص:۳۶)

۴۱۲۶- "حَدَّثَنِيْ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مُوْسَى الرَّازِيُّ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ قَالَا: أَنَا عِيْسَى بْنُ يُوْنُسَ قَالَ: نَا الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ أَبِيْ جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَثَلُ الَّذِيْ يَرْجِعُ فِيْ صَدَقَتِهِ كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَقِيْءُ ثُمَّ يَعُوْدُ فِيْ قَيْئِهِ فَيَأْكُلُهُ۔" (ص:۳۶ سطر:۱۷تا۱۹)

قوله: "عَنْ أَبِيْ جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ" (ص:۳۶ سطر:۱۸)

---

(۱) لسان العرب ج:۵ ص:۱۷۸، وتاج العروس ج:۴ ص:۳۹۷۔

(۲) فتح الباري ج:۵ ص:۲۳۲ كتاب الهبة، باب لا يحل لأحد ان يرجع في هبته وصدقته، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۵، والمعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۳۳۳۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۵، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۶، وحاشية الحل المفهم ج:۲ ص:۱۲۷، ۱۶۸، والمفهم ج:۳ ص:۵۶۹، ۵۸۰۔

یہ الامام الباقر ابو جعفر محمد بن علی بن سیدنا حسینؓ بن سیدنا علی رضی اللہ عنہ ہیں، یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پڑپوتے۔ اسی وجہ سے انہیں اگلی سے اگلی روایت میں، جو امام مسلمؒ نے اپنے شیخ حجاج بن الشاعر سے روایت کی ہے، اُس میں ان کو "محمد ابن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کہا گیا ہے، کیونکہ یہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پڑپوتے ہیں۔ وكان من فقهاء المدينة، وثقات المحدثين من التابعين، اور الامام جعفر الصادق ان کے صاحب زادے ہیں۔[1]

رُجوع في الصدقة تو بالاتفاق ناجائز ہے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں،[2] البتہ رُجوع في الهبة میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک واهب کو رُجوع في الهبة کا حق نہیں ہے، إلّا للوالد على ولده، فله الرجوع فيما وهب لولده، ان حضرات کا استدلال عدمِ جواز پر اسی باب میں آگے آنے والی حدیث کے اس جملے سے ہے کہ: "العائِدُ في هبتِه كالعائِدِ في قَيئِه" (ص:۳۶ سطر:۲۴) اور رُجوع والد على ولده کے جواز پر استدلال اگلے باب کی احادیث سے ہے۔[3]

امام ابوحنیفہؒ اور دیگر متعدد فقہاء وصحابہ کرامؓ، وفيهم عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب وعبدالله بن عمر، رضي الله عنهم، کے نزدیک واهب کو رُجوع في الهبة کا حق ہے،[4] حنفیہ کے ہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ رجوع دیانۃً تو مکروہ تحریمی ہے،[5] مگر قضاءً چند شرائط کے ساتھ جائز ہے:-

---

(۱) كذا في تكملة فتح الملهم (ج:۲ ص:۳۷) نقلًا عن تهذيب التهذيب۔ (از حضرت الاستاذ مدظلہم)

(۲) الهداية ج:۳ ص:۲۹۰ آخر كتاب الهبة، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص ۲۱۹ كتاب الاقضية، باب الاعتصار في الصدقة۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۱، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۷، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۳۳۳، والمفهم ج:۴ ص:۵۸۲، وعمدة القاري ج:۱۳ ص:۱۳۳ كتاب الهبة، باب الهبة للولد الخ۔

(۴) عمدة القاري ج:۱۳ ص:۱۳۹ كتاب الهبة، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، والجوهر النقي على هامش السنن الكبرى ج:۶ ص:۱۸۲ كتاب الهبات، باب المكافأة في الهبة۔

(۵) كذا في تكملة فتح الملهم عن الدر المختار ج:۲ ص:۳۸ و۳۹، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۷۴، ۲۷۵ كتاب الاقضية، باب الاعتصار في الصدقة۔

۱- واہب نے کوئی عوض ہبہ کا موہوب لہٗ سے نہ لیا ہو۔ عوض لینا مانع عن الرجوع ہے۔

۲- واہب اور موہوب لہٗ دونوں زندہ ہوں، موت أحدهما مانع عن الرجوع ہے۔

۳- واہب اور موہوب لہٗ آپس میں ذی رحم محرم نہ ہوں، نیز دونوں میں زوجیت کا تعلق نہ ہو، اگر ذی رحم محرم یا احد الزوجین ہوں گے تو رجوع جائز نہیں، خواہ وہ واہب کا ولد ہو یا نہ ہو۔

۴- یا تو موہوب لہٗ رجوع پر راضی ہو جائے یا اس کا فیصلہ قاضی کر دے، تراضی یا قضاء قاضی کے بغیر رجوع جائز نہیں۔

۵- شيء موہوب میں زیادت متصل کالغرس والبناء والسِّمن متحقق نہ ہو، اگر متحقق ہوئی تو رجوع جائز نہ ہوگا، والتفصيل في كتب الفقه۔[1]

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل احادیث سے ہے:-

۱- عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: من وهب هبة فهو أحق بها ما لم يُثَبْ منها. رواه الحاكم عن ابن عمر، وصححه على شرط الشيخين، وأقره الذهبي۔[2] ورواه ابن ماجة عن أبي هريرة بإسناد ضعيف،[3] ورواه الدارقطني[4] والطبراني[5] عن ابن عباس رضي الله عنهما، كذا في نصب الراية۔[6]

۲- عن عبدالله بن عَمرٍو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مثل الذي

---

(۱) أوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۷۳ كتاب الاقضية، باب الاعتصار في الصدقة، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۲۰ كتاب الهبة والصدقة، باب الرجوع في الهبة، ومؤطا للامام محمدؒ ص:۳۲۷ باب الهبة والصدقة، والبحر الرائق ج:۷ ص:۴۹۵ تا ۵۰۰ كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة، وبدائع الصنائع ج:۵ ص:۱۸۵ كتاب الهبة، شرائط الرجوع عن الهبة، والبناية للعينيؒ ج:۳ ص:۲۰۳ كتاب الهبة، باب ما يصح رجوعه وما لا يصح، والمحيط البرهاني ج ۹ ص:۱۸۳ كتاب الهبة والصدقة، الفصل الخامس في الرجوع في الهبة۔

(۲) المستدرك للحاكم ج:۲ ص:۲۰ رقم الحديث: ۲۳۲۳۔

(۳) سنن ابن ماجة ج:۲ ص:۱۷۳ رقم الحديث: ۲۳۸۷۔

(۴) سنن الدارقطني ج:۲ ص:۱۳۷ رقم الحديث: ۲۹۳۷۔

(۵) المعجم الكبير للطبراني ج: ص:۶۷ رقم الحديث: ۱۲۱۷۔

(۶) نصب الراية ج:۴ ص:۱۲۵، ۱۲۶ رقم الحديث: ۷۲۹۲ تا ۷۲۹۶ كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة۔

یسترد ما وهب کمثل الکلب یقيئ فیأکل قیئه، فاذا استرد الواهب فيوقف وليعرف بما استرد، ثم ليدفع اليه ما وهب۔ رواه أبوداؤد في آخر باب الرجوع في الهبة۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ ہبہ واپس لینا اگرچہ ناجائز ہے، لیکن اسے واپس دِلا دیا جائے تو وہ مالک ہو جائے گا۔[2]

۳- عن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها۔ رواه الدارقطني[3] والبيهقي[4] والحاكم[5] وصححه على شرط البخاري وأقره عليه الذهبي۔[6]

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ غیر ذی رحم محرم سے رُجوع کا جواز اس حدیث کے مفہوم مخالف سے نکلتا ہے، جو حنفیہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ہمیں اپنے مذہب کے لئے مفید نہیں، لیکن الزام علی الخصم کے لئے ایک حد تک فائدے سے خالی نہیں، کیونکہ وہ مفہوم مخالف کو ایک درجے میں حجت مانتے ہیں۔

دُوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مفہوم مخالف حضرت عمرؓ نے صراحۃً اپنے منطوق میں بیان کیا ہے، لہٰذا ہمارا استدلال مفہوم مخالف سے نہیں بلکہ منطوق سے ہے۔

۴- عن عمر بن الخطاب قال: من وهب هبة لذي رحم محرم، فليس له أن يرجع فيها، ومن وهب هبة لغير ذي رحم محرم، فله أن يرجع فيها، إلّا ان يثاب منها۔[7]

---

(۱) سنن ابي داود ج ۲ ص: ۴۹۹ كتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة۔

(۲) اس سے حنفیہ کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ رُجوع في الهبة، دیانۃً تو جرم ہی ہے، البتہ قضاءً جائز ہے۔ رفیع

(۳) سنن الدارقطني ج: ۳ ص: ۴۳۸ رقم الحديث ۲۹۴۳۔

(۴) السنن الكبرىٰ للبيهقي ج: ۶ ص: ۱۸۱ كتاب الهبات، باب المكافأة في الهبة۔

(۵) المستدرك للحاكم ج ۲ ص: ۶۱ رقم الحديث ۲۳۴۴۔

(۶) كذا في نصب الراية ج: ۴ ص: ۱۲۷ كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة، وحاشية المستدرك للحاكم ج: ۲ ص ۶۱۔

(۷) نصب الراية ج: ۴ ص ۱۲۶ كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة، نقلًا عن مصنف عبدالرزاق ج: ۹ ص ۱۰۶، ۱۰۷ رقم الحديث: ۱۶۵۲۴ و ۱۶۵۲۸۔

اور احادیثِ باب کا ایک جواب یہ ہے کہ نہی دیانۃً پر محمول ہے، اور رُجوع فی الهبة کو دیانۃً ہم بھی ناجائز کہتے ہیں۔ (۱)

دُوسرا جواب یہ دیا گیا کہ کلب کے کسی فعل کو حرام نہیں کہا جاسکتا، فإنه ليس من المكلفين، البتہ اس کے فعل کو قبیح اور ناپسندیدہ کہا جاسکتا ہے، پس اس کے عود فی القیء کے ساتھ رُجوع فی الهبة کو جو تشبیہ دی گئی ہے، اس میں وجہِ شبہ حرمت نہیں ہوسکتی، البتہ استقباح اور ناپسندیدگی وجہِ شبہ ہوسکتی ہے، وهو قولنا،(۲) اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ اُوپر کے باب "كراهة شراء الانسان ما تصدق به" میں شراء ما تصدق به کو بھی "كالكلب يعود في قيئه" سے تشبیہ دی گئی ہے، اور وہاں بالاتفاق وجہِ شبہ استقباح ہے نہ کہ حرمت، "لأنهم اتفقوا على أن النهي ثَمّ محمول على التنزيه"، یعنی جب قیمت سے کم ملنے کے لالچ میں نہ خریدا ہو، لیکن اس جواب کا تقاضا یہ ہے کہ رُجوع دیانۃً بھی مکروہِ تحریمی نہ ہو، تنزیہی ہو، وهو خلاف ما نقلناه عن الدر المختار،(۳) لہٰذا پہلے ہی جواب کو ترجیح ہوگی۔

باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة (ص:۳۶)

۳۱۵۳- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، يُحَدِّثَانِهِ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ أَبَاهُ أَتَى بِهِ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي نَحَلْتُ ابْنِي هٰذَا غُلَامًا كَانَ لِي۔ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَكُلَّ

---

(۱) اوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۲۷۹ كتاب الأقضية، باب الاعتصار في الصدقة۔

(۲) اوجز المسالك ج: ۱۲ ص: ۲۷۵ كتاب الأقضية، باب الاعتصار في الصدقة، وعمدة القاري ج: ۱۳ ص: ۱۶۹ كتاب الهبة، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، وتكملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۲۲، واعلاء السنن ج: ۱۶ ص: ۱۰۲ كتاب الهبة، باب التسوية المستحبة بين الأولاد، وانوار المحمود ج: ۲ ص: ۳۵۶ كتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة، والبناية للعيني ج: ۳ ص: ۶۰۳ كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة، وبدائع الصنائع ج: ۵ ص: ۱۸۷ كتاب الهبة، شرائط الرجوع عن الهبة، والجوهر النقي على هامش السنن الكبرى ج: ۹ ص: ۱۸۲ كتاب الهبات، باب المكافاة في الهبة۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: الدر المختار ج: ۵ ص: ۱۹۸ كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة۔

وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هٰذَا؟" فَقَالَ: لَا، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَارْجِعْهُ۔" (ص:۳۶ سطر:۲۸ تا ۳۰)

قوله: "إِنِّي نَحَلْتُ" (ص:۳۶ سطر:۲۸) من باب فتح ای وَهَبْتُ، والنِّحلة بکسر النون الهبة والعطية۔

ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا امام احمدؒ وعبداللہ بن المبارکؒ وامام بخاریؒ وظاہریہ کے نزدیک واجب ہے، لظاهر احادیث الباب۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک (وفيهم الامام ابوحنيفةؒ) ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا مستحب ہے، واجب نہیں۔[1] اور حضرت گنگوہیؒ نے ایک اہم مسئلہ یہ ارشاد فرمایا ہے کہ تفضیل فی الهبة یہ زیر بحث حرمت یا کراہت تنزیہیہ صرف اولاد کے بارے میں ہے باقی رشتہ داروں مثلاً بہن بھائیوں وغیرہم میں تفضیل نہ حرام ہے نہ مکروہ تنزیہی (الحل المفهم ج:۲ ص:۱۲۸)۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ وعبدالرحمٰن بن عوفؓ کے عمل سے ہے کہ انہوں نے اپنی بعض اولاد کو بعض سے زیادہ دیا، کما فی تکملة فتح الملهم۔[2]

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان اکابر صحابہؓ نے حضرت بشیرؓ کے واقعے کو وجوب پر محمول نہیں کیا۔

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ اپنی اولاد کے سوا دوسرے کو پورا مال دیدے، جس سے اولاد بالکل محروم ہو جائے، تو جب ساری اولاد کو (جبکہ وہ غنی ہو) بالکل محروم کر دینا جائز ہوا تو بعض اولاد کو کلاً یا جزواً محروم کر دینا بھی جائز ہوا۔[3]

---

(۱) عمدة القاري ج:۱۳ ص:۱۴۶ كتاب الهبة، باب الهبة للولد الخ، وفتح الباري ج:۵ ص:۲۱۴ كتاب الهبة، باب الهبة للولد الخ، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۸، والتمهيد لابن عبدالبرؒ ج:۷ ص:۲۲۵ تا ۲۲۷ كتاب الاقضية، باب ما لا يجوز من النحل، حديث سادس لابن شهاب عن حميد الخ، واوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۵۶ كتاب الاقضية، باب ما لا يجوز من النحل۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۷۴و۷۵، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۲۵ كتاب الهبة والصدقة، باب الرجل ينحل بعض بنيه دون بعض، والموطا للامام محمدؒ ص:۳۲۷، ۳۲۸ كتاب البيوع، باب النحلی۔

(۳) عمدة القاري ج:۱۳ ص:۱۴۷ كتاب الهبة، باب الهبة للولد، وفتح الباري ج:۵ ص:۲۱۵ كتاب الهبة، باب الهبة للولد، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۱، والتمهيد لابن عبدالبرؒ ج:۷ ص:۲۳۰ كتاب الاقضية، باب ما لا يجوز من النحل، حديث سادس لابن شهاب عن حميد الخ۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی اولاد کو ضرر پہنچانے کے لئے دوسری کو زیادہ دینا تو ناجائز ہے، قصدِ اضرار کے بغیر جائز ہے، مع الکراھة التنزیھیة۔

اور کسی کی نیکی کی وجہ سے اسے زیادہ دینا، اور کسی اولاد کے فسق کی وجہ سے اسے کم دینا یا بالکل نہ دینا بلا کراہت جائز ہے۔[1]

اور برابر کرنے کا طریقہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ مذکر اور مؤنث کو برابر دے، میراث کے طریقے پر "للذکر مثل حظ الأنثیین" دینا مراد نہیں، امام احمدؒ کے نزدیک حصہ میراث کے برابر دینا مراد ہے۔[2]

اور احادیثِ باب کا جواب تفضیل بعض الأولاد کے بارے میں یہ دیا گیا ہے کہ یہ کراہت تنزیہ پر محمول ہیں، جس کا ایک قرینہ حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بشیرؓ سے یہ فرمانا ہے کہ: "فَأَشْهِدْ علی هذا غیری" اگر تفضیل حرام ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر کسی دوسرے کو گواہ بنانے کا حکم نہ دیتے۔[3] پس یہ ایسا ہی ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدیون کے جنازے کے بارے میں فرمایا: "صلُّوا علی صاحبکم"۔[4]

دوسرا جواب یہ ہے کہ بشیرؓ کی زوجہ کا ارادہ اس ہبہ سے شاید یہ ہوگا کہ بشیرؓ کی دوسری اولاد کو نقصان پہنچے، جس کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی یا قرائن سے ہوگیا ہوگا، اس لئے آپ نے نعمان کو اس سے منع فرمایا۔[5]

---

(۱) اعلاء السنن ج:۱۶ ص:۹۳ کتاب الھبة، باب جواز تفضیل بعض الأولاد علی البعض فی العطیة، وتکملة فتح الملھم ج:۲ ص:۷۱، والفتاوی الھندیة ج:۴ ص:۳۹۱ کتاب الھبة، الباب السادس فی الھبة للصغیر، وحاشیة الطحطاوی علی الدر ج ۳ ص:۳۹۹، ۴۰۰ کتاب الھبة، قبیل باب الرجوع فی الھبة۔

(۲) عمدة القاری ج:۱۳ ص:۱۴۶ کتاب الھبة، باب الاشھاد فی الھبة، وإکمال المعلم ج ۵ ص:۳۵۰، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۳۲، وتکملة فتح الملھم ج:۲ ص:۳۳و۳۵، وشرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۶، وشرح معانی الآثار ج:۲ ص:۲۲۵ کتاب الھبة والصدقة، باب الرجل ینحل بعض بنیه دون بعض۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۷، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۳۵۰، ۳۵۱، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۳۹، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۵۸ کتاب الاقضیة، باب ما لا یجوز من النحل، وتکملة فتح الملھم ج:۲ ص:۷۶و۷۴۔

(۴) جامع الترمذی ج:۱ ص:۲۳۱ أبواب الجنائز رقم الحدیث: ۱۰۷۰۔

(۵) إکمال المعلم ج:۵ ص:۳۵، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۳۱۔

قولہ: "فَارْجِعْهُ" (ص:۳۶ سطر:۳۰)

اس سے ان فقہائے کرام نے استدلال کیا ہے جو والد کو اپنے ولد سے رُجوع فی الهبة کو جائز کہتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک رُجوع ولد سے بھی ناجائز ہے، کیونکہ وہ بھی ذی رحم محرم ہے، جس سے رُجوع فی الهبة کی ممانعت کی دو حدیثیں پچھلے باب میں ہم نقل کر چکے ہیں۔

حنفیہ نے اس حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فارجعہ" کے مندرجہ ذیل جوابات دیئے ہیں:-

۱- ہبہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوا تھا کیونکہ حضرت بشیرؓ نے ہبہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت پر موقوف رکھا تھا، جیسا کہ طحاوی کی ایک روایت میں صراحت ہے۔[1]

۲- اگر فرض کر لیا جائے کہ ہبہ مکمل ہو چکا تھا، تب بھی امام کو اختیار ہے کہ اگر وہ دیکھے کہ باقی اولاد کو ضرر پہنچانے کے لئے ہبہ کیا گیا ہے تو اسے واپس کروادے، یہاں ایسا ہی ہوا ہوگا، واللہ اعلم۔[2]

۴۱۵۸- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ -وَاللَّفْظُ لَهُ- قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ قَالَ: نَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي النُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ أَنَّ أُمَّهُ بِنْتَ رَوَاحَةَ سَأَلَتْ أَبَاهُ بَعْضَ الْمَوْهُوبَةِ مِنْ مَالِهِ لِابْنِهَا؟ فَالْتَوَى بِهَا سَنَةً ثُمَّ بَدَا لَهُ فَقَالَتْ: لَا أَرْضَى حَتَّى تُشْهِدَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَا وَهَبْتَ لِابْنِي، فَأَخَذَ أَبِي بِيَدِي وَأَنَا يَوْمَئِذٍ غُلَامٌ فَأَتَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ أُمَّ هٰذَا بِنْتَ رَوَاحَةَ أَعْجَبَهَا أَنْ أُشْهِدَكَ عَلَى الَّذِي وَهَبْتُ لِابْنِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا بَشِيرُ! أَلَكَ وَلَدٌ سِوَى هٰذَا؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "أَكُلَّهُمْ وَهَبْتَ لَهُ مِثْلَ هٰذَا؟" قَالَ: لَا، قَالَ: "فَلَا تُشْهِدْنِي إِذًا، فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ۔" (ص:۳۷ سطر:۱۳تا۹)

قولہ: "فَالْتَوَى بِهَا سَنَةً" (ص:۳۷ سطر:۱۱)

---

(۱) شرح معانی الآثار ج:۲ ص:۲۲۵ کتاب الهبة والصدقة، باب الرجل ينحل بعض بنيه دون بعض۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۔

یعنی اس کو ٹلایا، اصل میں "اَلّـلْيُ" اور "التـواء" کے معنی ہیں مُڑنا، بل کھانا، پھر یہ ادائے دین کو ٹلانے کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

قوله: "فَاِنِّيْ لَا اَشْهَدُ عَلٰى جَوْرٍ" (ص:۳۷ سطر:۱۳)

وجوب تسوية بين الأولاد کے قائلین اس سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب ائمہ ثلاثہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شاید یہ علم ہو گیا ہو کہ بشیر کی زوجہ کا مقصد دوسری بیوی کی اولاد پر اپنے بیٹے کی فضیلت جتانا ہے، اور علامہ نوویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں جور سے کراہت تنزیہی مراد ہے۔[1]

۴۱۶۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: نَا عَبْدُالْوَهَّابِ وَعَبْدُالْاَعْلٰى ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا اِسْحَاقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ وَيَعْقُوْبُ الدَّوْرَقِيُّ جَمِيْعًا عَنِ ابْنِ عُلَيَّةَ -وَاللَّفْظُ لِيَعْقُوْبَ- قَالَ: نَا اِسْمَاعِيْلُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ اَبِيْ هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ قَالَ: اِنْطَلَقَ بِيْ اَبِيْ يَحْمِلُنِيْ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! اشْهَدْ اَنِّيْ قَدْ نَحَلْتُ النُّعْمَانَ كَذَا وَكَذَا مِنْ مَالِيْ، فَقَالَ: "اَكُلَّ بَنِيْكَ قَدْ نَحَلْتَ مِثْلَ مَا نَحَلْتَ النُّعْمَانَ؟" قَالَ: لَا، قَالَ: "فَاَشْهِدْ عَلٰى هٰذَا غَيْرِيْ" ثُمَّ قَالَ: "اَيَسُرُّكَ اَنْ يَكُوْنُوْا اِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً؟" قَالَ: بَلٰى، قَالَ: "فَلَا اِذًا"۔

(ص:۳۷ سطر:۱۵تا۱۹)

قوله: "اَيَسُرُّكَ اَنْ يَكُوْنُوْا اِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً؟ قَالَ: بَلٰى، قَالَ: فَلَا اِذًا"

(ص:۳۷ سطر:۱۸) یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ یہ نہی تنزیہی ہے۔

۴۱۶۲- "حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا اَزْهَرُ قَالَ: نَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ قَالَ: نَحَلَنِيْ اَبِيْ نُحْلًا، ثُمَّ اَتٰى بِيْ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُشْهِدَهُ فَقَالَ: "اَكُلَّ وَلَدِكَ اَعْطَيْتَهُ هٰذَا؟" قَالَ: لَا، قَالَ: "اَلَيْسَ تُرِيْدُ مِنْهُمُ الْبِرَّ مِثْلَ مَا تُرِيْدُ مِنْ ذَا؟" قَالَ: بَلٰى، قَالَ: "فَاِنِّيْ لَا اَشْهَدُ"۔ قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: فَحَدَّثْتُ بِهٖ مُحَمَّدًا فَقَالَ: اِنَّمَا حُدِّثْتُ اَنَّهٗ قَالَ: قَارِبُوْا بَيْنَ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۷۔

اَبْنَائِکُمْ۔" (ص:۳۷ سطر:۱۹تا۲۱)

قوله: "قَارِبُوْا بَيْنَ اَبْنَائِكُمْ" (ص:۳۷ سطر:۲۱)

یعنی اولاد کے درمیان برابری اور تسویہ میں بہت باریک بینی سے حساب کرنا ضروری نہیں، بلکہ اجمالی طور پر اندازہ کرلینا کافی ہے، تھوڑی سی بیشی مکروہ نہیں، ہاں اتنی کی بیشی نہ کی جائے جو دوسری اولاد کو بُری لگے۔

باب العُمْرٰی (ص:۳۷)

۳۱۹۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ اَبِىْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اَيُّمَا رَجُلٍ اُعْمِرَ عُمْرٰى لَهٗ وَلِعَقِبِهٖ، فَاِنَّهَا لِلَّذِىْ اُعْطِيَهَا لَا تَرْجِعُ اِلَى الَّذِىْ اَعْطَاهَا، لِاَنَّهٗ اَعْطٰى عَطَاءً وَقَعَتْ فِيْهِ الْمَوَارِيْثُ۔" (ص:۳۷ سطر:۲۳تا۲۵)

لغت میں "عُمْرٰی" ایسے گھر وغیرہ کو کہا جاتا ہے جو کسی کو عمر بھر استعمال کے لئے (عاریۃً) دے دیا جائے۔ هو ان يدفع الرجل الى اخيه دارًا فيقول له: هٰذه لك عُمْرَكَ اى طول عمرك۔ اصل میں یہ مصدر ہے، پھر مفعول کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا۔ باب افعال سے بھی اس کے لغوی معنی یہی ہیں۔ مگر احادیث باب نے اسے عاریۃ کے بجائے ہبہ قرار دیدیا۔

عمریٰ کی تین صورتیں ہیں:-

۱- ایک یہ کہ ان يصرح المُعْمِر للمُعْمَر له بأنّها لك ولعقبك، فانها تنعقد هبة عند الجمهور، خلافا للامام مالك والليث رحمهما الله، فانها عندهما تمليك المنافع، ولا تملك بها رقبة المعمَر بحال ويكون للمعمَر له السكنٰى، فاذا مات كانت السكنٰى لورثته، فاذا انقرضوا عادت الى المعمِر او ورثته، واحتجّوا بما أخرجه الترمذي وغيره من حديث جابر: "العمرٰى جائزة لأهلها"[۱] قالوا ان ذٰلك إجازة، لما كان العرب يفعلونه في الجاهلية، ولم تكن العرب تعرف بالعمرٰى الا انها عارية دون الهبة، وحجة الجمهور حديث الباب۔

(۱) جامع الترمذي، كتاب الأحكام باب ما جاء في العمرٰى رقم الحديث ۱۳۵۳۔

۲- اور دوسری صورت یہ کہ یقول المعمِر: اعمرتك هٰذه الدار ما عِشتَ، فإن مُتَّ فهي راجعة إليّ، اس میں فقہاء کے دو قول ہیں:-

ایک یہ کہ یہ عارية مؤقتة ہے، معمر لہٗ کی وفات کے بعد معمِر کو یا اس کے وارثوں کو واپس مل جائے گی، یہ مذہب حضرت امام مالکؒ وغیرہ کا ہے، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ بھی ہبہ ہے، اور شرط رجوع باطل ہے، یہ مذہب امام اعظمؒ کا ہے، حضرت امام شافعیؒ کا قول جدید یہی ہے، اور امام احمدؒ کا مذہب ظاہر بھی یہی ہے۔[1]

پہلے مذہب کی دلیل صحیح مسلم کے اسی باب میں امام زہریؒ کی روایت ہے کہ: "انما العمرى التي اجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول: "هي لك ولعقبك" فأمّا اذا قال "هي لك ما عشت" فانها ترجع الى صاحبها، قال مَعْمر: وكان الزهري يفتي به" (ص:۳۸، سطر:۴، ۵)۔

امام اعظمؒ اور ان کے موافقین احادیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں، نیز مسلم ہی کی روایت اسی باب میں آرہی ہے، "عن جابرؓ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: امسكوا عليكم اموالكم ولا تفسدوها، فانه من أُعمِر عمرىٰ فهي للذى أُعمِرَها حيًّا وميتًا ولعقبه" (ص:۳۸، سطر:۱۲)۔

وأمّا رواية الزهري فالجواب عنها ان هٰذه الرواية ليست صحيحة، فانه عند جميع الرواة قول الزهري، ولم يسنده الى جابر الا عبدالرزاق، وهو في الحقيقة قول الزهري،[2] ويمكن أيضًا ان يؤوّل قول الزهري بأنّه فيما اذا قال: "داري لك سكنىٰ ما عشتَ" أو "داري لك عمرىٰ سكنىٰ" فانه تكون عارية، كما صرح به صاحب الهداية في العارية۔[3]

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۳۸، واكمال اكمال المعلم ج:۴ ص:۳۳۴، ۳۳۵، واعلاء السنن ج:۲، ص ۱۱۸ كتاب الهبة، باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في الهبة، وفتح الباري ج ۵ ص ۲۳۸، ۲۳۹ كتاب الهبة، باب ما قيل في العُمرىٰ والرقبىٰ، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۵۳۔

(۲) اعلاء السنن ج ۱۶ ص:۱۲۰، ۱۲۱ كتاب الهبة، باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في الهبة۔

(۳) الهداية ج:۳ ص:۲۸۴، ۲۸۵ كتاب الهبة، باب ما يصح رجوعه وما لا يصح، فصل في الصدقة۔

والحاصل ان انعقاد العمری ھبة انما یکون اذا لم یفسرھا بالسکنی، وأما اذا فسرھا بذلك فلا۔

۳-عمریٰ کی تیسری صورت یہ ہے کہ ان یقول: "أعمرتك ھٰذہ الدار" ویطلق اللفظ، فلا یذکر حکم ما بعد موت المعمَر، اختلف الفقہاء فیھا علی أقوال:-

① حضرت امام اعظمؒ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی ہبہ ہے، متعدد صحابہ کرامؓ کا بھی یہی مذہب ہے، لا طلاق احادیث الباب۔

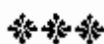
② حضرت امام مالکؒ کے نزدیک یہ بھی عاریت ہے، الی حیاۃ المعمَر لہ، فاذا مات المعمَر لہ عادت الی المعیر أو إلی ورثتہ۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ یہ عقدِ باطل ہے، یعنی اس سے نہ عاریت ہوتی ہے نہ ہبہ، بلکہ یہ عقد کالعدم ہے، یہ حضرت امام شافعیؒ کا قولِ قدیم ہے، (کذا فی شرح النوویؒ)۔[1]

خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں "عمریٰ" امام مالکؒ کے نزدیک عاریت ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہبہ ہے، دُوسری صورت میں اگرچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ایک قول، امام مالکؒ کے موافق ہے، مگر ان کا قولِ راجح وظاہر ہبہ ہی کا ہے، کقول الامام الأعظمؒ۔

۴۱۷۶- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ قَالَ: سَمِعْتُ قَتَادَةَ یُحَدِّثُ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اَلْعُمْرٰی جَائِزَةٌ"۔ (ص:۳۸، سطر:۲۱،۲۲)

قولہ: "اَلْعُمْرٰی جَائِزَةٌ" (ص:۳۸، سطر:۲۲) ای نافِذَةٌ مَاضِیَةٌ (الحل المفھم)۔[2]

❊❊❊

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۸، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۳۳۴، ۳۳۵، واعلاء السنن ج:۱۶ ص:۱۱۸ کتاب الھبة، باب أن العلاقة الزوجیة مانعة من الرجوع فی الھبة، وفتح الباری ج:۵ ص:۲۳۸، ۲۳۹، وعمدة القاری ج:۱۳ ص:۱۷۸، ۱۷۹، وشرح الطیبی ج:۶ ص:۱۷۶ و۱۷۷ کتاب البیوع، باب العطایا، الفصل الأول، العمری جائزة، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۷۶ تا ۲۷۸ کتاب الاقضیة، باب القضاء فی العمری، وتکملة فتح الملھم ج:۲ ص:۵۳۔

(۲) الحل المفھم ج:۲ ص:۱۷۰۔

كتاب الوصية (ص:۳۸)

۳۱۸۰ - "حَدَّثَنَا أَبُو خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنَزِيُّ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى- قَالَا: نَا يَحْيَى -وَهُوَ ابْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ- عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقُّ امْرِءٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ۔"

(ص:۳۸ سطر:۲۶،۲۷ تا ص:۳۹ سطر:۱)

قوله: "يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ" (ص:۳۹ سطر:۱)

ابوعوانہ[1] اور بیہقی[2] کی روایت میں "يبيت ليلة او ليلتين" ہے، اور آگے مسلم ہی کی روایت میں "ثلاث ليال" (ص:۳۹ سطر:۸) آیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی تقریر "الكوكب الدري" کے حاشیہ میں حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "واختلاف الروايات فيه دال على أنه للتقريب لا للتحديد، والمعنى لا يمضي عليه زمان وان كان قليلا إلا ووصيته مكتوبة عنده، وفيه اشارة إلى اغتفار الزمن اليسير، وكان الثلاث غاية للتأخير"۔[3]

۳۱۸۱ - "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَعَبْدُ اللَّهِ

---

(۱) مسند أبي عوانة ج:۳ ص:۴۷۳ رقم الحديث: ۵۷۳۵۔

(۲) السنن الكبرىٰ للبيهقي ج:۶ ص:۲۷۲ كتاب الوصايا، باب الحزم لمن كان له شيء يريد ان يوصي فيه ان لا يبيت ليلتين الخ۔

(۳) الكوكب الدري ج ۳ ص:۳۲ ابواب الوصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في الحث على الوصية، وفتح الباري ج ۵ ص:۳۵۸ كتاب الوصايا، باب الوصايا، وقول النبي صلى الله عليه وسلم "وصية الرجل مكتوبة عنده"، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۳۷، وشرح الطيبي ج:۶ ص:۲۰۹ كتاب البيوع، باب الوصايا، الفصل الأول۔

بْنُ نُمَيْرٍ ح قَالَ: وَثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ اَبِيْ، كِلَاهُمَا عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ۔ غَيْرَ اَنَّهُمَا قَالَا: وَلَهُ شَيْءٌ يُوْصِيْ فِيْهِ۔ وَلَمْ يَقُوْلَا: يُرِيْدُ اَنْ يُوْصِيَ فِيْهِ۔"

(ص ۳۹: سطر ۲۱)

قولہ: "وَلَهُ شَيْءٌ يُوْصِيْ فِيْهِ" (ص ۳۹: سطر ۲)

اس باب میں امام مسلمؒ نے یہ حدیث ۱۲ طرق سے روایت کی ہے، اور سوائے دو کے سب طرق میں "له شيءٌ يوصي فيه" ہے، اور صرف دو طرق میں "له شيءٌ يريد ان يوصيَ فيه" ہے، اس لئے راجح الفاظ وہی ہیں جو اکثر حفاظ نے روایت کئے ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے تشریح انہی الفاظ کی بناء پر یہ کی ہے کہ:

یوصی بصیغۂ مجہول ہے، "ای وله شيء ينبغي فيه الوصية ... مثل ان يكون عليه ديون او في يده عوار او ودائع إلى غير ذلك، واما اذ لا فلا" (کذا فی الکوکب الدری)[1]۔

۴۱۸۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيْمِيُّ قَالَ: اَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ اَبِيْهِ قَالَ: عَادَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ اَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ۔ قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! بَلَغَ بِيْ مَا تَرٰى مِنَ الْوَجَعِ۔ وَاَنَا ذُوْ مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِيْ إِلَّا ابْنَةٌ لِيْ وَاحِدَةٌ اَفَاَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِيْ؟ قَالَ: "لَا"۔ قَالَ: قُلْتُ: اَفَاَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهٖ؟ قَالَ: "لَا، الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ، إِنَّكَ اَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ اَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ اَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُوْنَ النَّاسَ، وَلَسْتَ تُنْفِقُ نَفَقَةً تَبْتَغِيْ بِهَا وَجْهَ اللّٰهِ، إِلَّا اُجِرْتَ بِهَا حَتَّى اللُّقْمَةُ تَجْعَلُهَا فِيْ فِيْ امْرَاَتِكَ"۔ قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! اُخَلَّفُ بَعْدَ اَصْحَابِيْ؟ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ، فَتَعْمَلَ عَمَلًا تَبْتَغِيْ بِهٖ وَجْهَ اللّٰهِ، إِلَّا ازْدَدْتَ بِهٖ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، وَلَعَلَّكَ تُخَلَّفُ حَتّٰى يَنْتَفِعَ بِكَ اَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُوْنَ۔ اَللّٰهُمَّ اَمْضِ لِاَصْحَابِيْ هِجْرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلٰى اَعْقَابِهِمْ۔ لٰكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ۔ قَالَ: رَثٰى لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ اَنْ تُوُفِّيَ

(۱) الكوكب الدري ج۲: ص۲۳ ابواب الوصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في الحث على الوصية۔

بِمَكَّةَ۔" (ص:۳۹ سطر:۱۱ تا ۱۵ تا ص:۴۰ سطر:۱،۲)

قوله: "اَلثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ" (ص:۳۹ سطر:۱۳)

پہلے ثلث میں نصب ورفع دونوں جائز ہیں، نصب کی صورت میں تقدیرِ عبارت ہوگی: "اعطِ الثلث" یعنی "الثُّلُث" مفعول بہ ہوگا "اعطِ" محذوف کا، اور رفع کی صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی "يَكْفِيْكَ الثُّلُثُ" یعنی فعل محذوف کا فاعل ہوگا۔

قوله: "اِنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ اَغْنِيَاءَ" (ص:۳۹ سطر:۱۳)

یہ "اِن" شرطیہ بھی ہوسکتا ہے اور "اَن" ناصبہ بھی، روایت بھی دونوں طرح ہے، (كذا في شرح النوويؒ)۔[۱]

قوله: "أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِيْ؟" (ص:۳۹ سطر:۱۵)

یعنی میں اپنے ساتھیوں سے پیچھے مکہ مکرمہ میں رہ جاؤں گا، جس سے میری ہجرتِ مدینہ جو میں پہلے سے کر چکا ہوں کہیں باطل تو نہ ہو جائے گی؟

قوله: "وَلَعَلَّكَ تُخَلَّفُ" (ص:۴۰ سطر:۱)

یہاں تُخَلَّفُ سے مراد طولِ عمر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اُمید ہے کہ تم اپنے کئی ساتھیوں کے بعد بھی زندہ رہوگے، یہاں تک کہ کئی قوموں کو تم سے نفع اور کئی قوموں کو تم سے ضرر لاحق ہوگا۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ہے، چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی عمر طویل ہوئی یہاں تک کہ انہوں نے عراق کو فتح کیا، بہت سی قوموں کو ان سے فائدہ دُنیا اور آخرت کا پہنچا کہ وہ مشرف باسلام ہوگئیں، اور بہت سی قوموں کو ضرر لاحق ہوا کہ ان کو شکست ہوئی، ان کو قتل کیا گیا، قیدی بنایا گیا وغیرہ وغیرہ۔[۲]

قوله: "حَتّٰى يُنْتَفَعَ بِكَ" (ص:۴۰ سطر:۱)

(۱) شرح صحیح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۳۹، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۰۵، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۴۰۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۴۰۔

یہ بصیغۂ مجہول ہے، اور بعض نسخوں میں "ینتفع" ہے من باب الافتعال بصیغۂ معروف، (قالہ النوویؒ)۔[1]

قولہ: "وَیُضَرَّ بِكَ" (ص:۴۰) بصیغۂ مجہول۔

قولہ: "لٰكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ" (ص:۴۰ سطر:۱)

البائس وہ شخص جس پر "بؤس" یعنی فقر وافلاس کا اثر ہو، بظاہر یہاں قابلِ رحم کے معنی میں استعمال فرمایا گیا ہے، کیونکہ یہ بمعنی الترحم بھی استعمال ہوتا ہے (اگرچہ وہ مالدار ہو[۲]) جس کا قرینہ راوی کا یہ قول ہے کہ "رثٰی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (ص:۴۰ سطر:۱) اس کے قائل یا تو خود حضرت سعد بن ابی وقاصؓ ہیں، کما فی بعض الروایات، وقال القاضی: اکثر ما جاء انہ من کلام الزهری. (قالہ النوویؒ)۔[۳]

قولہ: "مِنْ اَنْ تُوُفِّيَ بِمَكَّةَ" (ص:۴۰ سطر:۲)

علامہ نوویؒ نے اس کے مختلف اسباب نقل کئے ہیں:-

۱- عیسیٰ بن دینارؒ کا قول ہے کہ انہوں نے ہجرت ہی نہیں کی تھی۔

۲- امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے کہ ہجرت کی تھی، غزوۂ بدر میں شریک ہوئے، پھر مکہ واپس چلے گئے۔

۳- ابن ہشامؒ کا قول ہے کہ ہجرت کی تھی، پھر جب حجۃ الوداع میں آئے تو مکہ میں وفات ہوگئی،[۴] مکہ میں وفات کی صراحت خود حدیثِ باب میں موجود ہے۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۴۰، تکملة فتح الملهم ج۲ ص ۶۲۔

(۲) عمدة القاری ج ۲ ص:۳۳ کتاب الوصایا، باب ان یترك ورثته اغنیاء خیر من ان یتكففوا الناس، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۷، وإكمال إكمال المعلم ج ۴ ص:۳۴۲، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص ۳۱۶۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج ۲ ص:۴۰، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۷، وإكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص ۳۲۹، ۳۱۶۔

(۴) سیرة ابن هشام ج ۱ ص:۴۲۹، والاستیعاب فی معرفة الأصحاب ج ۲ ص ۵۸۶، ۵۸۷، وأسد الغابة ج:۲ ص:۴۰۹، والاصابة فی تمییز الصحابة ج:۲ ص:۳۵۔

۴- ایک قول یہ ہے کہ ہجرت کی تھی، پھر مدینہ منورہ سے کسی مجبوری کے بغیر واپس مکہ چلے گئے، ان میں سے تیسری وجہ کے علاوہ باقی سب میں اظہارِ غم کی وجہ سقوطِ ہجرت ہے، اور تیسری کی وجہ احقر کے نزدیک یہ ہوسکتی ہے کہ ان کی تمنا یہ تھی کہ موت دار الھجرۃ مدینہ منورہ میں ہو، مکہ مکرمہ میں نہ ہو جسے وہ ہجرت کے وقت اللہ کے لئے چھوڑ چکے تھے، ان کی تمنا کے خلاف ہونے کی وجہ سے اظہارِ غم فرمایا گیا۔[1]

۴۱۹۳- "حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ قَالَ: أَنَا عِيسَى -يَعْنِي ابْنَ يُونُسَ- ح قَالَ: وحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا: نَا وَكِيعٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: نَا ابْنُ نُمَيْرٍ كُلُّهُمْ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ غَضُّوا مِنَ الثُّلُثِ إِلَى الرُّبُعِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ۔

وَفِي حَدِيثِ وَكِيعٍ: كَبِيرٌ أَوْ كَثِيرٌ" (ص:۴۰ سطر:۱۸ تا ص:۴۱ سطر:۱)

قولہ: "غَضُّوْا" (ص:۴۱ سطر:۱)

أي نقصوا، والغض والغضاضة، من باب نصر: النقص،[2] چنانچہ حنفیہ کے نزدیک وصیت بالمال ثلث سے کم کرنا مستحب ہے۔[3]

قولہ: "وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ" (ص:۴۱ سطر:۲)

فقہِ مالکی کے مختلف ابواب اور مسائل میں جگہ جگہ یہ نظر آتا ہے کہ جہاں قلیل اور کثیر کی تعیین کرنی ہوتی ہے وہ ثلث ہی کی بنیاد پر کرتے ہیں، ثلث سے کم کو قلیل، اور ثلث یا اس سے زائد کو کثیر قرار دیتے ہیں، غبنِ فاحش کی تعیین میں بھی جگہ جگہ ثلث سے کم کو غیر فاحش اور ثلث یا اس سے زائد کو فاحش

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۴۰، وتکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۲۷، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۳۲۷، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۳۳۲، والدیباج ج:۴ ص:۲۸۰۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۴۱، والنہایۃ لابن الأثیر ج:۳ ص:۳۷۱، والفائق في غریب الحدیث ج ۳ ص:۶۸، وإکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۵ ص:۳۲۹۔

(۳) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۷۰، والبحر الرائق ج:۹ ص:۲۱۳، ۲۱۶ کتاب الوصایا، وتبیین الحقائق ج:۷ ص:۳۸۰ کتاب الوصایا، والمبسوط للسرخسی ج:۲۷ ص:۱۴۳ کتاب الوصایا، باب الوصیۃ في العین والدین علی بعض الورثۃ۔

قرار دیا ہے، بظاہر ان کا مأخذ یہی حدیث ہے۔

باب وصول ثواب الصدقات الی الميّت (ص:۳۱)

۲۱۹۶- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ، عَنْ هِشَامٍ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا، وَإِنِّي أَظُنُّهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ۔ فَلِيْ أَجْرٌ أَنْ أَتَصَدَّقَ عَنْهَا؟ قَالَ: "نَعَمْ۔"

(ص:۳۱ سطر:۴،۵)

عباداتِ مالیہ مثلاً حج اور زکوٰۃ وصدقات کے بارے میں تو اجماع ہے کہ وہ میّت کی جانب سے نیابۃً ادا کی جاسکتی ہیں اور ان کا ایصالِ ثواب بھی کیا جاسکتا ہے، عباداتِ بدنیہ محضہ مثلاً صوم و صلوٰۃ میں نیابت ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک میّت کی جانب سے نیابۃً ادا نہیں کی جاسکتیں، البتہ ایصالِ ثواب کیا جاسکتا ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک صوم میں نیابت جائز ہے۔ صوم کے بارے میں علامہ نوویؒ نے بھی اسی کو "الصحیح" کہا ہے۔[1]

پھر عباداتِ مالیہ میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ میّت نے ان کی ادائیگی کی یا تو وصیت کی ہوگی یا نہیں، اگر نہیں کی تو وارثوں پر ان کی ادائیگی واجب نہیں، تبرعاً کریں تو جائز بلکہ مستحب ہے، اور اگر وصیت کی ہے اور مال نہیں چھوڑا، تب بھی یہی حکم ہے، اور اگر وصیت بھی کی، مال بھی چھوڑا تو ثلث مال کی حد تک ان کی ادائیگی واجب ہے، زائد کی نہیں، تبرعاً زائد کی ادائیگی بھی جائز بلکہ مستحب ہے، لیکن وارثوں میں اگر کوئی نابالغ یا مجنون ہے تو زائد کی ادائیگی ان کے حصے میں سے جائز نہیں۔[2]

قوله: "إِنَّ أُمِّيَ افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا" (ص:۳۱ سطر:۴)

بالفاء وضَمّ التاء، اى مَاتَتْ بغتةً وفجاءةً، والفَلْتَةُ والافتلات ما كان بَغْتَةً

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۱۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الدر المختار ج:۲ ص:۵۹۶ تا ۵۹۸ كتاب الحج، باب الحج عن الغير، والبحر الرائق ج:۳ ص:۱۰۵ تا ۱۱۰ كتاب الحج، باب الحج عن الغير۔

اور "نَفْسُهَا" میں سین کا رفع اور نصب دونوں جائز ہیں، رفع نائب الفاعل ہونے کی وجہ سے، (بمعنی سُلِبَتْ نَفْسُهَا فُجَاءَةً یعنی اُس کی جان اچانک سلب کرلی گئی) اور نصب مفعول ثانی کی بناء پر (بمعنی سُلِبَتِ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا فُجَاءَةً یعنی اُس عورت سے سلب کرلی گئی اُس کی جان اچانک)۔[1]

حاصل یہ کہ اُفْتُلِتَتْ باب افتعال سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اُس کی موت اچانک واقع ہوگئی۔

قوله: "فَلِيَ أَجْرٌ أَنْ أَتَصَدَّقَ عَنْهَا؟" (ص:۴۱، سطر:۵)

اگلی روایت میں "أَفَلَهَا أَجْرٌ" ہے، چونکہ واقعہ ایک ہی ہے لہٰذا بظاہر اُس شخص نے سوال دونوں کے بارے میں کیا تھا، اور دونوں کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "نَعَمْ" فرمایا، پہلی روایت کے راوی نے اپنی یادداشت کے مطابق صرف متکلم کا صیغہ استعمال کیا، دوسرے نے اپنی یادداشت کے مطابق صرف مؤنث غائب کا۔ حاصل یہ ہے کہ ثواب صدقہ کرنے والے کو بھی ملے گا، اور جس کی طرف سے صدقہ کیا گیا اُس کو بھی۔

البتہ یہاں ایک مسئلہ یہ قابلِ توجہ ہے کہ معتزلہ اور ہمارے زمانے کے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایصالِ ثواب کرنے سے میت کو کوئی ثواب نہیں پہنچتا، اور دلیل میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ:

"وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾"[2]

ترجمہ: "اور یہ کہ انسان کو اپنی کوشش کے سوا کسی اور چیز کا (ثواب لینے کا) استحقاق نہیں"

اس کے متعدد جوابات علمائے حق کی طرف سے دیئے گئے ہیں، جن کی تفصیل پیچھے فتح الملہم میں "كتاب الزكوٰة، باب وصول ثواب الصدقة عن الميت" میں آچکی ہے، ایک جواب اعلاء السنن میں یہ دیا گیا ہے کہ میت کو ایصالِ ثواب سے ثواب پہنچنے کی احادیث احادیثِ مشہورہ ہیں، جن سے آیتِ مذکورہ بالا کے عموم میں تخصیص آگئی ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ میت کو جو ایصالِ ثواب کیا جاتا ہے یا جو عمل اس کی طرف سے کیا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۴۱۔

(۲) سورۃ النجم آیت:۳۹۔

جاتا ہے وہ اس کے ایمان اور عملِ صالح ہی کی وجہ سے کیا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ میت کا ایمان اور عملِ صالح اُسی کی کوشش کا نتیجہ ہے۔

تیسرا جواب علامہ ابن تیمیہؒ[1] نے یہ دیا ہے کہ اس آیت میں میت کے استحقاق کی نفی ہے، استحقاق کے بغیر اگر کوئی اسے ثواب پہنچادے تو اس کے پہنچنے کی نفی اس آیت میں نہیں، اور حدیثِ باب اور اس کی ہم معنی احادیثِ مشہورہ سے، پہنچنے کا اثبات ہو رہا ہے، لہٰذا آیت اور ان احادیثِ مشہورہ میں کوئی تعارض یا تضاد نہیں، اللہ تعالیٰ جس کو چاہے۔ جس طرح چاہے۔ استحقاق کے بغیر بھی ثواب پہنچا سکتے ہے، جس کا ایک طریقہ یہ ہے۔

باب ما يلحق الانسان من الثواب بعد وفاته (ص:۴۱)

۴۱۹۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ الْعَلَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ، إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ۔" (ص:۴۱ سطر:۹،۱۱)

قوله: "انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ" (ص:۴۱ سطر:۱۰)

یعنی موت کے بعد کوئی نیا ثواب اپنے عمل کا نہیں ملتا، سوائے مذکورہ تین صورتوں کے[2]، کیونکہ یہ تینوں انسان کے اپنے ہی کسب کا نتیجہ ہیں، ولدِ صالح بھی انسان کے کسب ہی کا نتیجہ ہے، لہٰذا ان تینوں کا ثواب متجدد ہو کر ملتا رہتا ہے۔

باب الوقف (ص:۴۱)

۴۲۰۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا سُلَيْمُ بْنُ أَخْضَرَ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا۔ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ هُوَ أَنْفَسُ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ؟ قَالَ: "إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۷۲۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۴۱، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۴۵۔

وَتَصَدَّقْتَ بِهَا"۔ -قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ- أَنَّهُ لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا وَلَا تُبَاعُ وَلَا تُوْرَثُ وَلَا تُوْهَبُ۔ قَالَ: فَتَصَدَّقَ عُمَرُ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبٰى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَالضَّيْفِ، لَا جُنَاحَ عَلٰى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوْفِ أَوْ يُطْعِمَ صَدِيْقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيْهِ۔

قَالَ: فَحَدَّثْتُ هٰذَا الْحَدِيْثَ مُحَمَّدًا، فَلَمَّا بَلَغْتُ هٰذَا الْمَكَانَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيْهِ۔ قَالَ مُحَمَّدٌ: غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالًا۔ قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: وَأَنْبَأَنِي مَنْ قَرَأَ هٰذَا الْكِتَابَ أَنَّ فِيْهِ غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالًا۔ " (ص:۴۱ سطر:۱۱ تا ۱۹)

قولہ: "حَبَّسْتَ أَصْلَهَا" (ص:۴۱ سطر:۱۳)

"حَبَّس" کے معنی روکنے، بند کرنے کے بھی آتے ہیں، اور کسی چیز کو کسی کے لئے خاص کرنے کے بھی، اسی لئے یہ وقف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، مگر متأخرین کے عرف میں مشہور لفظ "وقف" ہے، یہاں یہ وقف ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (۱)

"حَبَّسْتَ اصلها" جمہور کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ: "اس کو اللہ کی ملکیت میں دیدو" کیونکہ جمہور کے نزدیک وقف کرنے سے شئ موقوف کی ملکیت واقف سے ختم ہو کر اس پر اللہ کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ: "اسے اپنی ملکیت میں روک لو اور اس کے منافع کا تصدق کردو"۔ (۲)

قولہ: "وَتَصَدَّقْتَ بِهَا" (ص:۴۱ سطر:۱۳)

ای جعلت منافعها للفقراء۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں یہ لفظ ہیں: "تصدق بثمرة" (۳) (ای بمنافعہ- رفیع)۔

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۴۲۶، والنهاية لابن الأثير ج:۱ ص:۳۲۸، ۳۲۹۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدة القاری ج:۱۳ ص:۱۹۰ كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب اذا حمل رجل على الفرس .... إلخ، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۷۴، والدر المختار مع الشامية ج:۴ ص:۳۳۳ كتاب الوقف، وإعلاء السنن ج:۱۳ ص:۹۶ تا ۱۰۳ كتاب الوقف، باب مشروعية الوقف الخ، تنقيح قول الامام ابي حنيفة رحمه الله في الوقف، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۴۹ باب الصدقات والموقوفات۔

(۳) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۲۴۹ باب الصدقات والموقوفات۔

قولہ: "لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا" (ص:۴۱ سطر:۱۳)

بخاری، بیہقی اور طحاوی کی روایات میں صراحت ہے کہ "لا يباع ولا يوهب ولا يورث" کی ہدایت ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔ (۱)

قولہ: "غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ" (ص:۴۱ سطر:۱۴)

تموّل سے مراد تکثیر مال ہے، یعنی مال داری حاصل کرنا، مال بڑھانا اور متاثل کے معنی ہیں اثاثہ بنانا، مال جمع کرنا، حاصل دونوں کا ایک ہے، اور مطلب حضرت عمرؓ کا یہ ہے کہ اس وقف کے متولی کو عرف کے مطابق اس کی آمدنی یا پیداوار سے اپنے اوپر خرچ کرنے یا اپنے کسی دوست کو کھلانے کی تو اجازت ہے، مگر اسے اپنے لئے جمع کرنے یا اپنے اثاثے بنانے کی اجازت نہیں۔ (۲)

باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه (ص:۴۲)

۴۲۰۴- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَّ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ مِغْوَلٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ مُصَرِّفٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى: هَلْ أَوْصَى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَلِمَ كُتِبَ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ الْوَصِيَّةُ أَوْ فَلِمَ أُمِرُوْا بِالْوَصِيَّةِ؟ قَالَ: أَوْصَى بِكِتَابِ اللّٰهِ تَعَالَى۔"

(ص:۴۲ سطر:۲۰۱)

قولہ: "هَلْ أَوْصَى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟" (ص:۴۲ سطر:۲۰۱)

یہاں خلافت یا مال کی وصیت مراد ہے، کیونکہ شیعہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے لئے خلافت کی وصیت فرمائی تھی، اور اپنے بعض اقارب کے لئے مال

---

(۱) صحیح البخاری ج:۱ ص:۳۸۲ کتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص ۲۴۹ باب الصدقات والموقوفات، وصحیح ابن حبان ج:۷ ص:۲۰۲ رقم الحدیث: ۴۸۸۱ وشعب الایمان للبیہقیؒ رقم الحدیث: ۳۴۹۲۔

(۲) إکمال المعلم ج:۵ ص:۳۷۵، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۳۵۰، ۳۵۱، وشرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص ۴۲۔

کی وصیت فرمائی تھی، ان کے اس دعوے کی تحقیق کے لئے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ سے یہ سوال کیا گیا۔[۱]

قولہ: "فَقَالَ: لَا" (ص:۴۲، سطر:۲)

یعنی مال یا خلافت کی وصیت نہیں فرمائی، چنانچہ اخراجُ الْمُشْرِكِيْنَ من جزيرة العرب اور اجازة الوفود کی وصیت جو آگے کی احادیث میں آرہی ہے، اس کے منافی نہیں۔[۲]

قولہ: "فَلِمَ كُتِبَ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ الْوَصِيَّةُ؟" (ص:۴۲، سطر:۳)

اس سے مراد سورۂ بقرہ کی آیت "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ۖ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ"[۳] ہے۔ شاید طلحة بن مصرف اس آیت کو منسوخ نہ سمجھتے ہوں، علامہ نوویؒ نے یہی فرمایا ہے۔[۴]

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ سائل کی مراد اس آیت کی بجائے وہ حدیث ہو جو چند صفحات پہلے اسی کتاب الوصیۃ کے بالکل شروع میں امام مسلمؒ نے ذکر کی ہے کہ: "ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلّا ووصيته مكتوبة عنده" واللہ اعلم۔[۵]

قولہ: "أَوْصَى بِكِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى" (ص:۴۲، سطر:۳)

نحو قوله عليه الصلوٰة والسلام: "تركت فيكم امرين لن تضلّوا ما تمسكتم

---

(۱) إكمال المعلم ج:۵ ص:۳۴۷، ۳۴۸، وشرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص:۴۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۵۱، ۳۵۲ وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۵۷ (بالاختصار)۔

(۲) إكمال المعلم ج ۵ ص:۳۴۷، ۳۴۸، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۵۱، ۳۵۲، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۵۹۔

(۳) البقرة ۱۸۰۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص:۴۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۵۱، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۵۹۔

(۵) إكمال إكمال المعلم ج ۴ ص ۳۵۲، ومكمل إكمال الإكمال على هامش إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص ۳۵۲۔

بهما كتاب الله وسنة نبيه"۔[1] اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے متعدد امور کی بھی وصیت فرمائی جن میں سے تین کا ذکر اسی باب میں آرہا ہے، لیکن تمام وصایا میں اہم ترین وصیت کتاب اللہ کی ہے، لہٰذا اسے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے یہاں خاص طور سے ذکر فرمایا ہے۔

۴۲۰۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدُاللهِ بْنُ نُمَيْرٍ وَأَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ ح قَالَ: وَثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِيْ وَأَبُوْ مُعَاوِيَةَ قَالَا: نَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِيْ وَائِلٍ، عَنْ مَسْرُوْقٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا تَرَكَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِيْنَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَلَا شَاةً وَلَا بَعِيْرًا وَلَا أَوْصٰى بِشَيْءٍ" (ص:۴۲، سطر:۳)

قوله: "وَلَا أَوْصٰى بِشَيْءٍ" (ص:۴۲، سطر:۱)[2] أي من المال وأمر الخلافة۔

۴۲۰۷- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ -وَاللَّفْظُ لِيَحْيٰى- قَالَ: أَنَا إِسْمَاعِيْلُ ابْنُ عُلَيَّةَ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ إِبْرَاهِيْمَ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيْدَ قَالَ: ذَكَرُوْا عِنْدَ عَائِشَةَ أَنَّ عَلِيًّا كَانَ وَصِيًّا، فَقَالَتْ: مَتٰى أَوْصٰى إِلَيْهِ؟ فَقَدْ كُنْتُ مُسْنِدَتَهُ إِلٰى صَدْرِيْ، أَوْ قَالَتْ: حَجْرِيْ، فَدَعَا بِالطَّسْتِ، فَلَقَدِ انْخَنَثَ فِيْ حَجْرِيْ، وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُ مَاتَ، فَمَتٰى أَوْصٰى إِلَيْهِ؟" (ص:۴۲، سطر:۷)

قوله: "كَانَ وَصِيًّا" (ص:۴۲، سطر:۸)

یہ دعویٰ شیعہ کرتے ہیں، مگر اس کی تردید متعدد صحابہ کرامؓ اور خود حضرت علیؓ نے فرمائی ہے۔ ترمذی، مسند احمد، بیہقی اور مستدرک حاکم میں یہ روایات موجود ہیں،[3] اور صحیحین میں بھی ہیں۔[4]

---

(۱) مشكوة ص:۳۰ كتاب الايمان، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثالث، والموطا امام مالك ص:۷۰۲، باب النهي عن القول في القدر۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۸۰، وحاشية صحيح مسلم للذهنيّ ج:۲ ص:۴۲۔

(۳) جامع الترمذي، ابواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة رقم الحديث:۲۲۲۶، ومسند أحمد ج:۲ ص:۲۴۴ رقم الحديث ۹۲۱، ودلائل النبوة للبيهقيّ ج:۶ ص:۲۲۳، باب ما يستدل به على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدًا بعينه … إلخ، والمستدرك للحاكم ج:۳ ص:۸۳ رقم الحديث ۴۴۶۷۔

(۴) صحيح مسلم ج:۲ ص:۱۶۰ كتاب الأضاحي، باب تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله، وصحيح البخاري ج:۱ ص:۲۱ كتاب العلم، باب كتابة العلم۔

قولہ: "فَدَعَا بِالطَّسْتِ" (ص:۴۲ سطر:۹)

أی لیبول (کما زادہ النسائي في هذه الرواية عن عائشة) أو ليتفل فيه رواه الحافظ في الفتح في الرواية عنها أيضًا۔[1]

قولہ: "فَلَقَدِ انْخَنَثَ" (ص:۴۲ سطر:۹) أی مال وسقط[2] یعنی ڈھلک گئے۔

قولہ: "فِيْ حِجْرِيْ" (ص:۴۲ سطر:۹) بفتح الحاء وکسرها۔[3]

اس میں شیعہ کے اس دعوے کی تردید ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت آپ کا سرِ مبارک حضرت علیؓ کی گود میں تھا، وہ دلیل میں حاکم اور طبقات ابنِ سعد کی بعض روایات پیش کرتے ہیں، مگر وہ سب ضعیف ہیں، اور ہر روایت میں شیعہ راوی ہیں، کما حققه الحافظ في الفتح في باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته۔[4]

واقعۂ قرطاس (ص:۴۲)

۴۲۰۸- "حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ مَنْصُوْرٍ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ وَأَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَعَمْرٌو النَّاقِدُ -وَاللَّفْظُ لِسَعِيْدٍ- قَالُوْا: نَا سُفْيَانُ، عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ، عَنْ سَعِيْدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَوْمُ الْخَمِيْسِ وَمَا يَوْمُ الْخَمِيْسِ! ثُمَّ بَكَى حَتَّى بَلَّ دَمْعُهُ الْحَصَى، فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبَّاسٍ وَمَا يَوْمُ الْخَمِيْسِ؟ قَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعُهُ، فَقَالَ: "ائْتُوْنِيْ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدِيْ" فَتَنَازَعُوْا، وَمَا يَنْبَغِيْ عِنْدَ نَبِيٍّ تَنَازُعٌ. وَقَالُوْا: مَا شَأْنُهُ؟ أَهَجَرَ؟ اسْتَفْهِمُوْهُ۔ قَالَ: "دَعُوْنِيْ، فَالَّذِيْ أَنَا فِيْهِ خَيْرٌ، أُوْصِيْكُمْ بِثَلَاثٍ: أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِيْنَ مِنْ جَزِيْرَةِ

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج۲ ص۸۲۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۲، وإكمال المعلم ج۵ ص:۳۸۷، والنهاية لابن الأثير ج:۲ ص ۸۲، ومجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۱۰۸، والفائق ج:۱ ص:۳۰۰۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج۲ ص:۴۲، وإكمال المعلم ج۵ ص ۳۸۷۔

(۴) فتح الباري ج۸ ص:۱۳۹ كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۸۳۔

اَلْعَرَبِ، وَاَجِیْزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا کُنْتُ اُجِیْزُھُمْ"، قَالَ: وَسَکَتَ عَنِ الثَّالِثَۃِ اَوْ قَالَھَا فَاُنْسِیْتُھَا۔"
(ص:۴۲ سطر:۱۰ تا ص:۴۳ سطر:۱)

قولہ: "مَا شَاْنُہٗ؟ اَھَجَرَ؟ اِسْتَفْھِمُوْہُ" (ص:۴۲ سطر:۱۲)
یعنی بعض حاضرین نے آپس میں کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حال ہے؟ کیا آپ نے ہمیں چھوڑ دیا ہے، یعنی چھوڑ کر ہم سے رخصت ہو رہے ہیں؟ یعنی کیا آپ کا وقتِ وفات آ گیا ہے، آپ سے پوچھ لو۔

واقعۂ قرطاس کی جو تفصیل احادیثِ باب میں ہے، روافض نے اس کی بنیاد پر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ پر پانچ شدید اعتراضات کیے ہیں:-

۱- "حسبنا کتاب اللہ" کہہ کر جیسا کہ اس باب کی تیسری حدیث میں ہے، انہوں نے حجیتِ حدیث کا انکار کیا ہے۔
۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی صریح خلاف ورزی کی۔
۳- ایسی کتاب سے اُمت کو محروم کر دیا جو اختلاف اور گمراہی سے بچانے والی تھی۔
۴- "ما شانہ اھجر استفھموہ" کہہ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور سخت توہین کی کیونکہ "هَجَر" کے معنی ہذیان کرنے کے بھی آتے ہیں۔ (نعوذ باللہ)
۵- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلافت کی وصیت حضرت علیؓ کے حق میں کرنا چاہتے تھے، اسے روک کر حضرت عمرؓ نے اہلِ بیت کے خلاف سازش کی۔

جوابات

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی پوری زندگی جب سے مشرف باسلام ہوئے تھے اس بات پر شاہدِ عدل ہے کہ وہ نہ صرف حجیتِ حدیث کے قائل تھے بلکہ اتباعِ سنت ان کی پوری زندگی میں رچا بسا تھا، دورِ خلافت میں بھی جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا تو اس کے متعلق حدیث کی جستجو کرتے اور صحابہ کرامؓ سے دریافت کرتے تھے، کوئی حدیث مل جاتی تو اس کے سامنے جھک جاتے تھے اور سرکاری اَحکام اُس کے مطابق جاری فرماتے تھے۔ اس قسم کے واقعات کثیر تعداد میں روایات سے ثابت ہیں، خود صحیح مسلم میں بھی ایسے کئی واقعات منقول ہیں، لہٰذا انہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں، اتباع کا یہی وصف ہے جس کی بدولت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ:

اقتدُوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر۔ (رواہ الترمذی)۔[1]

لہٰذا ان کے قول "حسبنا کتاب اللہ" کا مطلب انکارِ حدیث ہرگز نہیں ہوسکتا، بلکہ مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنِ کریم مکمل نازل ہوچکا ہے، اس میں قیامت تک کے لئے کام دینے والے اُصول بیان کردیئے گئے ہیں، اور اسی میں یہ آیت بھی آچکی ہے کہ:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ۔[2]

وقوله تعالىٰ: تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ۔[3]

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول وفعل اور تقریر سے قرآنِ کریم کی تفسیر بھی حسبِ ضرورت فرمادی ہے، جس کی روشنی میں ہم اجتہاد واستنباط کے ذریعہ ہر نئے پیش آنے والے مسئلے کا حکمِ شرعی دریافت کرسکتے ہیں، اور اس وقت جو کتاب لکھنے کے لئے فرمارہے ہیں وہ محض شفقۃ علی الاُمۃ کے لئے ہے،[4] جو باتیں آپ پہلے اپنی زندگی میں بیان فرماچکے ہیں، انہی کی تذکیر یا تاکید یا تلخیص، اس کتاب میں فرمائیں گے، جن کو لکھنا اتنا ضروری نہیں کہ آپ اس شدید تکلیف میں اس کی مشقت برداشت فرمائیں۔

دُوسرے اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر کبھی وجوب کے لئے ہوتے تھے جو کہ اصل ہے، اور کبھی ندب، اباحت یا ارشاد وغیرہ کے لئے، اور صحابۂ کرامؓ جو مزاج شناسِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تھے، قرائن سے پہچان لیتے تھے کہ کون سا اَمر وجوب کے لئے ہے؟ اور کون سا نہیں؟ جب دیکھتے کہ اَمر وجوب کے لئے نہیں اور اَمر کے مقابلے میں کوئی دُوسری رائے ان کو بہتر معلوم ہوتی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مراجعت کرتے تھے، اس کے متعدد واقعات ہیں اور اس مراجعت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نکیر نہیں فرمائی، مثلاً صلح حدیبیہ کے موقع پر معاہدے کی عبارت میں سے لفظ "رسول اللہ" مٹانے کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیا تھا، اور حضرت علیؓ نے صاف انکار کردیا کہ میں یہ کام نہیں کروں گا، اس پر آپ صلی

---

(۱) جامع الترمذي ج ۲ ص ۲۰۷ ابواب المناقب، بابٌ في مناقب أبي بكر الصديق۔

(۲) المائدة ۳۔ (۳) النحل ۸۹۔

(۴) دلائل النبوة للبيهقيؒ ج ۷ ص ۱۸۱ جماع ابواب مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفاته، باب ما جاء في همه بان يكتب كتابا لأصحابه الخ

اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی،[۱] پس اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی قرائن سے سمجھ لیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نئی بات لکھوانے والے نہیں ہیں، اور آپ کا امر بالکتابۃ وجوب کے لئے نہیں، بلکہ ارشاد اور شفقۃ علی الأمۃ کے لئے ہے، اور حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح نکلا۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس واقعے کے بعد چار روز حیات رہے، کیونکہ حدیثِ باب میں صراحت ہے کہ یہ واقعہ جمعرات کا ہے جبکہ وفات پیر کو ہوئی، اور صحیحین کی روایت سے ثابت ہے کہ اس واقعے کے بعد وفات سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحت بہتر ہوگئی تھی، تو اگر ایسی کوئی ضروری بات لکھوانی تھی جو آپ نے پہلے نہ بتائی ہو تو ان چار روز میں لکھوا سکتے تھے، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں لکھوائی، اور کم از کم زبانی تو فرما سکتے تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی بھی کوئی ایسی بات ارشاد نہیں فرمائی جو پہلے نہ بتائی ہو، کیونکہ جیسا کہ حدیثِ باب میں صراحت ہے کہ (اسی حالت میں[۲]) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی تین وصیتیں فرمائیں:

۱- ایک یہ کہ: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"۔

۲- دُوسری: "وأجيزوا الوفد بنحو ما كنتُ أُجيزهم"۔

۳- اور تیسری راوی بھول گئے، ہوسکتا ہے کہ وہ جیشِ اُسامہ کے بارے میں ہو، نیز ممکن ہے کہ تیسری وصیت وہ ہو جو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الصلوٰة- وما ملكت ايمانكم" كما في فتح الباري،[۳] اور ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی نئی نہیں ہے، یہ سب باتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے بار بار فرما چکے تھے، معلوم ہوا کہ اس کتاب میں آپ کوئی نئی بات لکھوانا نہ چاہتے تھے، محض پچھلی ہی باتوں کی تاکید یا تلخیص مقصود تھی، شفقةً على الأمة، اس کا ادراک حضرت عمرؓ نے کر لیا تھا جس کے دلائل ان کے پاس تھے، مثلاً "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ"، نیز حدیثِ ثقلین جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: "میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں،

---

(۱) صحيح مسلم مع شرحه للنووی ج:۲ ص:۴۳۔

(۲) بخاری نے یہ واقعہ كتاب المغازي، بابُ مرض النبي صلى الله عليه وسلم میں نقل کیا ہے، اُس میں "أوصيكم بثلاث" کے بجائے "وأوصاهم بثلاث" ہے، اس جملے کے تحت حافظؒ نے فرمایا ہے کہ: "اي في تلك الحالة" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ اسی حالت میں فرمایا تھا، یعنی جب یہ تنازع ہو رہا تھا۔ (فتح الباری ج:۸ ص:۱۳۴) رفیع

(۳) فتح الباري ج:۸ ص:۱۳۵ كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته۔ رفیع

جب تک تم انہیں تھامے رکھو گے گمراہ نہیں ہو گے، کتابُ اللہ وسُنّۃُ نبیِّہٖ"[1] (صلی اللہ علیہ وسلم)۔

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی روایت سے ثابت نہیں کہ "ما شأنہ اھجر؟" کا لفظ حضرت عمرؓ نے کہا تھا، حتیٰ کہ شیعوں کی بھی کسی روایت سے ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا، تو قرائن تو یہ اس کے مؤید ہیں کہ ھجر کے لغوی معنی مراد تھے، یعنی چھوڑنا،[2] اور مطلب یہ تھا کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں چھوڑ کر جا رہے ہیں؟ یعنی کیا آپ کی وفات کا وقت بالکل قریب آگیا ہے؟ آپ سے پوچھ لو، یعنی اگر آپ فرمائیں کہ وفات کا وقت بالکل قریب ہے تو لکھنے کا سامان نے آؤ، اور اگر فرمائیں کہ ابھی کچھ مہلت باقی ہے، تو اس شدید مرض کی حالت میں آپ کو تکلیف نہ دو، بعد میں لکھوا سکتے ہیں، اور ھجر کے جو معنی ہم نے بیان کئے وہی اس کے اصلی معنی ہیں، ہذیان کے معنی میں بھی اصل معنی کی مناسبت ہی کی وجہ سے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، اور یہاں ہذیان مراد نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اسی جملے میں ہے کہ "استفھموہ" اور ظاہر ہے کہ جس شخص کے متعلق کسی کو یہ گمان ہو کہ وہ ہذیان کر رہا ہے، اس سے وہ استفہام کیسے کر سکتا ہے؟

یہ سب تفصیل تو اس تقدیر پر ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ قول حضرت عمرؓ سے ثابت ہے، ورنہ زیادہ راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول ان حضرات کا ہے جو کتابت کے حق میں تھے، اور اس پر قرینہ "اھجر" میں ہمزۂ استفہام ہے، اور جن روایات میں ہمزۂ استفہام مذکور نہیں، ان میں مقدر ماننا ضروری ہے، تاکہ تعارض لازم نہ آئے، تو اب جملے کا مطلب استفہام انکاری کے طور پر یہ ہوا کہ تم جو کتابت سے منع کر رہے ہو کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نعوذ باللہ ہذیان کر رہے ہیں؟ یعنی ہذیان نہیں کر رہے، اس لئے تمہیں ان کے امر کی تعمیل کرنی چاہئے، اور یہ معنی بالکل بے غبار ہیں، (ذکرہ الشیخ عبدالعزیز الدھلویؒ فی تحفۃ الاثناء عشریۃ)[3]۔

پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف وہی باتیں لکھوانا چاہتے تھے جو بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی فرمائیں، یعنی "اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب ..... الخ"، اور اگر بالفرض کہا جائے کہ خلافت ہی کی وصیت کرنا چاہتے تھے، تو ناقابلِ انکار دلائل سے ماننا پڑے گا کہ مقصود خلافتِ ابی بکرؓ تھی نہ کہ خلافتِ علیؓ، اور دلائل

---

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ج:۱ ص:۳۱ کتاب الإیمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔ والموطا للإمام مالک باب النہی عن القول فی القدر، ص:۷۰۲۔ رفیع

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۵ ص:۱۴۸۔ (۳) ص:۲۸۴ تا ۲۹۱۔

وہی ہیں جن سے اہلِ سنۃ والجماعۃ نے خلافتِ ابی بکر کے حق ہونے پر استدلال کیا ہے۔

مذکورہ بالا اعتراضات میں سے کئی کے جواب کے لئے مسندِ احمدؒ[1] کی وہ روایت جو حضرت علیؓ سے مروی ہے، کافی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ: ایک طبق لاؤ تاکہ میں وہ باتیں لکھ دوں جن کے بعد تم گمراہ نہ ہوگے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ: مجھے خوف ہوا کہ طبق لے کر واپس آنے تک کہیں آپ کی وفات نہ ہوجائے، (چنانچہ) میں نے عرض کی کہ: مجھے وہ باتیں یاد رہیں گی اور میں محفوظ رکھوں گا (لکھنے کی ضرورت نہیں)، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أوصیکم بالصلوٰۃ والزکوٰۃ وما ملکت أیمانکم" (کذا فی ارشاد القاری)[2]۔

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱- ایک یہ کہ امر بالکتابۃ کو جس طرح حضرت عمرؓ نے اباحت یا شفقت پر محمول کیا تھا، اسی طرح حضرت علیؓ نے بھی اباحت یا شفقت پر محمول کیا تھا۔

۲- دُوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جس طرح حضرت علیؓ کے واقعے میں جو باتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھنے کا ارادہ فرمایا تھا، وہ ایسی ہی تھیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بار بار فرما چکے تھے، اسی طرح واقعۂ قرطاس میں بھی ہوا، واللہ اعلم۔[3]

قولہ: "وَسَكَتَ عَنِ الثَّالِثَةِ اَوْ قَالَهَا فَاُنْسِيْتُهَا" (ص:۴۳ سطر:۱)

سفیان بن عیینۃ جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ "ان کے استاذ سلیمان نے فرمایا ہے کہ میرے شیخ سعید بن جبیرؒ نے یا تو تیسری وصیت ذکر نہیں کی تھی، سکوت کیا تھا، یا تیسری وصیت بھی ذکر کی تھی مگر مجھے (یعنی سلیمان کو) یاد نہیں رہی۔"[4]

(۱) مسند احمد ج:۲ ص:۱۰۵ رقم الحدیث: ۶۹۳۔

(۲) ارشاد القاری ص:۱۰۱ ۳۵ کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

(۳) واقعۂ قرطاس کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ھدیۃ الشیعۃ ص:۲۷ تا ۷۵، وفوائدِ نافع ج:۱ ص:۱۶۶ تا ۱۹۹، وتکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۱۳۹ تا ۱۴۶۔

(۴) حافظ ابن حجرؒ نے قائل اور شک کرنے والے کی یہ تعیین ابو نعیم اصفہانی کی "المستخرج" سے ایک صریح روایت کی بنیاد پر کی ہے۔ دیکھئے فتح الباری، کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ ج:۸ ص:۱۳۵۔ (رفیع)

کتاب النذر (ص:۴۴)

نذر کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی اپنے اُوپر ایسی عبادت واجب کرلے جو اُس پر پہلے سے واجب نہیں تھی، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ۱- نذرِ مطلق کقولہ: "لِلّٰہِ عَلَیَّ ان اصومَ یومًا"۔ ۲- نذرِ معلق کقولہ: "اِن شفانی اللہ تعالیٰ فعلیَّ صوم یوم" تفصیل آگے آئے گی۔

۴۲۱۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمْحِ بْنِ الْمُهَاجِرِ قَالَا: نَا اللَّيْثُ ح قَالَ: وَثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ: اسْتَفْتَى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ، تُوُفِّيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ۔ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَاقْضِهِ عَنْهَا"۔ (ص:۴۴ سطر:۱،۲)

قولہ: "فِيْ نَذْرٍ كَانَ عَلٰى أُمِّهٖ" (ص:۴۴ سطر:۲)

یہ نذر کس عبادت کی تھی؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، یقین یا ظنِ غالب سے کچھ کہنا مشکل ہے۔

قولہ: "فَاقْضِهٖ عَنْهَا" (ص:۴۴ سطر:۲)

یہ اَمر شوافع کے نزدیک نذرِ مالی میں وجوب پر محمول ہے (بشرطیکہ میّت نے اتنا مال چھوڑا ہو)، خواہ میّت نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو (نووی)۔[1] اور حنفیہ کے نزدیک دیگر عباداتِ مالیہ کی طرح نذرِ مالی میں بھی یہ تفصیل ہے کہ:

(الف) میّت نے اگر اس کی ادائیگی کی وصیت نہیں کی، تو وارثوں پر اس کی ادائیگی واجب نہیں، تبرعاً کردیں تو جائز بلکہ مستحب ہے۔

(ب) اگر وصیت کی تھی مگر مال نہیں چھوڑا تب بھی یہی حکم ہے۔

(ج) اگر وصیت بھی کی، مال بھی چھوڑا تو تجہیز و تکفین کے مصارف اور اداءِ دیون کے

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۴۴۔

بعد جو ترکہ بچے اُس کے ثلث کی حد تک نذر کی ادائیگی واجب ہے، زائد کی نہیں، تبرعاً کوئی زائد کی ادائیگی بھی کر دے تو جائز بلکہ مستحب ہے۔ لیکن اگر وارثوں میں کوئی نابالغ یا مجنون ہے تو زائد کی ادائیگی اُس کے حصے میں سے جائز نہیں۔

عباداتِ مالیہ کی یہ تفصیل پیچھے چار باب پہلے "باب وصول ثواب الصدقات الی المیت" میں بھی بیان ہو چکی ہے، وہیں اس کے متعلقہ حوالہ جات بھی آ چکے ہیں۔

اور اگر نذر عباداتِ بدنیہ محضہ کی تھی کالصوم والصلوٰۃ، تو وارث اس کی طرف سے یہ افعال نہیں کر سکتا، البتہ ایصالِ ثواب کر سکتا ہے اور فدیہ بھی دے سکتا ہے۔ لما روی عن ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم نحوہ إنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد"، (کذا فی البذل ناقلاً عن السنن الکبریٰ للنسائی)[1]۔

۴۲۱۳- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ -قَالَ إِسْحَاقُ: أَنَا وَقَالَ زُهَيْرٌ: نَا- جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا يَنْهَانَا عَنِ النَّذْرِ، وَيَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الشَّحِيحِ۔" (ص:۴۴ سطر:۵،۲)

قوله: "يَنْهَانَا عَنِ النَّذْرِ"[2] (ص:۴۴ سطر:۶)

اس نہی کی علت اگلے جملے میں بیان کی گئی ہے، یعنی "إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الشَّحِيحِ" (ص:۴۴ سطر:۶) معلوم ہوا کہ نہی کا تعلق دو چیزوں سے ہے، ایک یہ خیال کہ نذر

---

(۱) بذل المجہود ج:۱۳ ص:۱۶۱ کتاب الأیمان والنذور، باب قضاء النذر عن المیت، وانوار المحمود ج:۲ ص:۲۷۷ کتاب الأیمان والنذور، باب قضاء النذر عن المیت، والسنن الکبریٰ ج:۲ ص:۱۷۴، ۱۷۵، کتاب الصیام رقم الحدیث: ۲۹۱۷، ۲۹۱۸۔

(۲) نذر کی دو قسمیں ہیں۔ ۱- مطلق من غیر شرط کقوله: "للہ علیّ أن أصوم یوماً"۔ ۲-نذر معلق علی شرط کقوله: "ان شفی اللہ مریضی صمت یومین"۔ قسم اول کی نذر بالاتفاق جائز ہے بلا کراہت، نہی کا تعلق دوسری قسم سے ہے (کذا فی التکملة ج:۲ ص:۹۳)۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اعتکاف لیلة فی المسجد الحرام کی نذر فرمائی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی (کذا فی البذل ج:۱۳ ص:۲۲۶ کتاب الأیمان والنذور، باب کراھیة النذر)۔ (من الاستاذ مدظلہم)

کرنے سے تقدیر بدل جائے گی، اور دوسری ایسا بخل کہ سوائے نذرِ معلق کے کسی اور طریقے سے وہ تصدق نہ کرے (الکوکب الدری)۔ (۱)

۴۲۲۱- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ -وَاللَّفْظُ لِزُهَيْرٍ- قَالَا: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: نَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: كَانَتْ ثَقِيفُ حُلَفَاءَ لِبَنِي عُقَيْلٍ فَأَسَرَتْ ثَقِيفُ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسَرَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنْ بَنِي عُقَيْلٍ، وَأَصَابُوا مَعَهُ الْعَضْبَاءَ، فَأَتَى عَلَيْهِ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الْوَثَاقِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ! فَأَتَاهُ، فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ فَقَالَ: بِمَ أَخَذْتَنِي وَبِمَ أَخَذْتَ سَابِقَةَ الْحَاجِّ؟ قَالَ إِعْظَامًا لِذٰلِكَ: أَخَذْتُكَ بِجَرِيرَةِ حُلَفَائِكَ ثَقِيفَ، ثُمَّ انْصَرَفَ عَنْهُ، فَنَادَاهُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! يَا مُحَمَّدُ! -وَكَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَحِيمًا رَقِيقًا- فَرَجَعَ إِلَيْهِ فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنِّي مُسْلِمٌ۔ قَالَ: لَوْ قُلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ، أَفْلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ، ثُمَّ انْصَرَفَ فَنَادَاهُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! يَا مُحَمَّدُ! فَأَتَاهُ فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنِّي جَائِعٌ فَأَطْعِمْنِي، وَظَمْآنُ فَأَسْقِنِي، قَالَ: هٰذِهِ حَاجَتُكَ فَفُدِيَ بِالرَّجُلَيْنِ۔

قَالَ: وَأُسِرَتِ امْرَأَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَأُصِيبَتِ الْعَضْبَاءُ، فَكَانَتِ الْمَرْأَةُ فِي الْوَثَاقِ وَكَانَ الْقَوْمُ يُرِيحُونَ نَعَمَهُمْ بَيْنَ يَدَيْ بُيُوتِهِمْ، فَانْفَلَتَتْ ذَاتَ لَيْلَةٍ مِنَ الْوَثَاقِ، فَأَتَتِ الْإِبِلَ فَجَعَلَتْ إِذَا دَنَتْ مِنَ الْبَعِيرِ رَغَا فَتَتْرُكُهُ، حَتّٰى تَنْتَهِيَ إِلَى الْعَضْبَاءِ فَلَمْ تَرْغُ۔ قَالَ: وَهِيَ نَاقَةٌ مُنَوَّقَةٌ۔ فَقَعَدَتْ فِي عَجُزِهَا، ثُمَّ زَجَرَتْهَا فَانْطَلَقَتْ، وَنَذِرُوا بِهَا فَطَلَبُوهَا فَأَعْجَزَتْهُمْ قَالَ: وَنَذَرَتْ لِلّٰهِ إِنْ نَجَّاهَا اللّٰهُ عَلَيْهَا لَتَنْحَرَنَّهَا۔

فَلَمَّا قَدِمَتِ الْمَدِينَةَ رَآهَا النَّاسُ، فَقَالُوا: الْعَضْبَاءُ نَاقَةُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ

---

(۱) الکوکب الدری ج:۲ ص:۴۰۰ ابواب النذور والأيمان، باب فی کراهية النذور، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۵۴۱، وأوجز المسالك ج:۹ ص:۷ کتاب النذور والأيمان، وانوار المحمود ج:۲ ص:۲۸۵ کتاب الأيمان والنذور، باب كراهية النذر، ومرقاة المفاتيح ج:۲ ص:۵۹۸، ۵۹۹ کتاب الأيمان والنذور، باب فی النذور، الفصل الأول۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّهَا نَذَرَتْ إِنْ نَجَّاهَا اللّٰهُ عَلَيْهَا لَتَنْحَرَنَّهَا، فَأَتَوْا رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا ذٰلِكَ لَهُ، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللّٰهِ! بِئْسَمَا جَزَتْهَا، نَذَرَتْ لِلّٰهِ إِنْ نَجَّاهَا اللّٰهُ عَلَيْهَا لَتَنْحَرَنَّهَا، لَا وَفَاءَ لِنَذْرٍ فِي مَعْصِيَةٍ، وَلَا فِيمَا لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ۔ وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ حُجْرٍ: لَا نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللّٰهِ۔" (ص: ۴۴ سطر: ۱۷ تا ص: ۴۵ سطر: ۶)

قولہ: "الْعَضْبَاءُ" (ص: ۴۴ سطر: ۱۹)

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناقہ کا نام ہے، مشقوقة الأذن، ومقطوعة الأذن کو کہتے ہیں، مگر یہ مشقوقة یا مقطوعة الأذن نہیں تھی، بلکہ اس کے کان چھوٹے تھے، اس لئے عضباء نام پڑ گیا، یہ عضباء رجل من بني عقيل سے بطور مالِ غنیمت کے ملی تھی، جیسا کہ اسی واقعہ سے ظاہر ہے۔ پھر یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال میں رہی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ناقہ کا نام "القصواء" ہے، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ ہجرت فرمائی تھی، وہ دوسری ناقہ ہے۔[1]

قولہ: "وَبِمَ أَخَذْتَ سَابِقَةَ الْحَاجِّ؟" (ص: ۴۴ سطر: ۲۰)

سابقة الحاج سے مراد یہی ناقہ عضباء ہے، اور سابقة الحاج اس لئے کہا کہ حج کے قافلوں میں یہ سب سے آگے رہتی تھی[2] (تیز رفتاری کے باعث)، اس میں اشارہ ہے اسیر کی طرف سے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فضیلت والی ناقہ کو ناحق پکڑا ہے (نعوذ باللہ)۔

قولہ: "فَقَالَ إِعْظَامًا لِذٰلِكَ" (ص: ۴۴ سطر: ۲۰)

یہ راوی کا کلام ہے، اس میں "قال" کے فاعل اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو راوی کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیر کو اگلا جواب "اخذتك بجريرة حلفائك

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووي ج ۱ ص ۳۹۳، ۳۹۵، وعمدة القاري ج ۱۴ ص ۱۹ كتاب الجهاد والسير، باب ناقة النبي صلى الله عليه وسلم، وفتح الباري ج ۶ ص ۷۳ كتاب الجهاد والسير، باب ناقة النبي صلى الله عليه وسلم، وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۲۹۶، وكتاب الوسيلة للموصلي ج ۲ ص ۲۰۹ تا ۲۱۱، والفائق ج ۲ ص ۴۴۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووي ج ۲ ص ۴۴، وإكمال إكمال المعلم ج ۵ ص ۳۶۰، ومكمل إكمال الإكمال ج ۳ ص ۳۶۰۔

ثقیف" (ص:۴۴ سطر:۲۱) اس وجہ سے دیا کہ اسیر نے جو سوال کیا تھا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت والی اُونٹنی کو ناحق پکڑنے کے الزام کو متضمن تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس الزام کی قباحت کے اظہار کے لئے یہ جواب دیا، اس صورت میں "ذلك" کا اشارہ اسیر کے قول "بم اخذت سابقة الحاج" کی طرف ہوگا۔ اور اگر "فقال" کا فاعل اسیر ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ اس نے ناقہ کے وصف "سابقة الحاج" کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو "بڑا غلط" ظاہر کرنے کے لئے کیا، اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب "اخذتك بجريرة .... الخ" سے پہلے لفظ "فقال" محذوف ماننا پڑے گا، ای فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اخذتُك بجريرة حلفائك .... الخ، (كذا في الحل المفهم وحاشية الشيخ الذهني)۔[1]

قولہ: "بِجَرِيْرَةِ حُلَفَائِكَ ثَقِيْفَ" (ص:۴۴ سطر:۲۱)

جریرة سے مراد جرم ہے،[2] یہاں سوال ہوتا ہے کہ ثقیف کے جرم کی وجہ سے ان کے حلیف جو بنی عقیل تھے ان کے آدمی کو پکڑنا کیسے جائز ہوا؟

اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ ثقیف اور ان کے حلیفوں (دونوں) سے تھا، کہ وہ مسلمانوں سے تعرض نہ کریں گے، ثقیف نے اس عہد کی خلاف ورزی کی کہ دو صحابہ کو پکڑ لیا، اور بنی عقیل نے اس پر نکیر نہیں کی، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عقیل کے آدمی کو ان کی (بالواسطہ) بدعہدی پر پکڑا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس زمانے میں یہ عرف ہو کہ حلیف کو بھی اس کے حلیف کی بدعہدی پر پکڑ لیا جاتا ہو، اگرچہ معاہدے میں اس کی صراحت نہ ہو، اسی لئے یہاں اسیر نے اس جواب پر نکیر نہیں کی۔[3]

---

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۲۸، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۴۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۹۰، والمفهم ج:۴ ص:۶۰۹، ۶۱۰، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۹۷۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۴۳، ومكمل إكمال الإكمال ج:۴ ص:۳۶۱، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۵۹، ۱۲۰، وبذل المجهود ج:۱۰ ص:۲۹۷ كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك۔

(۳) معالم السنن للخطابيؒ ج:۴ ص:۵۳ كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۲۰، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۴۲۔

قولہ: "لَوْ قُلْتَهَا وَاَنْتَ تَمْلِكُ اَمْرَكَ، اَفْلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ" (ص:۴۴ سطر:۲۲)

یعنی فلاح تام، اس طرح کہ تو گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو چکا ہوتا تو تجھے چھوڑ دیا جاتا، لیکن اب جبکہ گرفتار پہلے ہوا، اب مسلمان ہونے سے تو غلامی سے بچنے کا مستحق نہیں، (کذا فی البذل)۔[1]

قولہ: "فَفُدِيَ بِالرَّجُلَيْنِ" (ص:۴۵ سطر:۱)

"الحل المفهم"[2] میں ہے کہ فدیہ لے کر چھوڑنے کا حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافر قیدی کو یا تو غلام بنایا جائے گا، یا قتل کر دیا جائے گا، یعنی بغیر فدیہ چھوڑ دینا، یا فدیہ لے کر چھوڑنا دونوں حکم ابتدائے اسلام میں تھے، لقوله تعالى: "فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً"[3] پھر یہ حکم آیۃ السیف سے منسوخ ہو گیا،[4] اس مسئلے کی تفصیل مع فقہاء کے اختلاف کے آگے کتاب الجہاد کے مستقل باب "باب التنفيل وفداء المسلمين بالأسارى" میں آئے گی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی اظهر الروایتین یہ ہے کہ فدية بالأسارى المسلمين جائز ہے، لحديث الباب وما في معناه، اور فدية بالمال بھی لے کر چھوڑ دینا بوقتِ حاجت جائز ہے، كما حققه ابن الهمامؒ في فتح القدير (ج:۵ ص:۴۶۱)۔

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قیدی کے مشرف باسلام ہونے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفار کے پاس کیوں واپس بھیج دیا؟

اس کے متعدد جواب دیے گئے ہیں:-

---

(۱) بذل المجهود ج:۱۳ ص:۲۶۸ كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك، وشرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۴۴، ۴۵، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۹۸۔

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۷۹۔

(۳) سورة محمد: ۴۔

(۴) عمدة القاري ج:۱۳ ص:۲۹۵، ۲۹۶ كتاب الجهاد والسير، باب "فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً" وشرح معاني الآثار ج ۲ ص:۴۳، ۱۴۴ كتاب السير، باب الفداء، ومرقاة المفاتيح ج ۷ ص:۵۴۳ كتاب الجهاد، باب حكم الأسراء، الفصل الأول۔

۱- علامہ نوویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعے میں کہیں یہ ذکر نہیں کہ یہ شخص آزاد ہو کر کافروں کے پاس واپس چلا گیا تھا، کیونکہ فدیہ میں دیا جانا رجوع الی الکفار کو مستلزم نہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ کافروں کے پاس اپنے قبیلے میں واپس نہ گیا ہو اور مسلمانوں ہی کے پاس رہا ہو، اور اگر ثابت ہو جائے کہ کفار کے علاقے میں واپس چلا گیا تھا، تو ہوسکتا ہے کہ وہاں جانے کے باوجود وہ اپنے دین اسلام کے اظہار پر اپنے خاندان اور برادری کی شوکت وقوت کی بناء پر قادر ہو، اس صورت میں رجوع الی الکفار حرام بھی نہیں تھا[1] جیسا کہ آج کل بھی بہت سے مسلمان غیر مسلموں کے ملک میں جا کر آباد ہو جاتے ہیں، اور اپنے دین پر کسی رکاوٹ کے بغیر عمل کرتے ہیں۔

۲- علامہ اُبیؒ شارح مسلم نے یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے یہ شخص دل سے ایمان نہ لایا ہو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہو گیا ہو، اس لئے واپس بھیج دیا ہو۔[2]

۳- علامہ ذہنیؒ نے حاشیہ صحیح مسلم میں یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ فدیہ لے کر واپس بھیجنا اس معاہدے کی شرائط میں داخل ہو، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ان کے درمیان تھا، واللہ اعلم۔[3]

قولہ: "وَتَنْذِرُوْا بِهَا" (ص:۳۵ طر:۳)

بفتح النون وکسر الذال المعجمة، أي علموا (نوویؒ)۔[4]

قولہ: "مُنَوَّقَةٌ" (ص:۳۵ سطر:۴)

بضم المیم وفتح النون والواو المشدّدة أي مذللة (نوویؒ)[5] یعنی فرماں بردار۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۵، وبذل المجهود ج:۱۴ ص:۲۶۹ کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فیما لا یملك، وانوار المحمود ج:۲ ص:۴۲۸ کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فیما یملك، وتکملة فتح الملهم ج ۲ ص:۹۸۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۳ ص ۳۲۰، وبذل المجهود ج ۱۴ ص:۲۶۸ کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فیما لا یملك، وعون المعبود ج ۹ ص:۱۰۳ کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فیما لا یملك، ومرقاة المفاتیح ج ۷ ص ۵۲۲ کتاب الجهاد، باب حکم الأسراء، الفصل الأول۔

(۳) حاشیة صحیح مسلم للذهنی ج:۲ ص:۳۵، ومرقاة المفاتیح ج:۷ ص ۵۲۳ کتاب الجهاد، باب حکم الأسراء، الفصل الأول۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۳۵۔

(۵) بحوالہ بالا۔

قولہ: "لَا وَفَاءَ لِنَذْرٍ فِي مَعْصِيَةٍ، وَلَا فِيمَا لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ" (ص:۴۵ سطر:۶)

صحتِ نذر کے لئے یہ دو شرطیں متفق علیہ ہیں، ایک یہ کہ منذور معصیت نہ ہو، دوسری یہ کہ منذور ناذر کی مملوک ہو، اور کل شرطیں صحتِ نذر کے لئے پانچ ہیں:-

۱- منذور کا عبادت ہونا، چنانچہ مباحات کی نذر منعقد نہیں ہوتی، جیسے کوئی نذر کرے کہ میں بازار جاؤں گا، اس کا ایفاء واجب نہیں۔ اسی طرح معصیت کی نذر بھی منعقد نہیں ہوتی، کقولہ: لله عليَّ أن أقتل فلانًا۔

۲- عبادت کا مقصود ہونا، چنانچہ اگر کوئی وضو کی نذر کرے تو ایفاء واجب نہ ہوگا، کیونکہ وضو عبادت تو ہے مقصود نہیں۔

۳- اس عبادتِ منذورہ کا من جنس الفرض ہونا، كالصَّوم والصلوٰة والصدقة وغيرها، چنانچہ عیادۃ المریض کی نذر صحیح نہیں، کیونکہ وہ من جنس الفرض نہیں۔

۴- منذور کا ناذر کی ملکیت میں ہونا، فمن نذر أن يتصدق بشاة الغير لا يجب ايفائه۔ یہ اس وقت ہے کہ جب اُس نے دوسرے کی متعین مملوک چیز کو صدقہ کرنے کی نذر کی ہو، لیکن اگر اُس نے کسی ایسی چیز کو صدقہ کرنے کی نذر کی جو فی الحال اس کی ملکیت میں نہیں مگر اُس نے نذر کو منذور کے کسی خاص فرد کے ساتھ مخصوص نہیں کیا مثلاً یوں کہا: "ان شفى الله مريضي فعليَّ صدقةُ شاة" اور اس وقت ایک بکری اس کی ملکیت میں نہیں تھی تو نذر منعقد ہو جائے گی، اور ایک بکری کا تصدق اُس پر واجب ہوگا (نووی)۔[1]

۵- منذور کا ممتنع اور مستحیل نہ ہونا، یعنی ممکن ہونا، فمن نذر أن يصوم أمس لا يصح نذره ولا يجب ايفائه۔ (كذا في الدر المختار وردّ المحتار)۔[2]

حدیثِ باب میں ناقہ عضباء کا جو واقعہ ہے، اس سے شوافع[3] نے اس پر استدلال کیا ہے کہ

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۵۔

(۲) الدر المختار مع الرد ج:۳ ص:۷۳۵ تا ۷۳۷ كتاب الأيمان، وبدائع الصنائع ج:۲ ص:۲۲۶، ۲۲۸، كتاب النذر۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۵، ومعالم السنن للخطابي ج:۴ ص:۵۲ كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك۔

مسلمان کا جو مال حربیین چھین لیں وہ ان کی ملکیت نہیں ہوتا، خواہ انہوں نے اس مال کا احراز بدار الحرب کیا ہو یا نہ کیا ہو، جس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اگر پھر کبھی مسلمان وہ مال کفار سے چھین لیں، تو وہ غانمین کا حق نہ ہوگا، بلکہ مالکِ اوّل کو واپس کیا جائے گا، جیسا کہ یہاں ہوا کہ یہ ناقہ اس عورت کے بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی مملوک قرار دی گئی۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کفار نے اس مال کا احراز بدار الحرب نہیں کیا تب تو وہی حکم ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا، اور اگر احراز بدار الحرب کرلیا تو وہ مال مسلم کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا، چنانچہ اگر بعد میں مسلمان وہ مال ان سے چھین لیں تو وہ غانمین کا حق ہوگا، اور مسلم جو اس کا مالکِ اوّل تھا اس کی کوئی خصوصیت اس میں نہ ہوگی، لقوله تعالٰی فی سورة الحشر:-

لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ الآیة[1]

اس میں مہاجرین کو، جو اپنا مال مکہ مکرمہ چھوڑ آئے تھے اور کفار نے ان پر قبضہ کرلیا تھا، فقراء کہا گیا ہے، حالانکہ فقیر اس کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں مال نہ ہو، تو اس آیت کی اشارة النص سے معلوم ہوا کہ وہ مال ان کی ملکیت سے نکل گیا تھا، یعنی استیلاء الحربیین علی مال المسلم مع الاحراز بدارهم، کفار کی ملکیت کا سبب ہے۔[2]

اور ناقۂ عضباء کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس کا احراز کفار نے بدارهم نہیں کیا ہوگا، اور وہ راستے ہی کی کسی منزل میں ہوں گے، جس کا قرینہ حدیثِ باب ہی میں یہ ہے کہ "وکان القوم یریحون نعمهم بین یدی بیوتهم" ای فی افنیتهم خائفین (کذا فی البذل)۔[3] یعنی اگر وہ

---

(۱) الحشر: ۸۔

(۲) التفسیر المظهری ج:۹ ص:۲۳۰، ومعارف القرآن ج:۸ ص:۳۷۲، والبنایة للعینیؒ ج:۲ ص:۸۳۴، ۸۳۵ کتاب السیر، باب استیلاء الکفار۔

(۳) ای ینیخونها امام بیوتهم لتراتاح۔ (من الأستاذ مدظلهم)

(۴) بذل المجهود ج:۱۳ ص:۲۷۰ کتاب الأیمان والنذور، باب النذر فیما لا یملك، والتفسیر المظهری ج:۹ ص:۲۳۱، والبنایة للعینیؒ ج:۲ ص:۸۳۳ کتاب السیر، باب استیلاء الکفار۔

اپنے علاقے (دارالحرب) میں پہنچ چکے ہوتے تو اپنے مویشیوں کو چرنے کے لئے اپنے گھروں کے سامنے کے بجائے جنگل میں یا صحراء میں چھوڑ آتے جیسا کہ رواج تھا۔

اور طحاویؒ[1] کی روایت میں صراحت ہے کہ: "وکانوا اذا نزلوا یرسلون ابلھم فی افنیتھم فلما کانت ..... الخ" اس سے معلوم ہوا کہ وہ راستے ہی کی کسی منزل میں تھے، (کذا فی التکملۃ[2] واختارہ الشیخ الگنگوھیؒ فی الحل المفھم[3])۔

۴۲۲۲- "حَدَّثَنِيْ اَبُوالرَّبِيْعِ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادٌ -يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ- ح وَحَدَّثَنَا اِسْحَاقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ وَابْنُ اَبِيْ عُمَرَ عَنْ عَبْدِالْوَهَّابِ الثَّقَفِيِّ كِلَاهُمَا عَنْ اَيُّوْبَ بِهٰذَا الْاِسْنَادِ نَحْوَهٗ، وَفِيْ حَدِيْثِ حَمَّادٍ قَالَ: كَانَتِ الْعَضْبَاءُ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِيْ عُقَيْلٍ وَكَانَتْ مِنْ سَوَابِقِ الْحَاجِّ، وَفِيْ حَدِيْثِهٖ اَيْضًا: فَاَتَتْ عَلٰى نَاقَةٍ ذَلُوْلٍ مُجَرَّسَةٍ وَفِيْ حَدِيْثِ الثَّقَفِيِّ وَهِيَ نَاقَةٌ مُدَرَّبَةٌ۔" (ص۳۵، سطر۶ تا ۸)

قولہ: "نَاقَةٍ ذَلُوْلٍ مُجَرَّسَةٍ وفی روایة مُدَرَّبَةٌ" (ص۳۵، سطر۸)

یہ تینوں الفاظ ہم معنی ہیں، یعنی فرماں بردار (نوویؒ)۔[4]

۴۲۲۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيْمِيُّ قَالَ: اَنَا يَزِيْدُ بْنُ زُرَيْعٍ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ اَنَسٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ اَبِيْ عُمَرَ -وَاللَّفْظُ لَهٗ- قَالَ: نَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْفَزَارِيُّ قَالَ: نَا حُمَيْدٌ قَالَ: حَدَّثَنِيْ ثَابِتٌ، عَنْ اَنَسٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاٰى شَيْخًا يُهَادٰى بَيْنَ ابْنَيْهِ، فَقَالَ: مَا بَالُ هٰذَا؟ قَالُوْا: نَذَرَ اَنْ يَمْشِيَ۔ قَالَ: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَنْ تَعْذِيْبِ هٰذَا نَفْسَهٗ لَغَنِيٌّ، وَاَمَرَهٗ اَنْ يَرْكَبَ۔"

(ص۳۵، سطر۸ تا ۱۰)

---

(۱) شرح معانی الآثار ج۲ ص:۱۲۲ کتاب السیر، باب الفداء۔

(۲) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص ۱۰۰۔

(۳) الحل المفہم ج۲ ص:۱۲۹۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج۲ ص:۴۵۔

قولہ: "يُهَادَى" (ص ۴۵ سطر: ۹)

بابِ مفاعلہ سے مضارع مجہول ہے، یعنی اس شیخ کو اس کے دو بیٹوں کے درمیان سہارا دے کر چلایا جا رہا تھا، (نوویؒ)۔[۱]

قولہ: "قَالُوْا: نَذَرَ[۲] أَنْ يَمْشِيَ" (ص ۴۵ سطر: ۱۰) أی الی بیت اللّٰہ۔

جو شخص مشی الی بیت اللّٰہ کی نذر کرے، ہمارے اور شوافع کے نزدیک یہ نذر صحیح اور اس کا ایفاء واجب ہے، درمختار میں صراحت ہے کہ اس پر واجب ہے کہ حج یا عمرہ کرے، علامہ شامیؒ[۳] رحمہ اللّٰہ نے فرمایا: یہ استحسان کی بناء پر ہے، کیونکہ مشی الی بیت اللّٰہ کی نذر ایجاب أحد النسکین کے معنی میں متعارف ہو کر حقیقتِ عرفیہ ہو گئی ہے، پس "للّٰہ علیّ أن أمشي الی بیت اللّٰہ" کے معنی وہی ہیں جو "للّٰہ علیّ حجۃ او عمرۃ ماشیًا" کے ہیں، لیکن اگر مشی سے عاجز ہے، تو سوار ہونا جائز ہے، مگر دَم واجب ہوگا۔ لادخال النقص فیما التزمہ للّٰہ علٰی نفسہ، وھو ماثور عن علیؓ (کذا فی الھدایۃ، فی باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم، من کتاب الأیمان)۔[۴]

ولما رواہ الحاکم وصحّحہ واقرّہ علیہ الذھبی، عن عمران بن حصین مرفوعًا: "فمن نذر أن یحج ماشیًا فلیھد ھدیًا ولیرکب"۔[۵]

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشی من جنس الفرض نہیں، تو حج یا عمرہ اگر چہ نذر کی وجہ سے استحسانًا واجب ہو جائے، مگر مشی واجب نہ ہونا چاہئے۔

جواب یہ ہے کہ طواف میں مشی فی الجملۃ من جنس الفرض ہے، نیز اہلِ مکہ میں سے جو تندرست ہے اور سواری کے پیسے اس کے پاس نہیں، اس پر ماشیًا حج فرض ہے، (کذا حققہ

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج: ۲ ص: ۴۵۔

(۲) قولہ نذر من باب نصر و سمع کذا فی التکملۃ ج ۲ ص ۹۸ و ۹۹۔ (من الأستاذ مدظلھم)

(۳) شامی ج: ۳ ص ۷۳۲ کتاب الأیمان، مطلب فی احکام النذر۔

(۴) الھدایۃ ج: ۲ ص ۵۰۱، ۵۰۲ کتاب الأیمان، باب الیمین فی الحج والصوم، ومرقاۃ المفاتیح ج: ۲ ص: ۲۰۳ کتاب الأیمان والنذور، باب فی النذور، الفصل الأول، وبدائع الصنائع ج: ۴ ص: ۲۳۰، ۲۳۱ کتاب النذر، شروط النذر۔

(۵) المستدرک للحاکمؒ ج: ۴ ص: ۳۳۰ رقم الحدیث: ۷۸۴۳ مع حاشیتہ۔

ابن الھمام)۔[1] البتہ حافیاً حج کی نذر کی، تو حنفیہ، یعنی ننگے پاؤں چلنا واجب نہ ہوگا، (نوویؒ) کیونکہ ننگے پاؤں چلنا من جنس الواجب نہیں، نہ عبارت مقصودہ ہے۔[2]

۴۲۲۹- "حَدَّثَنِي هَارُوْنُ بْنُ سَعِيْدٍ الْأَيْلِيُّ وَيُوْنُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلٰى وَأَحْمَدُ بْنُ عِيْسٰى -قَالَ يُوْنُسُ: أَنَا وَقَالَ الْآخَرَانِ: نَا- ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ كَعْبِ بْنِ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ شِمَاسَةَ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ۔" (ص:۴۵ سطر:۱۹ ج۲)

قولہ: "كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ" (ص:۴۵ سطر:۲۰،۲۱)

بعض صورتوں[3] میں نذر سے یمین منعقد ہو جاتی ہے، مثلاً منذور کو ایسی شرط پر معلق کیا جس سے وہ بچنا چاہتا ہے، جسے نذر اللجاج کہتے ہیں، مثلاً "ان سرقت فعليّ صوم يوم" تو اس صورت میں یہ لفظاً نذر اور معنیً یمین ہے، چنانچہ اگر سرقہ کر لیا، تو اب اس کو اختیار ہے کہ یا تو ایک دن کا روزہ رکھ لے، یعنی نذر کو پورا کر لے، یا کفارۂ یمین ادا کرے (كذا في الدر المختار)۔[4]

نذر سے یمین منعقد ہو جانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ نذر معصية لعينها يا لغيرها کی ہو، ورنیت یمین کی ہو، مثلاً کہے: "لله عليّ أن اقتل فلاناً" اس صورت میں حانث ہونا واجب ہوگا، اور حنث کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔[5]

تیسری صورت یہ ہے کہ نذر میں منذور کو معین نہ کیا ہو، مثلاً قوله: لله عليّ نذر، فتجب

(۱) فتح القدير ج:۵ ص:۱۲۹ كتاب الأيمان: باب اليمين في الحج والصلاة والصوم۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰۳ و۱۰۴ وشرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص:۴۵۔

(۳) یہ صورتیں ابوداؤد ج:۲ ص ۴۷۲ كتاب الأيمان والنذور، باب من نذر نذراً لم يسمه، کی اس حدیث مرفوع میں جمع ہیں: "من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً في معصية فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين" (كذا في التكملة ج ۲ ص:۱۰۵)۔ رفیع

(۴) الدر المختار ج:۳ ص:۷۳۸، ۷۳۹ كتاب الأيمان۔

(۵) فتح القدير ج:۵ ص:۷۹، ۸۱، ۸۲ كتاب الأيمان، باب ما يكون يميناً وما لا يكون يميناً، والهداية ج:۲ ص:۴۸۲ كتاب الأيمان، باب ما يكون يميناً وما لا يكون يميناً۔

علیہ کفارۃ الیمین، لقولہ علیہ السلام: "کفارۃ النذر اذا لم یسّم (أی المنذور) کفارۃ یمین" أخرجہ الترمذی[۱] وابن ماجۃ[۲] بلفظ۔ "من نذر نذرًا ولم یسمّہ فکفارتہ کفارۃ یمین" (کذا فی التکملۃ)۔[۳] اور بھی بعض صورتیں کتبِ فقہ میں مذکور ہیں، ایسی صورتوں میں اگر حانث ہو جائے گا تو کفارۂ یمین واجب ہوگا، لحدیث الباب۔

(۱) جامع الترمذی ج: ۱ ص ۱۲ ۳۔ ابواب النذور والأیمان۔

(۲) سنن ابن ماجۃ، باب من نذر نذرًا ولم یسمّہ، رقم الحدیث: ۲۱۲۷، وسنن أبی داؤد ج: ۲ ص ۴۷۳ کتاب الأیمان والنذور، باب من نذر نذرًا لم یسمہ رقم الحدیث: ۳۱۸۱۔

(۳) تکملۃ فتح الملہم ج ۲ ص: ۱۰۵، وفتح القدیر ج: ۵ ص: ۷۰، ۷۲ کتاب الأیمان، باب ما یکون یمینًا وما لا یکون یمینًا، والہدایۃ ج: ۲ ص ۴۸۱ کتاب الأیمان، باب ما یکون یمینًا وما لا یکون یمینًا۔

کتاب الأیمان (ص:۴۶)

یمین کے اصل لغوی معنی داہنے ہاتھ کے ہیں، پھر حلف کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا، کیونکہ عرب جب تحالف کرتے تھے تو ایک دوسرے سے ہاتھ ملاتے تھے، (کذا فی حاشیة الحل المفهم)۔[1]

باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى

۴۲۳۱- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ ح قَالَ: وحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِاللهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ" قَالَ عُمَرُ: فَوَاللهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْهَا ذَاكِرًا وَلَا آثِرًا۔" (ص:۴۶ سطر:۲۲)

قوله: "ذَاكِرًا وَلَا آثِرًا" (ص:۴۶ سطر:۲۳)

یعنی نہ اپنی طرف سے قصداً کرکے ایسی قسم کھائی نہ کسی اور شخص کی کھائی ہوئی ایسی قسم کو نقل کیا۔[2]

۴۲۳۲- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ ح قَالَ: وحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ

---

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۸۰، وحاشية مجمع بحار الأنوار ج:۵ ص:۲۲۱۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۶، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۶۶، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰۷۔

قَالَ: اَخْبَرَنِيْ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِيْ حَلِفِهٖ بِاللَّاتِ فَلْيَقُلْ: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهٖ: تَعَالَ اُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ۔" (ص:۴۶، سطر:۱۳ تا ۱۵)

قولہ: "فَقَالَ فِيْ حَلِفِهٖ بِاللَّاتِ فَلْيَقُلْ: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" (ص:۴۶، سطر:۱۵)

صحابہ کرامؓ جو حدیث العهد بالاسلام تھے، ان کی زبانوں پر زمانۂ جاہلیت میں اصنام کی قسم جاری رہتی تھی، اسلام لانے کے بعد بھی سہواً کسی سے ایسے الفاظ صادر ہو سکتے تھے، اور بعض سے ہوئے بھی، جو موہم کفر تھے، اس کی تلافی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا، جس کے دو فائدے ہیں، ایک یہ کہ زبان کو کلمہ موہم کفر سے جو تلوث ہوا، اس کا ازالہ ہو جائے، دُوسرا یہ کہ سننے والوں کو یہ بدگمانی نہ رہے کہ یہ کافر ہے۔[1]

قولہ: "وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهٖ: تَعَالَ اُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ" (ص:۴۶، سطر:۱۵)

یہ امر فقہائے کرامؒ کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں اس کی دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ جو شخص کسی معصیت کا ارادہ کرے پھر اس کے ارتکاب سے خود کو روک لے تو اُس پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے[2] (جیسا کہ صحیح مسلم کی کتاب الإیمان میں احادیثِ مرفوعہ میں اس کی صراحت آ چکی ہے۔ رفیع) اور مقدارِ صدقہ مقرر نہیں، جتنا چاہے دیدے، جیسا کہ اگلی روایت میں ہے: "فليتصدّق بشيء"[3] بعض کا قول ہے

---

(۱) الكوكب الدري ج:۲ ص:۳۰ ابواب النذور والأيمان، باب في كراهية الحلف بغير الله، ومرقاة المفاتيح ج:۴ ص:۵۸۱ كتاب الأيمان والنذور، الفصل الأوّل، وبذل المجهود ج:۴ ص:۲۱۸ كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين بغير الله، وأوجز المسالك ج ۹ ص:۹۶، وأنوار المحمود ج:۲ ص:۲۶۹ كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين بغير الله، والديباج ج ۴ ص:۲۸۰، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰۰۔

(۲) عمدة القاري ج:۲۳ ص:۱۷۹ كتاب الأيمان والنذور، باب لا يحلف باللات والعزى ولا بالطواغيت، وبذل المجهود ج:۱۳ ص:۲۰۹ كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين بغير الله، والتعليق الصبيح ج:۴ ص:۱۰۷ كتاب الأيمان والنذور، الفصل الأوّل۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص:۴۶، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۶۸، والتعليق الصبيح ج:۴ ص:۱۰۷ كتاب الأيمان والنذور، الفصل الأوّل، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰۰۔

کہ اتنا مال صدقہ کرے جتنے کا قمار کھیلنے کا ارادہ تھا۔[1]

باب ندب من حلف يمينًا فرأى غيرها خيرًا منها ... إلخ (ص:۴۶)

۴۲۳۹- حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ هِشَامٍ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَيَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ -وَاللَّفْظُ لِخَلَفٍ- قَالُوا: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ غَيْلَانَ بْنِ جَرِيرٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَهْطٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ، فَقَالَ: وَاللّٰهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ۔ قَالَ: فَلَبِثْنَا مَا شَاءَ اللّٰهُ، ثُمَّ أُتِيَ بِإِبِلٍ، فَأَمَرَ لَنَا بِثَلَاثِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى۔ فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا -أَوْ قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ-: لَا يُبَارِكُ اللّٰهُ لَنَا، أَتَيْنَا رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَسْتَحْمِلُهُ، فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا۔ ثُمَّ حَمَلَنَا فَأَتَوْهُ فَأَخْبَرُوهُ، فَقَالَ: "مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَمَلَكُمْ، وَإِنِّي وَاللّٰهِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ ثُمَّ أَرَى خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا كَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ۔" (ص:۴۶ سطر:۲۰ تا ص:۴۷ سطر:۳)

قوله: "وَاللّٰهِ! لَا أَحْمِلُكُمْ" (ص:۴۷ سطر:۱)

یہاں یمینِ فور مراد ہو سکتی ہے، کہ میں تم کو اس وقت سواری کے جانور نہیں دوں گا، لہٰذا بعد میں جا کر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دے دیے تو یمین کے خلاف نہ ہوا، (كذا في الحل المفهم وحاشيته)۔[2] یعنی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت قسم کھاتے وقت یہ ہو کہ بحالتِ موجودہ (جبکہ میرے پاس جانور موجود نہیں) میں تم کو جانور نہیں دوں گا، اس صورت میں جانور آنے کے بعد ان کو جانور دینا یمین کے خلاف نہ ہوا کیونکہ یہ یمینِ فور ہے۔ یعنی خاص اُس وقت کے لئے تھی جبکہ آپ کے پاس سواری کے جانور نہیں تھے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یمینِ مطلق ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ بعد میں ادا کر دیا ہو۔

---

(۱) معالم السنن ج:۳ ص:۴۲ كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين بغير الله، والتعليق الصبيح ج:۴ ص:۲۴۷ كتاب الأيمان والنذور، الفصل الأول، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۶۸۔

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۸۴۔

قوله: "ذَوْدٍ" (ص:۴۷ سطر:۲)

بفتح الذال المعجمة، الإبل لا يتجاوز عددها الثلاثين، ولا يقل عن ثلاث، ولا يكون إلّا من الإناث وهو جمع لا واحد له، أو واحد جمعه اذواد۔[1]

قوله: "غُرِّ الذُّرٰی" (ص:۴۷ سطر:۲)

امّا الذُّرٰی: فبضم الذال وكسرها وفتح الراء المخففة، جمع "ذُرْوَةٍ" بكسر الذال وضمها، وَذُرْوَةُ كل شيءٍ أعلاهُ، والمراد هنا الاسنِمَة. وامّا الغُرُّ فهي البيض (یعنی غرّاء، بمعنی البیضاء کی جمع ہے) اسی طرح آگے ایک روایت میں "بُقْعِ الذُرٰی" "بَقعاء" کی جمع ہے۔ بمعنی سفید، اَبْقَعْ اور بقعاء اصل میں وہ چیز ہے جس میں سفیدی وسیاہی ہو۔ (نووی)[2] یہاں مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سفید سنام والی اونٹنیاں عطا فرمائیں۔

قوله: "مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَمَلَكُمْ" (ص:۴۷ سطر:۳)

الحل المفهم کے حاشیہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ سابق "والله لا احملكم" بطور یمینِ فور کے تھا، یعنی وہ یمینِ مطلق نہ تھی، بلکہ اس قید کے ساتھ تھی کہ (چونکہ اس وقت میرے پاس دینے کے لئے جانور نہیں، اس لئے) اس وقت میں تم کو سواری کا جانور نہیں دوں گا، آئندہ دینے کی نفی مراد نہیں تھی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے پاس جب "ابل" بھیج دیے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اب دینا، یمین کے منافی نہ ہوا، شاید یہی بتانے کے لئے آپ نے اب یہ ارشاد فرمایا: "ما انا حملتكم .... إلخ" ای فی ذالك الوقت یعنی جس وقت میں نے قسم کھائی تھی اس وقت میں نے تم کو سواری کے جانور نہیں دیے، لہٰذا میں حانث نہیں ہوا، بعد میں جب اللہ نے سواری کے جانور بھیج دیے تو اب تمہیں دینا اس یمین کے منافی نہ ہوا۔ پھر آگے کا ارشاد کہ: "وَاللّٰهِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَا أَحْلِفُ عَلٰى يَمِيْنٍ .... إلخ" (ص:۴۷ سطر:۳) یہ مسئلے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علی تقدیر التسلیم اگر میری یمین مطلق ہوتی، تو میں اس صورت میں بھی اپنی یمین پر اصرار نہ کرتا، بلکہ حانث ہو جاتا اور

(۱) لسان العرب ج:۵ ص:۷۰، والنهاية لابن الأثير ج:۲ ص:۱۷۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۴۷۔

کفارہ ادا کر دیتا، یعنی جو کام بہتر تھا وہ کر لیتا۔[۱]

اور تکملة فتح الملهم[۲] میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "ما انا حملتكم" کا ایک مطلب احتمال کے طور پر یہ بیان کیا ہے، (بحوالہ ابن المنیر) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف میں یہ نیت فرمائی ہوگی کہ میں اپنا مملوک جانور نہیں دوں گا، پھر جب دیا تو وہ بیت المال کے جانور تھے، اپنے نہ تھے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی یمین میں حانث نہیں ہوئے، یہی ظاہر کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما انا حملتكم" (اي من مالي)۔

اس پر فقہائے کرامؒ کا اتفاق ہے کہ کفارہ کو حنث سے مؤخر کرنا جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ تقديم الكفارة على اليمين دُرست نہیں، اختلاف اس میں ہے کہ تقديم الكفارة على الحنث جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور امام شافعی و امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے، مگر امام شافعیؒ كفارة بالصوم کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کہ اس کی تقديم على الحنث جائز نہیں، کیونکہ صوم عبادتِ بدنیہ ہے لہٰذا صوم کو اس کے وقت پر مقدم نہیں کیا جا سکتا، كالصلوة وكصوم رمضان، غرض جمہور کے نزدیک تقديم الكفارة على الحنث في الجملة جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز۔[۳]

جمہور کی عقلی دلیل یہ ہے کہ وجوبِ کفارہ کا سبب یمین ہے، لإضافة الكفارة إلى اليمين، كما في قوله تعالى: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۚ فَكَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ" الآية۔[۴]

وفي قوله عليه السلام: كفارة النذر كفارة اليمين۔[۵]

---

(۱) حاشية الحل المفهم ج:۲ ص:۱۸۲، ۱۸۳۔

(۲) تكملة فتح الملهم ج ۲ ص:۱۱۳، وفتح الباري ج:۱۱ ص:۵۲۵ كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين فيما لا يملك، وفي المعصية، وفي الغضب۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۹، ۴۷، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۴۰۸، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص ۴۶۹، ۴۷۰، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۱۴، وفتح الباري ج:۱۱ ص:۶۰۹ كتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده۔

(۴) المائدة: ۸۹۔

(۵) رواه مسلم في آخر كتاب النذر (ج:۲ ص:۴۵)۔ رفيع

کیونکہ اضافت اس بات کی علامت ہے کہ مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہے، کصلوۃ الفجر، وصوم رمضان وزکوٰۃ المال۔ البتہ حنث وجوبِ کفارہ کے لئے شرط ہے، اور حکم کو شرط پر مقدم کرنا بعد وجود السبب، شرعاً ثابت ہے، کما فی الزکوٰۃ، فإن من ملك نصاباً فأدی زکوٰته قبل حولان الحول أجزاہ بالإتفاق۔[1] حالانکہ حولان الحول شرطِ وجوب زکوٰۃ ہے، تو جس طرح ادائے زکوٰۃ قبل حولان الحول جائز ہے، اسی طرح ادائے کفارہ بھی بعد الیمین قبل الحنث جائز ہوگا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یمین سببِ کفارہ ہے، اس لئے کہ سبب کا اقل درجہ یہ ہے کہ وہ مفضی الی المسبّب ہو، اور یمین مفضی الی الکفّارۃ نہیں، اس لئے کہ یمین کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ یمین کے خلاف عمل نہ کیا جائے تا کہ کفارہ لازم نہ ہو، معلوم ہوا کہ یمین مفضی الی الکفّارۃ ہونے کے بجائے فی الجملۃ مانع عن الکفّارۃ ہے، اور مانع عن الشيء سبب ذلك الشيء نہیں ہوسکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا سبب سیئات ہوتی ہیں، اور یمین سیئۃ نہیں، ہاں حنث سیئۃ ہے، لہٰذا وہی سببِ کفارہ ہوگا۔[2]

رہا یہ کہنا کہ کفارہ کی اضافت یمین کی طرف ہونا سبب کی علامت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ علامت مطرد نہیں، بلکہ اضافت کبھی شرط کی طرف ہوتی ہے۔ چنانچہ "صدقۃ الفطر" اور "کفارۃ الإحرام" میں حکم کی اضافت شرط کی طرف ہے نہ کہ سبب کی طرف، کیونکہ صدقۃ الفطر کا سبب "رأس یمونه ویلی علیه" ہے، اور کفارۂ احرام کا سبب جنایۃ ہے، اور کفارۃ الیمین میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ اضافت شرط کی طرف ہے، اور سببِ کفارہ حنث ہے۔[3]

---

(۱) بذل المجهود ج:۱۴ ص:۲۳۵، ۲۳۶ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، وانوار المحمود ج:۲ ص:۴۷۱ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، ومرقاۃ المفاتیح ج:۶ ص:۵۸۳ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول۔

(۲) بذل المجهود ج:۴ ص:۲۳۲، ۲۳۷ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، وانوار المحمود ج:۲ ص:۴۷۱ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، ومرقاۃ المفاتیح ج:۶ ص:۵۸۴ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول، وفتح القدیر ج:۴ ص:۳۶۷ تا ص:۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل في الکفارۃ۔

(۳) بذل المجهود ج:۱۳ ص:۲۳۸ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً، وفتح القدیر ج:۴ ص:۳۶۷ تا ص:۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل في الکفارۃ، و نوار المحمود ج:۲ ص:۴۷۳ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیراً۔ رفیع

اور دُوسرا جواب علی وجه التسلیم یہ ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ یمین سبب، اور حنث شرطِ وجوبِ کفارہ ہے تب بھی لازم ہوگا کہ قبل الحنث کفارہ واجب نہ ہو،(۱) اور کسی فعل کے واجب ہونے سے پہلے صفتِ وجوب کے ساتھ اس کی ادائیگی ممکن نہیں، معلوم ہوا کہ قبل الحنث اگر کفارہ ادا کیا جائے تو واجب ادا نہ ہوگا۔

لیکن ہمارے اس جواب کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ بھی قبل حولان الحول ادا کرنے سے ادا نہ ہو، لیکن چونکہ ادائے زکوٰۃ کی یہ صورت خلافِ قیاس احادیث سے ثابت ہوگئی ہے، اس واسطے زکوٰۃ میں تو جواز کا حکم دیا جائے گا، لیکن یہ حکم مقتصر علی مورد الشرع رہے گا، اور اس پر کفارۂ یمین کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔(۲)

جمہور کی نقلی دلیل احادیثِ باب ہیں کہ ان میں کفارے کا ذکر پہلے اور حنث کا ذکر بعد میں ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ احادیثِ باب میں کفارے پر حنث کا عطف حرفِ واؤ کے ذریعہ کیا گیا ہے جو مطلق جمع کا فائدہ دیتا ہے، ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، لہٰذا احادیثِ باب سے تقدیم کفارہ کے جواز پر استدلال دُرست نہیں۔

اگر کہا جائے کہ بعض احادیث میں عطف، لفظِ "ثُمَّ" سے منقول ہے، مثلاً عبدالرحمٰن بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب کے الفاظ صحیح مسلم میں تو یہ ہیں:

"إذا حلفتَ علی امرٍ فرأیتَ غیرها خیرًا منها فکفِّر عن یمینك وأْتِ الذی هو خیر۔" (ص:۴۸، سطر:۲۱ تا ۲۲)

اس میں تو "فکفِّر عن یمینك" کے بعد "وأت الذی هو خیر" واوِ عاطفہ کے ساتھ ہے، لیکن سننِ ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ سے آئی ہے کہ: "فکفِّر عن یمینك، ثم ائت الذی هو خیر"(۳) اور مثلاً مستدرک حاکم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

(۱) کیونکہ قاعدہ ہے کہ: "إذا فات الشرط فات المشروط"۔ (رفیع)

(۲) مرقاۃ المفاتیح ج:۶ ص:۵۸۵ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول، وفتح القدیر ج:۴ ص:۳۶۸ تا ص:۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارۃ۔ رفیع

(۳) سنن أبی داؤد ج:۲ ص:۳۶۵ کتاب الأیمان والنذور، باب الحنث إذا کان خیرًا۔

لا احلف (اني ان قال) إلا كفرتُ عن يميني ثم اتيتُ الذي هو خير۔[1]

ان دونوں روایتوں میں "ثــــمّ" سے جو ترتیب مع التراخی کا فائدہ دیتا ہے، معلوم ہوا کہ حنث کو کفارہ سے مؤخر کر دیا جائے تب بھی کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

ان احادیث کا جواب یہ ہے کہ حنث کا عطف حرف "ثم" یا حرف "فاء" کے ذریعہ صحیحین کی کسی روایت میں نہیں، نہ دیگر روایاتِ معتبرہ میں ہے، اور عبدالرحمٰن بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت بھی بخاری[2] و مسلم سمیت کتبِ معتبرہ میں "ثم" یا "فاء" کے ساتھ نہیں بلکہ "واو" کے ساتھ ہے، اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا روایت کو بھی بخاری[3] نے "واو" کے ساتھ ذکر کیا ہے، غرض اس روایت کی بھاری اکثریت میں "واو" ہے، نہ کہ "ثم" یا "فاء" لہٰذا جن بعض روایات میں "فاء" یا "ثم" ہے ان کو اکثر روایات کے مقابلے میں منکر کہا جائے گا، اس لئے کہ جب حافظ، حفاظ کی مخالفت کرے، تو محدثین کے نزدیک وہ حدیث منکر ہو جاتی ہے[4] جو قابلِ استدلال نہیں، تو جب ثابت ہو گیا کہ عطف بالواو ہی صحیح ہے، تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جمہور کے لئے ان احادیث میں کوئی دلیل نہیں، کیونکہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے، اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جب تم حلف کے بعد حنث کو بہتر سمجھو تو دو کام کرو، ایک کفارہ کی ادائیگی اور دوسرا حانث ہونا، ترتیب سے یہ احادیث ساکت ہیں، فوجب المصير إلى القياس في حق الترتيب، وهو ما ذكرنا من قبل۔ (كذا حققه ابن الهمام)۔[5]

ابوداؤد اور مستدرک حاکم کی مذکورہ (کُل دو) روایتوں کے علاوہ بھی بعض روایات اعلاء السنن میں ثم یا فاء کے ساتھ نقل کی گئی ہیں، ان احادیث کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر ان کو شم

---

(1) المستدرك للحاكم ج ۴ ص ۳۳۳ رقم الحديث ۷۸۲۱ صححه الحاكم على شرط الشيخين، وأقرّه عليه الذهبي، كما في تكملة فتح الملهم۔

(2) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب الكفارة قبل الحنث وبعده ج ۲ ص ۹۹۵۔

(3) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله لا يؤاخذكم الله باللغو ــــ الآية ج ۲ ص ۹۸۰۔

(4) جیسا کہ مقدمہ صحیح مسلم میں امام مسلمؒ نے بھی تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔

(5) یہ پوری بحث علامہ ابن الہمامؒ سے ماخوذ ہے مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدير، كتاب الأيمان، فصل في الكفارة ج ۴ ص ۳۶۷ تا ص ۳۶۹ (رشیدیہ) ومرقاة المفاتيح ج ۱ ص ۵۸۵، ۵۸۶۔

کے اعتبار سے درست تسلیم بھی کرلیا جائے تو کہنا پڑے گا کہ احادیثِ باب میں تعارض ہے، پس رجوع شریعت کے قواعد کلیہ کی طرف کیا جائے گا، جن کا تقاضہ وہی ہے جو ہم نے اختیار کیا ہے کہ سبب سے قبل مسبب کا وجود نہیں ہوسکتا، اور شرط کے بغیر مشروط نہیں پایا جاسکتا۔

قولہ "اَحْلِفُ عَلٰی یَمِیْنٍ" (ص:۴۷، سطر:۳)

یہاں مجازاً یمین سے مراد محلوف علیہ ہے، یعنی کُل بول کر جزء مراد ہے، کیونکہ یمین حقیقت میں قسم اور مقسم علیہ کے مجموعے کا نام ہے، (کذا حققہ ابن الهمام فی فتح القدیر)[1]۔

۴۲۵۷ - "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ قَالَ: نَا جَرِيْرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ: نَا الْحَسَنُ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ لِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا عَبْدَالرَّحْمٰنِ بْنَ سَمُرَةَ! لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيْتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيْتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِكَ وَائْتِ الَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ۔"

قَالَ أَبُوْ أَحْمَدَ الْجُلُوْدِيُّ: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْمَاسَرْجَسِيُّ قَالَ: نَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ۔" (ص:۴۸، سطر:۱۹ تا ۲۲)

قولہ: "وُكِلْتَ" (ص:۴۸، سطر:۲۱)

بصیغۂ مجہول، باب ضرب و باب تفعیل سے، یعنی تم کو امارۃ کے سپرد کردیا جائے گا، اللہ تعالیٰ کی مدد کے مستحق نہ ہوگے[2]۔

قولہ: "قَالَ أَبُوْ أَحْمَدَ الْجُلُوْدِيُّ" (ص:۴۸، سطر:۲۲)

الجُلودی بضم الجیم و اللّام، یہ امام مسلم رحمہ اللہ کے تلمیذ ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان کے شاگرد ہیں، اور کتاب صحیح مسلم کے راوی ہیں، مگر یہ حدیث انہوں نے ابواسحاق کے علاوہ ابوالعباس الماسرجسی سے بھی سنی ہے جو اسے شیبان بن فروخ سے براہِ راست روایت کرتے ہیں، اور

(۱) فتح القدیر ج ۴ ص ۳۶۹ کتاب الأیمان، فصل فی الکفارة۔ ومرقاة المفاتیح ج ۹ ص ۲۹۰ کتاب الأیمان والنذور، الفصل الأول۔

(۲) حاشیة صحیح مسلم للذهنی ج ۲ ص ۴۷۰۔

شیبان بن فروخ امام مسلمؒ کے شیخ ہیں، اس طرح ابواحمد الجلودی کا یہ طریق امام مسلمؒ کے واسطے والے طریق سے عالی ہوگیا ہے، یعنی ان کے اس طریق میں پچھلے طریق کی بہ نسبت ایک واسطہ امام مسلمؒ کا کم ہوگیا ہے۔ ابواحمد الجلودی یہاں یہی بتانا چاہتے ہیں۔[1]

باب اليمين على نيّة المستحلف (ص:۴۸)

۴۲۵۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَعَمْرٌو النَّاقِدُ قَالَ يَحْيَى: أنَا هُشَيْمُ بْنُ بَشِيرٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ وقَالَ عَمْرٌو: نَا هُشَيْمُ بْنُ بَشِيرٍ قَالَ: أنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَمِينُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ۔ وقَالَ عَمْرٌو: يُصَدِّقُكَ بِهِ صَاحِبُكَ۔"

(ص:۴۸ سطر:۲۷)

قوله: "عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ" (ص:۴۸ سطر:۲۷)

في البذل أي خصمك ومدعيك اي لا يعتبر فيه المعاريض والتورية، فالعبرة في اليمين لنيّة المستحلف إذا كان على الحق، وإلّا فالعبرة لنيّة الحالف فله تورية، قال في النهاية اي يجب عليك ان تحلف له على ما يصدقك عليها إذا حَلَفْتَ له.[2] إنتهى۔

لیکن مستحلف کی نیت معتبر ہونے کے لئے یہ شرطیں ہیں:-

۱- مستحلف یمین لینے کا حق رکھتا ہو۔

۲- یمین عند القاضي أو عند نائبه ہو۔

۳- یمین، اللہ کے نام یا اس کی صفات کی ہو، طلاق یا عتاق کی نہ ہو، لہٰذا مستحلف اگر ظالم ہو یعنی یمین کے مطالبے کا حق نہ رکھتا ہو، یا یمین عند القاضي او عند نائبه نہ ہو، یا مطالبہ طلاق یا عتاق کی یمین کا ہو، تو نیت حالف کی معتبر ہوگی بالاتفاق، یعنی اس کو توریہ جائز ہوگا (نوویؒ)،[3] بشرطیکہ لفظ اس معنیٰ غیرِ ظاہر کا احتمال رکھتا ہو، ولو مجازاً اور دلیل اس کی وہ حدیث

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۸، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۲۲، والحل المفهم ج:۲ ص:۱۹۳۔

(۲) بذل المجهود ج:۱۴ ص:۲۲۳ كتاب الأيمان، باب المعاريض في اليمين۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۸۔

ہے جسے ابو داؤد[1] نے "باب المعاریض في الیمین" میں روایت کیا ہے:

عن سوید بن حنظلة قال: خرجنا نرید رسول الله صلى الله علیه وسلم ومعنا وائل بن حجر فأخذه عدوٌّ له، فتحرج القوم أن یحلفوا، وحلفتُ أنه أخي، فخلّى سبیله فأتینا رسول الله صلى الله علیه وسلم فأخبرته (إلى قوله) فقال: صدقتَ، المسلم أخو المسلم۔[2]

اور اگر یمین کا مطالبہ کسی نے نہیں کیا، کوئی شخص از خود ہی قسم کھائے تو اس میں بھی نیت حالف کی معتبر ہے بالاتفاق (نووی)۔[3]

باب الإستثناء في الیمین وغیرها (ص:۴۹)

۴۲۴۲۔ "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ أَبِي عُمَرَ- قَالَا: نَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ، عَنْ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوٗدَ نَبِيُّ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأُطِيفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلٰى سَبْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ تَأْتِي بِغُلَامٍ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ۔ فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ أَوِ الْمَلَكُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ۔ فَلَمْ يَقُلْ وَنَسِيَ۔ فَلَمْ تَأْتِ وَاحِدَةٌ مِنْ نِسَائِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ جَاءَتْ بِشِقِّ غُلَامٍ۔ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَلَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمْ يَحْنَثْ وَكَانَ دَرَكًا لَهُ فِي حَاجَتِهِ۔" (ص:۴۹، سطر:۱۰۳)

قوله: "لَأُطِيفَنَّ اللَّيْلَةَ" (ص:۴۹، سطر:۳)

پچھلی روایت میں "لَأَطُوفَنَّ" ہے، دونوں کے ایک ہی معنی ہیں: یعنی کسی کے گرد گھومنا، یہاں مراد جماع ہے۔

---

(۱) سنن أبي داود ج۲ ص۴۶۲ کتاب الأیمان والنذور، باب المعاریض في الیمین رقم الحدیث ۳۲۵۶۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج۲ ص۲۲۰، وشرح صحیح مسلم للنووي ج۲ ص۴۸، وإکمال إکمال المعلم ج۴ ص۳۶۳، وإعلاء السنن ج۱۱ ص۴۶۸ کتاب الأیمان والنذور، باب أن الرجوع في الأیمان إلى نیة الحالف الخ، وحاشیة صحیح مسلم للذهني ج۲ ص۴۹۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووي ج۲ ص۴۸، وإکمال إکمال المعلم ج۴ ص۳۶۳۔

قوله: "بِشِقِّ غُلَامٍ" (ص:۴۹ سطر:۶)

پچھلی روایت میں "نصف إنسان" اور آگے ایک روایت میں "بشقِّ رَجُلٍ" ہے، سب کا حاصل یہ ہے کہ ناقص الخلقت بچہ پیدا ہوا، بعض مفسرین نے کہا ہے کہ اس سے مراد وہی جَسَد ہے جس کا ذکر سورۃ ص میں ہے: "وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ۞" لیکن محققین کے نزدیک یہ بات کسی قابلِ اعتماد روایت سے ثابت نہیں، لہٰذا ہمارے بزرگوں نے اس معاملے میں سکوت ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔

قال في البذل: قال إبن أمير الحاج في التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام يشترط في الإستثناء الإتصال بالمستثني منه لفظًا عند جماهير العلماء (ونسب النووي[1] هذا القول إلى مالك والأوزاعي والشافعي أيضًا) إلّا لتنفس أو سعال[2]۔

استثناء سے مراد "إن شاء الله" کہنا ہے، اگر یمین کے ساتھ "إن شاء الله" بھی متصلًا کہہ دیا تو یمین منعقد نہیں ہوتی، وهو مذهب الحنفية وجماهير العلماء، كما في البذل[3]۔ لما أخرجه الترمذي عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من حلف على يمين فقال: إن شاء الله، فلا حنث عليه"[4]۔

قوله: "لَمْ يَحْنَثْ" (ص:۴۹ سطر:۱۴)

یعنی اگر متصلًا "إن شاء الله" کہہ دیتے تو یمین منعقد ہی نہ ہوتی، لہٰذا اولاد کے نہ ہونے سے حانث نہ ہوتے۔

۴۲۶۴ "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ: أَنَا

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۴۹، وإكمال المعلم ج ۵ ص:۴۱۶، وإكمال إكمال المعلم ج:۴، ص:۴۷۹۔

(۲) بذل المجهود ج:۱۴ ص:۸۱ كتاب الأيمان والنذور، باب الحالف يستثني بعد ما يتكلم۔

(۳) بذل المجهود ج:۱۴ ص:۲۲۹ كتاب الأيمان، باب الاستثناء في اليمين، وعمدة القاري ج:۲۳ ص:۲۲۳ كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء في اليمين، واوجز المسالك ج:۹ ص:۶۴ كتاب الأيمان، باب ما لا يجب فيه الكفارة من الأيمان، ومرقاة المفاتيح ج:۲ ص:۵۹۰ كتاب الأيمان والنذور، الفصل الثاني، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۲۹۔

(۴) جامع الترمذي ج ۱ ص ۲۱۲ باب في الاستثناء في اليمين۔

مَعْمَرٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ لَأَطِيفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً تَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. فَقِيلَ لَهُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ. فَطَافَ بِهِنَّ فَلَمْ تَلِدْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ نِصْفَ إِنْسَانٍ. قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنَثْ، وَكَانَ دَرَكًا لِحَاجَتِهِ" (ص۴۹ سطر ۷ و ۹)

قولہ: "وَكَانَ دَرَكًا لِحَاجَتِهِ" (ص۴۹ سطر ۹)

"الدرك" بفتح الدال والراء اسم مصدر ہے، "الادراك" سے، جس کے ایک معنی ہیں لاحق ہوجانا، پکڑ لینا، کما فی قوله تعالیٰ: "لَا تَخَافُ دَرَكًا"(1) ای لحاقًا من العدو(2) اور لغۃ میں ایک معنی یہ لکھے ہیں کہ: "الدَّرْكُ والدَّرَكُ: (بسكون الراء وفتحها) إدراك الحاجة" یہاں یہی معنی مراد ہیں کہ سلیمان علیہ السلام کا ان شاء اللہ کہنا ان کے مقصد کے حصول (درک) کا سبب بن جاتا، ای كان سببًا لحصول حاجته۔

یعنی "إن شاء الله" کہنے کی وجہ سے یمین منعقد ہوتی اور اس کی برکت سے مطلوب اولاد بھی مل جاتی۔ حدیث کی یہ ایک تشریح ہے، لیکن حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے جو تشریح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یمین اُن خواتین سے اس رات میں صرف جماع کرنے کی تھی، وہ یمین تو پوری ہوگی، اور اولاد کا ہونا محلوف علیہ نہیں تھا، لہٰذا سلیمان علیہ السلام درحقیقت حانث ہوئے ہی نہیں، اور اس حدیث میں جو حنث کی نسبت اُن کی طرف کی گئی، اس سے مراد حنث اصطلاحی نہیں بلکہ تمنا پوری نہ ہونا مراد ہے،(3) واللہ اعلم۔

نوّے خواتین کے بارے میں سلیمان علیہ السلام کی قسم

۴۲۹۵- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي شَبَابَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي وَرْقَاءُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ: لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهَا تَأْتِي بِفَارِسٍ يُقَاتِلُ

---

(1) سورۃ طٰہٰ: ۷۷۔

(2) شرح صحیح مسلم للنووی ج۲ ص۴۹، وتکملۃ فتح الملہم ج۲ ص۱۲۶ و ۱۲۷۔

(3) الحل المفہم ج۲ ص۱۸۵۔

فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ، فَقَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ. فَلَمْ يَقُلْ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، فَطَافَ عَلَيْهِنَّ جَمِيْعًا، فَلَمْ تَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ فَجَاءَتْ بِشِقِّ رَجُلٍ۔ وَاَيْمُ الَّذِيْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهٖ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فُرْسَانًا اَجْمَعُوْنَ۔"

(ص:۴۹ سطر:۹ تا ۱۲)

قوله: "عَلٰى تِسْعِيْنَ امْرَأَةً" (ص:۴۹ سطر:۱۰)

پچھلی دو روایتوں میں "عَلٰى سَبْعِيْنَ امْرَأَةً" اور اسی باب کی سب سے پہلی روایت میں "سِتُّوْنَ امْرَأَةً" ہے، اور غیر صحیح مسلم میں "تسع وتِسْعُوْنَ" اور ایک روایت میں "مائة" کا لفظ آیا ہے، تعارض کچھ نہیں، کیونکہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا (قالہٗ النووی)[1] جس راوی کو جو عدد یاد رہا اُسے روایت کر دیا، کیونکہ اس قسم کی چھوٹی چھوٹی جزئی تفصیلات۔ جن سے کوئی عقیدہ یا حکم شرعی متعلق نہ ہو۔ انہیں حفظ کرنے کا بسا اوقات بہت سے راویانِ حدیث زیادہ اہتمام نہیں کرتے، ان کی بنیادی توجہ اصل مضمونِ حدیث پر رہتی ہے، لہٰذا اس قسم کے معمولی اختلاف سے اصل حدیث کی صحت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں جگہ جگہ اس کی صراحت کی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ واقعہ اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ ہی کی روایت سے تقریباً چھ مقامات پر نقل کیا ہے، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کیا ہے۔ لہٰذا اس واقعہ کی صحتِ سند میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔

لیکن تعجب ہوتا ہے کہ سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم نے اپنی تفسیر "تفہیم القرآن" میں اس حدیث کی سند کو صحیح اور قوی تسلیم کرنے کے باوجود اس واقعہ کی صحت سے محض اس بناء پر انکار کر دیا ہے کہ ساٹھ یا زیادہ عورتوں سے صرف ایک رات میں جماع کرنا "صریح عقل کے خلاف ہے"۔ اُن کی عبارت[2] بعینہٖ مندرجہ ذیل ہے:

تفہیم القرآن کی عبارت

"یہ حدیث حضرت ابوہریرہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے، اور

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۴۹۔

(۲) تفہیم القرآن ج:۴ ص:۳۲۷۔

اسے بخاری و مسلم اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے، خود بخاری میں مختلف مقامات پر یہ روایت جن طریقوں سے نقل کی گئی ہے اُن میں سے کسی میں بیویوں کی تعداد ۶۰ بیان کی گئی ہے، کسی میں ۷۰، کسی میں ۹۰، کسی میں ۹۹، اور کسی میں ۱۰۰، جہاں تک اِسناد کا تعلق ہے، ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے، اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح ہرگز نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے۔ بلکہ آپ نے غالباً یہود کی یاوہ گوئیوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع پر اسے بطور مثال بیان فرمایا ہوگا، اور سامع[1] کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کو حضور بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ ایسی روایات کو محض صحتِ سند کے زور پر لوگوں کے حلق سے اُتروانے کی کوشش کرنا دین کو مضحکہ خیز بنانا ہے۔ ہر شخص خود حساب لگا کر دیکھ سکتا ہے کہ جاڑے کی طویل ترین رات میں بھی عشاء اور فجر کے درمیان دس گیارہ گھنٹے سے زیادہ وقت نہیں ہوتا، اگر بیویوں کی کم سے کم تعداد ۶۰ ہی مان لی جائے[2] تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اس رات بغیر دم لئے فی گھنٹہ ۶ بیوی کے حساب سے مسلسل دس گھنٹے یا ۱۱ گھنٹے مباشرت کرتے چلے گئے۔ کیا یہ عملاً ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ حضور نے یہ بات واقعے کے طور پر بیان کی ہوگی؟"

(اقتباس ختم)

سید مودودی صاحب مرحوم کا اس واقعہ کی صحت سے یہ دوٹوک انکار جبکہ وہ اس کی سند کو بھی قوی اور صحیح قرار دے رہے ہیں، اور صحیح بھی اس درجے میں کہ اُس کے خلاف کلام کی بھی گنجائش نہیں سمجھتے۔ اس کے باوجود اس حدیث کے مضمون کو تسلیم کرنے سے محض اس لئے انکار کر دینا کہ اُن کی

(۱) یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جیسے حافظِ حدیث کو؟ رفیع

(۲) اور یہی تعداد یعنی ساٹھ زیادہ یقینی ہے، اس لئے کہ ۶۰ سے کم کی کوئی روایت نہیں، اور زیادہ کی روایات بھی ۶۰ کی نفی نہیں کرتیں یعنی کم از کم ۶۰ پر تو وہ روایات بھی متفق ہیں، اختلاف صرف زیادہ میں ہے ۶۰ میں نہیں۔ رفیع

عقل اسے ماننے کے لئے تیار نہیں، اس پر جتنا بھی تعجب اور افسوس کیا جائے، بجا ہے۔ کیونکہ یہ من مانا طریقہ تو احادیثِ صحیحہ کو مجروح کرنے کا خطرناک دروازہ کھول دے گا۔

بلاشبہ احادیث کی صحت کو پرکھنے اور جانچنے کے لئے علمی اور تحقیقی تنقید کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا ہے، اور آئندہ بھی اس کا دروازہ بند نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس جانچ اور پرکھ کے لئے کچھ اصول اور قواعد مقرر ہیں جو محدثین کرام نے اصول کی کتابوں میں تفصیل سے بیان کئے ہیں، اگر تمام اصول وقواعد کو بالائے طاق رکھ کر احادیثِ صحیحہ کو ردّ کر دینے کا اختیار- باوجود ان کی صحتِ سند اور سب راویوں کے ثقہ ہونے کے- ہر ایک کو مل جائے، محض اس لئے کہ حدیث کا مضمون اس کی عقل کے موافق نہیں، تو اس طرح کیا دین کی بنیاد بالکل غیر محفوظ نہ ہو جائے گی؟ اور دین میں تحریف کا دروازہ چوپٹ نہ کھل جائے گا؟

سردیوں کی طویل ترین رات

رہا رات کے اوقات کا وہ حساب جو سید صاحب موصوف نے بیان کیا ہے کہ اتنے وقت میں ساٹھ عورتوں سے جماع ممکن نہیں، تو وہ اس وجہ سے ناقابلِ تسلیم ہے کہ موسم سرما کی طویل ترین رات بیت المقدس کے علاقے میں- جہاں حضرت سلیمان علیہ السلام کا قیام تھا- بارہ گھنٹے ۲۸ منٹ کی ہوتی ہے، کیونکہ ۲۲ دسمبر کو وہاں غروب آفتاب ۴ بج کر ۴۰ منٹ پر اور طلوع فجر ۵ بج کر ۸ منٹ پر ہوتی ہے۔[1] اگر بیچ میں سے ۲۸ منٹ ایک غسل اور عشاء کی نماز کے نکال دیئے جائیں (اگرچہ یہ بھی معلوم نہیں کہ سلیمان علیہ السلام کی شریعت میں غسلِ جنابت اور نمازِ عشاء بھی فرض تھی یا نہیں) تب بھی ۱۲ گھنٹے سالم ملتے ہیں،[2] اس طرح اگر خواتین کی تعداد ساٹھ ہو تو ایک گھنٹہ میں ۵ عورتیں آتی ہیں۔[3] بلکہ چونکہ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ان کی شریعت میں صبح کی نماز طلوعِ شمس سے پہلے تھی یا بعد میں، لہٰذا حدیثِ زیرِ بحث میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اس میں لفظ "اللیلۃ" سے مراد غروبِ شمس سے طلوعِ شمس تک کا وقت ہو، کیونکہ لغت میں یہ لفظ غروبِ شمس سے طلوعِ فجر تک کے لئے بھی آتا ہے اور طلوع

---

(۱) یاد رہے کہ "المسجد الاقصیٰ" بیت المقدس میں واقع ہے اس کا عرض البلد 31:46N اور طول البلد 35:14E ہے۔

(۲) دس گیارہ گھنٹے نہیں جیسا کہ سید مودودی صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔ (رف)

(۳) چھ نہیں جیسا کہ سید صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے۔ (رف)

شمس تک کے لئے بھی۔ اگر طلوعِ شمس تک کا وقت مراد ہے تو اُس رات کا دورانیہ ۱۳ گھنٹے ۵۹ منٹ (یعنی ایک منٹ کم ۱۴ گھنٹے) بنتا ہے۔

اس میں محالِ عقلی کی کونسی بات ہے؟

بہر حال! اس واقعہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی جسمانی قوت کا عام لوگوں سے بدرجہا زیادہ اور انتہائی عجیب ہونا تو ثابت ہوتا ہے جو واقعی تعجب خیز ہے، لیکن اس میں ''محالِ عقلی'' کی کونسی بات ہے؟ کیا انبیاء کرام علیہم السلام کے سارے معجزات انتہائی عجیب وغریب نہیں ہوتے؟ معجزہ تو کہا ہی جاتا ہے ایسے عجیب وغریب واقعہ کو جس کی مثال دینے سے دوسرے عاجز رہ جائیں۔ کیا یہ عقلاً ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام میں اتنی قوت پیدا فرمائی ہو جو اس حدیث سے ثابت ہو رہی ہے؟ بلکہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تو برجستہ طور پر یہ بھی اپنی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ: ''کان نبیُّنا صلی اللہ علیہ وسلم یطوف علی إحدیٰ عشرۃ امرأۃً لہ فی الساعۃ الواحدۃ، کما ثبت فی الصحیح، وھٰذا کُلُّہ من زیادۃ القوۃ''۔(۱)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے سید مودودی صاحب مرحوم کو ''محالِ عادی'' اور ''محالِ عقلی'' کا فرق یاد نہیں رہا، کیونکہ یہ فرق ملحوظ ہوتا تو اس واقعہ کے انکار کی نوبت نہ آتی۔ کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام کے معجزات ہوں یا اولیاء اللہ کی کرامات وہ سب ''محالِ عادی'' کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی وہ عقلاً تو ممکن ہوتے ہیں، مگر عادۃً ممکن نہیں ہوتے۔

''محالِ عادی'' کی حقیقت

اور ''محالِ عادی'' کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات میں لاتعداد قوانینِ قدرت جاری کئے ہوئے ہیں، مثلاً مقناطیس لوہے کو کھینچتا ہے لکڑی وغیرہ کو نہیں۔ لوہا پانی میں ڈوب جاتا ہے لکڑی نہیں ڈوبتی۔

اسی طرح ایک قانونِ قدرت یہ ہے کہ بچہ ماں اور باپ کے ملاپ سے پیدا ہوتا ہے، ان کے بغیر بچے کا پیدا ہونا عام قانونِ قدرت کے خلاف ہے، یعنی عادۃً محال ہے، لیکن عقلاً ممکن ہے۔

(۱) شرح نووی علیٰ صحیح مسلم ج ۲ ص ۴۹۔

چنانچہ آدم علیہ السلام بغیر ماں باپ کے پیدا کئے گئے، حوّاء ماں کے بغیر وجود میں آئیں اور عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے۔

اسی طرح قانونِ قدرت یہ ہے کہ آگ کا کام جلانا ہے، کسی زندہ انسان کو بڑی آگ میں ڈال کر دیر تک رکھا جائے تو وہ اُسے جلا ڈالے گی، نہ جلانا قانونِ قدرت کے خلاف یعنی عادۃً محال ہے، مگر عقلاً ممکن ہے، چنانچہ ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ یہی ہوا۔

تیز چھری کو کسی جاندار کے گلے پر قوت سے چلایا جائے تو وہ اُسے کاٹ ڈالے گی، نہ کاٹنا قانونِ قدرت کے خلاف اور عادۃً محال ہے مگر عقلاً ناممکن نہیں۔ چنانچہ اسماعیل علیہ السلام کا گلا چُھری پوری قوت سے چلنے کے باوجود نہ کاٹ سکی۔

اللہ تعالیٰ بعض حکمتوں کی بناء پر اور اپنی قدرتِ کاملہ کے اظہار کے لئے اور یہ باور کرانے کے لئے کہ تمام قوانینِ قدرت خود بخود وجود میں نہیں آگئے بلکہ وہ اُسی کے پیدا کردہ اور اُسی کے تابعِ فرمان ہیں، کبھی کبھی ان قوانین کے خلاف بھی کر دیتا ہے۔ اسی خلاف قانونِ قدرت کو "خرقِ عادت" کہا جاتا ہے، یہ "خرقِ عادت" عادۃً محال ہوتا ہے، مگر عقلاً محال نہیں ہوتا، انبیاء علیہم السلام کے تمام معجزات اور اولیائے کرام کی ساری کرامات اسی "خرقِ عادت" یعنی "محالِ عادی" کے قبیل سے ہوتی ہیں، مگر عقلاً ممکن ہوتی ہیں، جس کی مثالیں پیچھے بیان ہوئیں۔

اور محالِ عقلی وہ ہے جو عادۃً تو محال ہوتا ہی ہے، عقلاً بھی محال اور ناممکن ہو۔ مثلاً دو اور دو چار ہی ہوتے ہیں، اُن کا ۵ یا ۳ ہونا عقلاً محال ہے، یا مثلاً اجتماعِ نقیضین، یا اجسام کا قدیم ہونا وغیرہ کہ یہ سب محالِ عقلی ہیں، کسی بھی حالت میں ان کا امکان نہیں۔

چنانچہ قرآن وحدیث میں کوئی واقعہ ایسا بیان نہیں کیا گیا جس کا وقوع عقلاً محال اور ناممکن ہو۔ عادۃً محال اور عقلاً ممکن ہونے کے واقعات بہت ہیں، جن میں سے ایک واقعہ یہی حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہے، جو روایاتِ صحیحہ قویہ سے ثابت ہے۔

قولہ: "لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَاهَدُوْا ... الخ" (ص:۴۹ سطر:۱۲)

یعنی "إن شاء اللّٰہ" کہنے کی یہ برکت ہوتی۔

باب النهي عن الإصرار على اليمين .... إلخ (ص:۵۰)

۴۲۶۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ، عَنْ

هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هٰذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُوْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ أَحَادِيْثَ، مِنْهَا: وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَاللّٰهِ لَأَنْ يَلَجَّ أَحَدُكُمْ بِيَمِيْنِهِ فِيْ أَهْلِهِ آثَمُ لَهُ عِنْدَ اللّٰهِ مِنْ أَنْ يُعْطِيَ كَفَّارَتَهُ الَّتِيْ فَرَضَ اللّٰهُ۔"

(ص:۵۰ سطر:۲،۱)

قوله: "لَأَنْ يَلَجَّ أَحَدُكُمْ بِيَمِيْنِهِ فِيْ أَهْلِهِ ... الخ" (ص:۵۰ سطر:۳)

لجَّ يَلَجُّ لَجَاجًا کے معنی ہیں: کسی بات پر اصرار کرنا، جمے رہنا، اور مطلب یہ ہے کہ اگر یمین گھر والوں سے متعلق ہو، اور اس کی وجہ سے گھر والوں کو ایذاء پہنچتی ہو، تو ایسی یمین پر اصرار کرنا اور جمے رہنا زیادہ گناہ کا سبب ہے، بہ نسبت اس کے کہ (یمین میں حانث ہو جائے اور) کفارہ ادا کر دے۔ مگر یہ اس وقت ہے جبکہ حنث کا عمل معصیت نہ ہو[1] اگر وہ عمل معصیت ہو تو حانث ہونا ہرگز جائز نہ ہوگا، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ زکوۃ پابندی سے ادا کیا کرے گا، اور گھر والے اس پر ناراض ہوتے ہیں تو حانث ہونا یعنی زکوۃ کی ادائیگی چھوڑنا ہرگز جائز نہیں ہوگا۔

قوله: "آثَمُ لَهُ ... الخ" (ص:۵۰ سطر:۲)

اس میں "آثَمُ" اسم تفضیل کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ تو دونوں صورتوں میں ہے، یعنی حانث ہونے میں بھی اور یمین پر جمے رہنے میں بھی، مگر یمین پر جمے رہنے میں زیادہ گناہ ہے، حالانکہ یہ مراد نہیں، کیونکہ جب حنث کا عمل معصیت نہ ہو تو مذکورہ صورت میں حانث ہو جانے میں بالکل گناہ نہیں ہوتا، اور گناہ صرف یمین پر جمے رہنے میں ہوتا ہے، لہٰذا یہاں "اٰثم" کا لفظ حانث کے زعم کی بناء پر لایا گیا ہے، یعنی حالف عموماً مذکورہ صورت میں حانث ہونے کو گناہ سمجھتا ہے، اس زعم کی نفی کے لئے علی سبیل التسلیم فرمایا گیا کہ (اگر بالفرض حانث ہونا گناہ ہوتا تب بھی) یمین پر جمے رہنا زیادہ گناہ ہوتا (قاله النووی)۔[2]

باب نذر الكافر وما يفعل فيه إذا أسلم (ص:۵۰)

۴۲۲۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِيْ بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَزُهَيْرُ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۰، واکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۸۱۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۰۔

بْنُ حَرْبٍ -وَاللَّفْظُ لِزُهَيْرٍ- قَالُوْا: نَا يَحْيَى -وَهُوَ ابْنُ سَعِيْدٍ الْقَطَّانُ- عَنْ عُبَيْدِ اللهِ قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ قَالَ: "فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ"۔

(ص:۵۰ سطر:۲تا۳)

قولہ: "فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ" (ص:۵۰ سطر:۳)

اس امر کی بناء پر متعدد تابعین، ظاہریہ، شافعیہ کی ایک جماعت، اور بعض مالکیہ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ کافر نے جو نذر کی اسلام لانے کے بعد اس کا ایفاء واجب ہے، لیکن جمہور کے نزدیک کافر کی نذر منعقد نہیں ہوتی، اور حدیث باب میں امر استحبابی ہے، وجوبی نہیں۔ امام اعظمؒ، امام مالکؒ اور اکثر شافعیہ کا یہی مذہب ہے،[1] وهو رواية عن أحمد، لما رواه الطحاوي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما النذر ما ابتغي به وجه الله"۔[2] اور "إبتغاء وجه الله" کی شرط مشرک میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس کا قصد اللہ تعالیٰ کے بجائے غیر اللہ کی عبادت کرنا ہوتا ہے جو معصیت ہے اور معصیت کی نذر منعقد نہیں ہوتی،[3] لقوله عليه السلام: "لا نذر في معصية" كما تقدم في رواية مسلم۔

۴۲۷۰- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: نَا جَرِيْرُ بْنُ حَازِمٍ أَنَّ أَيُّوْبَ حَدَّثَهُ أَنَّ نَافِعًا حَدَّثَهُ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ حَدَّثَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وَهُوَ بِالْجِعْرَانَةِ بَعْدَ أَنْ رَجَعَ مِنْ

(۱) عمدة القاري ج ۲۳ ص:۲۰۹ كتاب الأيمان والنذور، باب إذا نذر أو حلف أن لا يكلم إنسانا في الجاهلية ثم أسلم، وشرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص ۵۰، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۴۲۴، ۴۲۵، وإكمال إكمال المعلم ج ۴ ص:۳۸۲، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۱۳۰، وفتح القدير ج:۵ ص:۸۲، ۸۳ كتاب الأيمان: فصل في الكفارة۔

(۲) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۷۵، ۷۶، كتاب الأيمان والنذور، باب الرجل ينذر وهو مشرك نذرًا ثم يسلم۔

(۳) شرح معاني الآثار ج ۲ ص:۷۶ كتاب الأيمان والنذور، باب الرجل ينذر وهو مشرك الخ، وعمدة القاري ج ۲۳ ص ۲۰۹ كتاب الأيمان والنذور، باب إذا نذر أو حلف أن لا يكلم إنسانا في الجاهلية ثم أسلم۔

الطَّائِفِ- فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! إِنِّيْ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ يَوْمًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَكَيْفَ تَرَى؟ قَالَ: اذْهَبْ فَاعْتَكِفْ يَوْمًا۔

قَالَ: وَكَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَعْطَاهُ جَارِيَةً مِنَ الْخُمُسِ، فَلَمَّا أَعْتَقَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَايَا النَّاسِ، سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَصْوَاتَهُمْ، يَقُوْلُوْنَ أَعْتَقَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا هٰذَا؟ فَقَالُوْا: أَعْتَقَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَايَا النَّاسِ، فَقَالَ عُمَرُ: يَا عَبْدَ اللهِ! "اِذْهَبْ إِلَى تِلْكَ الْجَارِيَةِ فَخَلِّ سَبِيْلَهَا۔" (ص:۵۰ سطر:۸ تا ۱۳)

قولہ: "أَنْ أَعْتَكِفَ يَوْمًا" (ص:۵۰ سطر:۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ نذر صرف رات کے اعتکاف کی نہیں تھی جیسا کہ باب کی پہلی حدیث کے لفظ "لیلۃ" سے ظاہر ہو رہا تھا، بلکہ دن اور رات کے مجموعے کی تھی، لہٰذا اس حدیث سے شافعیہ کے اس قول پر استدلال نہیں ہوسکتا کہ اعتکاف (یعنی اعتکاف منذور۔ رفیع) صرف رات میں اور بغیر روزے کے بھی صحیح ہوجاتا ہے۔[1] شافعیہ کا یہ مذہب علامہ نوویؒ رحمۃ اللہ علیہ[2] نے شرح مسلم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اسی واقعہ کے تحت بیان کیا ہے، اور لفظ "لیلۃ" سے استدلال کیا ہے۔ اور "یوماً" کی روایت کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شاید "لیلۃ" کا مسئلہ الگ پوچھا گیا ہوگا اور "یوماً" کا الگ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک کی ادائیگی کا حکم دیا، لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، اور دونوں صورتوں میں نذر منعقد ہوجائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک اعتکاف منذور کے لئے روزہ شرط ہے، خواہ یہ اعتکاف رمضان میں کرے یا غیر رمضان میں، ہر حال میں اعتکاف منذور کے ساتھ روزہ رکھنا لازم ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے صرف ایک رات کا اعتکاف کرنے کی نذر کی تو یہ نذر منعقد نہیں ہوگی، اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوسکتا، اور روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوسکتا، البتہ نفلی

---

(۱) إکمال المعلم ج:۵ ص:۳۴۵، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۳۸۲، ۳۸۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۰۔

اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں لہٰذا وہ صرف رات میں بھی ہو سکتا ہے، اور دن میں روزے کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔[1]

باب صحبة المماليك (ص:۵۱)

۳۲۷- "حَدَّثَنِيْ اَبُوْ كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا اَبُوْعَوَانَةَ، عَنْ فِرَاسٍ، عَنْ ذَكْوَانَ اَبِيْ صَالِحٍ، عَنْ زَاذَانَ اَبِيْ عُمَرَ قَالَ: اَتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ وَقَدْ اَعْتَقَ مَمْلُوْكًا، قَالَ: فَاَخَذَ مِنَ الْاَرْضِ عُوْدًا اَوْ شَيْئًا، فَقَالَ: مَا فِيْهِ مِنَ الْاَجْرِ مَا يَسْوَى هٰذَا، اِلَّا اَنِّيْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "مَنْ لَطَمَ مَمْلُوْكَهٗ اَوْ ضَرَبَهٗ فَكَفَّارَتُهٗ اَنْ يُّعْتِقَهٗ۔" (ص:۵۱، سطر:۲،۱)

قوله: "مَا فِيْهِ مِنَ الْاَجْرِ مَا يَسْوَى هٰذَا" (ص:۵۱، سطر:۲)

قوله "يَسْوَى" (على وزن يخشي) وفي بعض النسخ "يُساوِي" (من باب المفاعلة) وهٰذه هي اللغة الصحيحة المعروفة، والاولى عدّها اهل اللّغة في لحن العوام، واجاب بعض العلماء عن هذه اللفظة بانها تغيير من بعض الرواة لا ان ابن عمر نطق بها (النووي)[2] واما قوله: "ما فيه من الأجر ما يسوى هذا" فمعناهُ ليس فيه من الأجر الخالي عن الكفارة ما يُسوي هذا (الحل المفهم) اى ليس في إعتاقه أجر المعتق تبرعاً (نووي)۔

قوله: "اِلَّا اَنِّيْ سَمِعْتُ الخ" (ص:۵۱، سطر:۳)

قيل هو استثناءٌ منقطع (اى لكني سمعت) وقيل بل هو متصل، ومعناهُ: ما اعتقته، إلّا لِاَنّي سمعتُ الخ (نووي)۔[3]

قوله: "فَكَفَّارَتُهٗ اَنْ يُّعْتِقَهٗ" (ص:۵۱، سطر:۳)

أجمع المسلمون على أنّ عتقه بهذا ليس واجباً، وإنّما هو مندوب رجاءَ كفارة

---

(۱) بدائع الصنائع، كتاب الإعتكاف ج ۲ ص ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص ۵۱، وحاشية صحيح مسلم للدهلوي ج ۲ ص:۵۱، وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۲۲۰۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص ۵۱۔

ذنب فيه وإزالة إثم ظلمه، ومما استدلوا به لعدم وجوب إعتاقه حديث سويد بن مقرن بعده أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم حين لطم أحدهم خادمهم بعتقها، قالوا ليس لنا خادم غيرها، قال: فليستخدموها فإذا استغنوا عنها فليخلوا سبيلها۔ خادم کا لفظ مذکر ومؤنث دونوں کے لئے بولا جاتا ہے، (نووی)۔[1]

ناچیز عرض کرتا ہے کہ اگر اعتاق واجب ہوتا تو اس باندی کے اعتاق میں تاخیر اور اس سے خدمت لینا ایک دن کے لئے بھی جائز نہ ہوتا۔[2]

واعلم أن ضرب العبد لا يخلوا إما أن يكون للتعليم والتأديب أو لغيره، فالأول جائز بشرط ألا يكون على الوجه ولا ضربا مبرحا في غير الوجه ولا يجب الكفارة بحال، والثاني غير جائز مطلقا فإن تلف به عضو يجب عليه اعتاقه عند مالك، لحديث ابن عمرو بن العاص في الذي جب عبده فاعتقه النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجب عند غيره وهذا التفصيل موافق لما نقله النووي[3] وأحاديث الباب تؤيده، (رفیع)۔

۴۲۷۸- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ -وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ- قَالَا: نَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ قَالَ: عَجِلَ شَيْخٌ فَلَطَمَ خَادِمًا لَهُ فَقَالَ لَهُ سُوَيْدُ بْنُ مُقَرِّنٍ: عَجَزَ عَلَيْكَ إِلَّا حُرُّ وَجْهِهَا؟ لَقَدْ رَأَيْتُنِي سَابِعَ سَبْعَةٍ مِنْ بَنِي مُقَرِّنٍ مَا لَنَا خَادِمٌ إِلَّا وَاحِدَةٌ لَطَمَهَا أَصْغَرُنَا فَأَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُعْتِقَهَا۔" (ص:۵۱، طر:۱۰، ۱۲)

قوله: "عَجَزَ عَلَيْكَ إِلَّا حُرُّ وجهها؟" (ص:۵۱، طر:۱۱)

یہ جملہ قلوب ہے، اصل میں یوں تھا کہ: اعجزت عن غير وجهها" اور "حُرُّ الوجه" چہرے کا نرم حصہ یعنی رخسار، وحُرُّ كل شيء افضله وارفعه۔ ناچیز عرض کرتا ہے بظاہر حُرُّ الوجه میں یہاں اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے یعنی فضیلت ورفعت والا چہرہ۔

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۱، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۴۲۸، ومرقاة المفاتيح ج:۲ ص:۵۲۰ كتاب النكاح۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۳۸۳۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۳۸۴۔

۴۲۸۴- "حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ: نَا الْأَعْمَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: كُنْتُ أَضْرِبُ غُلَامًا لِي، فَسَمِعْتُ مِنْ خَلْفِي صَوْتًا "اِعْلَمْ أَبَا مَسْعُودٍ لَلّٰهُ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَيْهِ" فَالْتَفَتُّ فَإِذَا هُوَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هُوَ حُرٌّ لِوَجْهِ اللّٰهِ. فَقَالَ: "أَمَا لَوْ لَمْ تَفْعَلْ لَلَفَحَتْكَ النَّارُ أَوْ لَمَسَّتْكَ النَّارُ"

(ص:۵۱ سطر:۲۳ تا ۲۵)

قوله: "أَمَا لَوْ لَمْ تَفْعَلْ لَلَفَحَتْكَ النَّارُ أَوْ لَمَسَّتْكَ النَّارُ" (ص:۵۱ سطر:آخر)

لفحٌ کے معنی ہیں " جھلسانا"۔ (۱)

الظاهر أنه شك من الراوي (رف) وظاهر هذا الكلام يقتضي أن الكفارة بالإعتاق واجبة، وجوابه عند العبد الضعيف عفا الله عنه أن مثل هذا الضرب لما كان ظلمًا وتعديًا في حق العبد وجب جبره بإرضائه، وطرق الإرضاء متنوعة متعددة ومن أعظمها الإعتاق، فلعلّ المراد من قوله عليه السلام "لو لم تفعل .... إلخ" لو لم ترضه، ومقتضاه وجوب الإعتاق إذا لم يرض العبد إلا به، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد کو راضی کرنے کے طریقوں میں سے صرف إعتاق کا ذکر شاید اس لئے فرمایا کہ إعتاق سے عبد کا راضی ہوجانا قریباً یقینی ہے، برخلاف دوسرے طریقوں کے، واللہ اعلم (رفیع)۔

۴۲۸۵- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَابْنُ بَشَّارٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنّٰى- قَالَا: نَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ يَضْرِبُ غُلَامَهُ فَجَعَلَ يَقُولُ: "أَعُوذُ بِاللّٰهِ"، قَالَ: فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ فَقَالَ: أَعُوذُ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ، فَتَرَكَهُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَاللّٰهِ لَلّٰهُ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَيْهِ"، قَالَ: فَأَعْتَقَهُ" (ص:۵۲ سطر:۱،۲)

قوله: "أَعُوذُ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ فَتَرَكَهُ" (ص:۵۲ سطر:۲)

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۵۰۸، والنهاية لإبن الأثير ج:۴ ص:۲۹۰، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۳۸۔

لعلّه لم یَسْمَعْ اِسْتِعَاذَتَهٗ الاولٰی لِشدّة غضبه، کما لم یسمع نداء النبی صلی اللّٰه علیه وسلم (نووی)۔[1]

۴۲۸۷- "حَدَّثَنَا اَبُوْبَكْرِ بْنِ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا ابْنُ نُمَيْرٍ ح قَالَ: وَثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا اَبِيْ قَالَ: نَا فُضَيْلُ بْنُ غَزْوَانَ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَالرَّحْمٰنِ بنِ اَبِيْ نُعْمٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ اَبُوْهُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ اَبُوالْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ قَذَفَ مَمْلُوْكَهٗ بِالزِّنَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ كَمَا قَالَ۔" (ص:۵۲ سطر:۴۳۵)

قوله: "مَنْ قَذَفَ مَمْلُوْكَهٗ بِالزِّنَا الخ" (ص:۵۲ سطر:۴)

علامہ نوویؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ قاذف العبد پر دنیا میں حد جاری نہیں ہوگی، یہاں تعزیر کی جائے گی، اور آخرۃ میں حد جاری ہوگی۔[2]

۴۲۸۹- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكِيْعٌ قَالَ: نَا الْاَعْمَشُ، عَنِ الْمَعْرُوْرِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ: مَرَرْنَا بِاَبِيْ ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ وَعَلٰى غُلَامِهٖ مِثْلُهٗ، فَقُلْنَا: يَا اَبَا ذَرٍّ! لَوْ جَمَعْتَ بَيْنَهُمَا كَانَتْ حُلَّةً۔ فَقَالَ اِنَّهٗ كَانَ بَيْنِيْ وَبَيْنَ رَجُلٍ مِنْ اِخْوَانِيْ كَلَامٌ وَكَانَتْ اُمُّهٗ اَعْجَمِيَّةً فَعَيَّرْتُهٗ بِاُمِّهٖ۔ فَشَكَانِيْ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَقِيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا اَبَا ذَرٍّ! اِنَّكَ امْرُؤٌ فِيْكَ جَاهِلِيَّةٌ۔ قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! مَنْ سَبَّ الرِّجَالَ سَبُّوْا اَبَاهُ وَاُمَّهٗ۔ قَالَ: يَا اَبَا ذَرٍّ! اِنَّكَ امْرُؤٌ فِيْكَ جَاهِلِيَّةٌ، هُمْ اِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللهُ تَحْتَ اَيْدِيْكُمْ فَاَطْعِمُوْهُمْ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ، وَاَلْبِسُوْهُمْ مِمَّا تَلْبَسُوْنَ، وَلَا تُكَلِّفُوْهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَاِنْ كَلَّفْتُمُوْهُمْ فَاَعِيْنُوْهُمْ۔" (ص:۵۲ سطر:۶ تا ۹)

قوله: "عَلَيْهِ بُرْدٌ وَعَلٰى غُلَامِهٖ مِثْلُهٗ" (ص:۵۲ سطر:۷)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا حُلّہ دونوں میں سے کسی کے پاس نہیں تھا، لیکن اگلی سے اگلی روایت جو محمد بن المثنی اور محمد بن بشار سے مروی ہے اُس میں ہے کہ: "رَأَيْتُ ابا ذرّ وعليه حُلّة وعلى غلامه مثلها" (ص:۵۲ س:۱۳) دونوں روایتوں میں تطبیق اس

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۲۔

(۲) بحوالہ بالا۔

صرح دی جا سکتی ہے کہ ابوذر نے اُوپر کی چادر اچھی اوڑھ رکھی تھی اور اِزار اُسی جنس کے کپڑے کی پرانی باندھ رکھی تھی، اور غلام کے بدن پر بھی دونوں کپڑے اسی طرح تھے۔ لہٰذا اب جو اُن سے کہا گیا کہ: "لَوْ جَمَعتَ بینهما کانت حلّة" تو اس کا مطلب یہ تھا کہ غلام کے اُوپر جو اچھی چادر ہے اگر وہ لے کر آپ اپنی اِزار بنا لیتے تو آپ کا پورا حُلّہ اچھے کپڑے کا ہو جاتا، ای کانت حُلّة کاملة الجودة۔

قوله: "مَنْ سَبَّ الرِّجَالَ سَبُّوا اَبَاهُ وَاُمَّهُ" (ص:۵۲ سطر:۸)

یعنی عام طور سے لوگ ایسا کرتے ہیں، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ عنہ کی اس معذرت کو قبول نہیں فرمایا اور بتایا کہ یہ جاہلیت کی غلط عادات میں سے ہے کہ گالی کے جواب میں گالی دینے والے کے ماں باپ کو گالی دی جائے۔ جسے گالی دی گئی ہو اسے صرف اتنا حق ہے کہ وہ بدلہ لینے کے لئے گالی دینے والے کو (نہ کہ اس کے ماں باپ کو) صرف اتنی گالی دیدے جتنی اُسے دی گئی ہے، (نوویؒ)۔[۱]

قوله: "فَاَطْعِمُوْهُمْ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ، وَاَلْبِسُوْهُمْ مِمَّا تَلْبَسُوْنَ" (ص:۵۲ سطر:۹)

یہ امر بالاجماع استحباب پر محمول ہے، حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا عمل بھی استحباب ہی کے طور پر تھا۔ اور واجب یہ ہے کہ مولیٰ مقام، زمانے اور لوگوں کے حالات کے اعتبار سے جو بھی عرف ہو اس کے مطابق طعام اور کسوة دے۔[۲] اور دلیل اس کی وہ حدیث ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے امام مالک رحمہ اللہ نے مؤطا میں روایت کی ہے مرفوعاً کہ: "للمملوك طعامُه وكسوتُه بالمعروف"۔[۳] نیز اسی باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مرفوعاً آرہی ہے کہ: "فإن كان الطعام مَشْفوهًا قليلًا فَلْيَضَعْ في يده منه أُكلةً أو أُكلتين" (ص:۵۲ سطر:۱۸) (ای لقمة أو لقمتين) معلوم ہوا کہ مساوات واجب نہیں بلکہ مواسات مطلوب ہے۔[۴]

۴۲۹۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَابْنُ بَشَّارٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنّٰى-

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۲، وحاشیة صحیح مسلم للذهنیؒ ج:۲ ص:۹۲، ومکمل إکمال الإکمال ج:۳ ص:۳۸۷۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۵۲، وحاشیة صحیح مسلم للذهنیؒ ج:۲ ص:۹۲۔

(۳) مؤطا ص:۳۰ ۷، باب الأمر بالرفق بالمملوك۔

(۴) مکمل إکمال الإکمال ج:۳ ص:۳۸۷۔

قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ وَاصِلٍ الْأَحْدَبِ، عَنِ الْمَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا ذَرٍّ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ وَعَلَى غُلَامِهِ مِثْلُهَا، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ قَالَ: فَذَكَرَ أَنَّهُ سَابَّ رَجُلًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَيَّرَهُ بِأُمِّهِ، قَالَ: فَأَتَى الرَّجُلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذٰلِكَ لَهُ۔ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ امْرَأٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ وَخَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدَيْهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ عَلَيْهِ۔" (ص:۵۲ سطر:۱۲ تا ۱۵)

قوله: "إِخْوَانُكُمْ وَخَوَلُكُمْ" (ص:۵۲ سطر:۱۴)

الخَوَل محرّكة، ما أعطاك الله تعالى من النعم والعبيد والإماء وغيرهم من الماشية (قاموس)[1]۔ فهو مأخوذ من التخويل بمعنى التمليك۔ والمراد بالخَوَل العطية (تاج العروس)[2]۔ للواحد والجمع والمذكر والمؤنث (قاموس)[3]۔

۲۹۸-۳ "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَدَّى الْعَبْدُ حَقَّ اللّٰهِ وَحَقَّ مَوَالِيهِ كَانَ لَهُ أَجْرَانِ"۔ قَالَ فَحَدَّثْتُهَا كَعْبًا فَقَالَ كَعْبٌ: لَيْسَ عَلَيْهِ حِسَابٌ وَلَا عَلَى مُؤْمِنٍ مُزْهِدٍ۔" (ص:۵۳ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "كَانَ لَهُ أَجْرَانِ" (ص:۵۳ سطر:۷)

اس کی تشریح جلد اوّل (کتاب ایمان) "باب وجوب الایمان برسالة نبینا صلی الله علیه وسلم إلی جمیع الناس" کے تحت آچکی ہے، فلیراجع۔

قوله: "فَقَالَ كَعْبٌ: لَيْسَ عَلَيْهِ حِسَابٌ وَلَا عَلَى مُؤْمِنٍ مُزْهِدٍ" (ص:۵۳ سطر:۸)

---

(۱) القاموس المحیط ج:۳ ص:۵۴۳۔

(۲) تاج العروس ج:۷ ص:۳۱۲، والنهایة لابن الأثیر ج:۲ ص:۸۸، ومجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۱۲۷۔

(۳) القاموس المحیط ج:۳ ص:۵۴۴، ۵۴۵۔

اي لكثرة اجره وعدم معصيته، وهذا الذي قاله كعب يحتمل انه اخذه بتوقيفٍ ويحتمل انه بالإجتهاد، لأن من رجحت حسناته واوتي كتابهُ بيمينه فسوف يحاسَبُ حسابًا يسيرًا وينقلب إلى أهلهِ مسرورًا۔ (قاله النوويؒ)۔[۱]

أقول بتوفيق الله تعالى: ويمكن ان يقال: لعل المراد أن العبد لما لم يكن مالكًا لمال فليس عليه حساب المال، اما غير الأموال من العبادات البدنية وحقوق العباد فحسابه ليس بمنتف، ويؤيده قول كعب: "ولا على مؤمنٍ مُزْهِدٍ" يعني قليل المال، والله أعلم۔ ـــــ رفيع

قوله: "مُزْهِدٍ" (ص:۵۳ سطر:۸) إزهاد سے اسم فاعل ہے بمعنی قلیل المال۔

۴۳۰۰- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هٰذَا مَا حَدَّثَنَا اَبُوْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ اَحَادِيْثَ، مِنْهَا وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نِعِمَّا لِلْمَمْلُوْكِ اَنْ يُتَوَفّٰى يُحْسِنُ عِبَادَةَ اللّٰهِ وَصَحَابَةَ سَيِّدِهٖ نِعِمَّا لَهٗ۔" (ص:۵۳ سطر:۸، ۱۰)

قوله: "وَصَحَابَةَ سَيِّدِهٖ" (ص:۵۳ سطر:۱۰) اي صُحبتهٗ (نوويؒ)۔[۲]

۴۳۰۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِمَالِكٍ: حَدَّثَكَ نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اَعْتَقَ شِرْكًا لَهٗ فِيْ عَبْدٍ فَكَانَ لَهٗ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيْمَةَ الْعَدْلِ، فَاَعْطٰى شُرَكَاۤءَهٗ حِصَصَهُمْ وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَاِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ۔" (ص:۵۳ سطر:۱۰، ۱۲)

قوله: "مَنْ اَعْتَقَ شِرْكًا لَهٗ فِيْ عَبْدٍ فَكَانَ لَهٗ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ ... الخ۔" (ص:۵۳ سطر:۱۱)

جب کوئی غلام ایک سے زیادہ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے کوئی شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو باجماعِ مَن یعتدّ به معتِق کا حصہ اسی وقت آزاد ہو جائے گا، مگر باقی

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۵۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۵۳، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۸۸، ومکمل إکمال الإکمال ج:۴ ص:۳۸۹۔

حصے کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف اور کثیر اقوال ہیں، خلاصہ یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مُعتِق اگر مُوسِر ہے تو شریک اس سے اپنے حصے کا ضمان لینا چاہے تو لے گا، اور شریک کا حصہ بھی معتِق کے حصے کے ساتھ ہی آزاد ہو جائے گا، یعنی حالتِ یسار میں عتق میں تجزی نہ ہوگی۔ اور اگر معتق مُعسِر ہے تو شریک کا حصہ حسبِ سابق رقیق رہے گا، لہٰذا شریک کو ضمان لینے کا اختیار نہیں، یعنی حالتِ اِعسار میں عتق میں تجزی ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شریک کا حصہ مُعتِق کے حصے کے ساتھ نہ حالتِ یسار میں آزاد ہوگا نہ حالتِ اِعسار میں، البتہ مُستحِقُ العتق ہو جائے گا۔ یعنی عتق میں ہر حالت میں تجزی ہوگی۔ پس حالتِ یسار میں شریک کو تین اُمور میں اختیار ہے کہ یا تو وہ بھی اپنے حصے کو بلامعاوضہ آزاد کر دے، یا مُعتِق سے اس کا ضمان لے کر آزاد کر دے، (پھر معتق چاہے تو ضمان کا رُجوع عبد پر کرے بطریق الاستسعاء)، یا شریک اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کے لئے غلام سے سعایۃ کرائے۔ اور حالتِ اِعسار میں صرف دو چیزوں کا اختیار ہے کہ یا تو سعایۃ کرائے یا اِعتاق کر دے، ضمان لینے کا اختیار نہیں۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یسار اور اِعسار دونوں صورتوں میں تجزیِ عتق بھی ہوتی ہے اور سعایہ کا اختیار بھی۔

صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب حالتِ یسار میں امام شافعیؒ کے موافق ہے کہ نہ تجزی ہوگی نہ سعایہ، بلکہ شریک کا حصہ بھی معتق کے حصے کے ساتھ آزاد ہو جائے گا، اور شریک اپنے حصے کا ضمان معتق سے لے سکے گا۔ اور حالتِ اِعسار میں صاحبینؒ کا مذہب امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے کہ عبد سے سعایہ کرا سکے گا۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ حالتِ اِعسار میں صاحبینؒ کے نزدیک تو شریک کا حصہ بھی معتق کے حصے کے ساتھ ہی قبل الاستسعاء آزاد ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریک کا حصہ بعد السعایۃ آزاد ہوگا اور مدّتِ اِستسعاء میں اس کا حکم مکاتب کی طرح ہوگا، کہ وہ یدًا آزاد اور رقبۃً رقیق ہوگا۔[1] یعنی صاحبین کے نزدیک عتق میں تجزی نہ حالتِ

(۱) فتح القدیر مع الهدایة ج:۳ ص:۲۲۰ تا ۲۲۲، کتاب الإعتاق، باب العبد یعتق بعضه، وشرح صحیح مسلم للنووی ج:۱ ص:۴۹۲، ومرقاۃ المفاتیح ج:۶ ص:۵۵۵ تا ۵۵۷ کتاب العتق، باب إعتاق العبد المشترك وشراء القریب، الفصل الأوّل، وانوار المحمود ج:۲ ص:۲۲۰ تا ۲۲۲ کتاب العتق، باب العتق علی شرط، وتکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۲۸۔

یسار میں ہے نہ حالتِ اعسار میں۔ اور سعایۃ حالتِ اعسار میں ہے حالتِ یسار میں نہیں۔

امام شافعیؒ و امام احمد کا استدلال مذکورہ بالا حدیث سے ہے کہ اس میں حالتِ یسار میں صرف عتق اور ضمان کا ذکر ہے، اعتاق یا سعایۃ کا کوئی ذکر نہیں۔ معلوم ہوا کہ حالتِ یسار میں شریک کا حصہ خود بخود آزاد ہو جائے گا اور معتق پر اُس کا ضمان واجب ہوگا، اور حالتِ اعسار میں "وإلا فقد عتق منه ما عتق" کہا گیا ہے، یعنی اس صورت میں ضمان بھی نہیں لیا جائے گا، اور شریک کا حصہ آزاد نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کا استدلال اسی باب میں آنے والی اس حدیث سے ہے:-

"عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من اعتق شقيصا له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال أستسعي العبد غير مشقوق عليه۔" (ص:۵۳ س:۲۷و۲۸)

یہ حدیث حالتِ اعسار میں ثبوتِ سعایۃ کے لئے صریح ہے اور امام شافعیؒ پر حجت ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال مذکورہ بالا دونوں حدیثوں سے ہے، وہ اس طرح کہ حدیثِ اوّل میں حالتِ اعسار میں تجزی عتق ثابت ہوگئی، چنانچہ قیاسًا علیہ حالتِ یسار میں بھی ثبوتِ تجزی کے لئے کوئی مانع نہیں، حدیث میں بھی اس کی نفی نہیں، بلکہ تجزّی کا یہ قرینہ اس میں بھی موجود ہے کہ "فأعطي" کا عطف "قوّم" پر بذریعہ "فا" کیا گیا ہے، جو تعقیب کے لئے ہے، پھر اعطي پر "عتق عليه العبد" کا عطف کیا گیا، معلوم ہوا کہ اعطاء اور عتق یہ دونوں تقویم کے بعد ہوں گے، پس جب شریک کے حصے کا عتق تقویم سے متأخر ہوا، اور معتق کا حصہ پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے تو تجزّی ثابت ہوگئی۔ سالم بن عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جو آگے آرہی ہے، یہ الفاظ اس معنی میں اور بھی صریح ہیں کہ "ثم عتق عليه في ماله إن كان موسرًا" یہاں لفظ ثم، عتق بعد التراخي کی صراحت کر رہا ہے (ص:۵۳ سطر:۲۲) اور اس سے اگلی روایت میں ہے کہ: "عتق ما بقي في ماله" (ص:۵۳ سطر:۲۴) یہاں "ما بقي" میں بھی تجزّی پر دلالت موجود ہے، كما لا يخفى، اور جب حالتِ یسار میں بھی تجزی قیاسًا ثابت ہوگئی تو شریک کو اپنے حصے کے اعتاق یا ترکِ اعتاق کا اختیار خود بخود نکل آیا۔

دُوسری دلیل وہی حدیث ہے جس سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے، یعنی اس کے یہ الفاظ "من اعتق شقيصًا له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال" معلوم ہوا کہ معتق کے

حصے کی آزادی سے شریک کا حصہ مستحق العتق تو ہو جاتا ہے مگر فی الحال اس کا عتق متحقق نہیں ہوتا، ورنہ "فخلاصہ فی مالہ" تحصیلِ حاصل قرار پائے گا، چنانچہ اس سے بھی تجزی عتق ثابت ہوئی، لہٰذا شریک کو اپنے حصے کے إعتاق یا ترکِ اعتاق کا حق بھی ثابت ہوا۔

البتہ سعایۃ کا ثبوت حالتِ یسار میں کسی حدیث سے صراحۃً ثابت نہیں، محض قیاس سے ثابت ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ نے یسار کو إعسار پر قیاس کیا کہ جب حالتِ إعسار میں سعایۃ ثابت ہے تو یسار میں بھی ثابت ہوگا، اور علتِ مشترکہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں شریک کی مالیت عند العبد محتبس ہوگئی ہے جسے وصول کرنے کا اختیار اس کو حاصل ہے، حالتِ إعسار میں چونکہ معتق سے ضمان لینا ممکن نہیں، اس لئے شریک کو صرف دو چیزوں کا اختیار رہ جاتا ہے، إما ان یستسعیَ وإما ان یُعتق۔

اس مسئلے میں حالتِ یسار میں تجزی عتق اور سعایۃ کو جو امام ابوحنیفہؒ نے قیاس سے ثابت کیا ہے، اس قیاس کے معارض احادیثِ باب میں کوئی لفظ نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ احادیث اس سے ساکت ہیں، چنانچہ حالتِ یسار میں تجزی اور سعایۃ کی نفی سوائے مفہومِ مخالف کے اور کسی دلیل سے نہیں ہوتی، اور مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں، مفہومِ مخالف اگر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کے لئے مضر نہیں، لہٰذا قیاس پر کوئی اعتراض نہیں، بلکہ قائلین بالمفہوم کے نزدیک بھی اس صورت میں ترجیح قیاس کو ہوتی ہے، قالہ ابن الھمامؒ۔[1]

۴۳۰۵- "حَدَّثَنَا عَمْرٌو النَّاقِدُ وَابْنُ اَبِیْ عُمَرَ -كِلَاهُمَا عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ- قَالَ ابْنُ اَبِیْ عُمَرَ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ، عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ اَعْتَقَ عَبْدًا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ آخَرَ قُوِّمَ عَلَيْهِ فِيْ مَالِهٖ قِيْمَةَ عَدْلٍ، لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ، ثُمَّ عَتَقَ عَلَيْهِ فِيْ مَالِهٖ إِنْ كَانَ مُوْسِرًا۔"

(ص:۵۳، سطر:۲۱، ۲۲)

قولہ: "لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ" (ص:۵۳، سطر:۲۲)

---

(۱) فتح القدیر ج:۴ ص:۴۲۲ تا ۴۲۵، کتاب الإعتاق، باب العبد یعتق بعضہ، ومرقاۃ المفاتیح ج:۶ ص:۵۵۱، ۵۵۷ کتاب العتق، باب اعتاق العبد المشترک الخ، وشرح معانی الآثار ج:۲ ص:۱۱ تا ۲۳ کتاب الاعتاق، باب العبد یکون بین رجلین فیعتقه احدهما، وتکملۃ فتح الملہم ج:۱ ص:۱۳۸، وعمدۃ القاری ج:۱۳ ص:۸۲، ۸۳ کتاب العتق، باب اذا عتق عبدًا بین اثنین الخ۔

ای لا بنقص ولا بزیادۃ (نوویؒ)۔[1]

"الوَکْس" دھوکا، اور حق میں کمی کرنا،[2] اور "الشَّطَط" افراط اور حد سے تجاوز کرنا۔[3]

قولہ: "ثُمَّ عَتَقَ عَلَیْہِ فِیْ مَالِہٖ اِنْ کَانَ مُوْسِرًا" (ص:۵۳ سطر:۲۲)

اس میں لفظ "ثم" سے حالتِ یسار میں تجزی عتق کی صراحت ہورہی ہے، کما مرّ من مذھب أبی حنیفۃ رحمہ اللہ۔

۴۳۳۱- قولہ: "حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِیُّ وَاَبُوْ بَکْرِ بْنُ اَبِیْ شَیْبَۃَ وَزُھَیْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالُوْا: نَا اِسْمَاعِیْلُ -وَھُوَ ابْنُ عُلَیَّۃَ- عَنْ اَیُّوْبَ، عَنْ اَبِیْ قِلَابَۃَ، عَنْ اَبِی الْمُھَلَّبِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَیْنٍ اَنَّ رَجُلًا اَعْتَقَ سِتَّۃَ مَمْلُوْکِیْنَ لَہٗ عِنْدَ مَوْتِہٖ، لَمْ یَکُنْ لَہٗ مَالٌ غَیْرُھُمْ، فَدَعَا بِھِمْ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، فَجَزَّاَھُمْ اَثْلَاثًا، ثُمَّ اَقْرَعَ بَیْنَھُمْ، فَاَعْتَقَ اثْنَیْنِ وَاَرَقَّ اَرْبَعَۃً، وَقَالَ لَہٗ قَوْلًا شَدِیْدًا۔"

(ص:۵۳ سطر:۲۴)

قولہ: "اَنَّ رَجُلًا اَعْتَقَ سِتَّۃَ مَمْلُوْکِیْنَ" (ص:۵۳ سطر:۲۰)

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کا مذہب اس حدیث کے ظاہر کے مطابق ہے، یعنی جس شخص کی ملکیت میں سوائے غلاموں کے اور کوئی مال بالکل نہ ہو اور وہ مرضِ وفات میں سب کو آزاد کردے، تو یہ إعتاق ترکہ کے صرف ثلث میں جاری ہوگا، جتنے غلام ثلث میں آجائیں وہ آزاد ہوجائیں گے اور باقی غلام رقیق رہیں گے کیونکہ مرضِ وفات میں کیے گئے تبرعات ترکہ کے صرف ثُلُث کی حد تک نافذ ہوتے ہیں، جس طرح کہ وصیت صرف ثُلُث کی حد تک نافذ ہوتی ہے، اور آزاد ہونے والے غلاموں کی تعیین قرعہ اندازی سے کی جائے گی۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوگا اور باقی دو ثلث کا حکم وہی ہوگا جو پچھلے مسئلے میں حالتِ إعسار کا تھا کہ وارث اپنے حصوں میں غلاموں

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج ۲ ص ۵۳، واکمال إکمال المعلم ج ۴ ص:۲۸۹، ۲۹۰، وحاشیۃ صحیح مسلم للذھنیؒ ج ۲ ص:۸۸، ۸۹، ومجمع بحار الأنوار ج۵ ص ۱۱۰۔ والنھایۃ لابن الأثیرؒ ج۵ ص ۲۱۹۔

(۲) لسان العرب ج ۱۵ ص ۳۸۴، ومجمع بحار الأنوار ج۵ ص:۱۱۰۔

(۳) لسان العرب ج ۷ ص ۱۱۹۔ ومشارق الأنوار ج۲ ص:۳۰۳، ومجمع بحار الأنوار ج۵ ص ۱۱۰۔

سے سعایہ کرائیں گے یا اپنے اپنے حصوں کو آزاد کر دیں گے۔ جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔(۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب علّامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ سنداً بالکل قوی اور صحیح ہے، مگر دو وجہ سے قابلِ عمل نہیں، ایک یہ کہ نصِ قرآنی اور سنتِ متواترہ کے خلاف ہے، دُوسری یہ کہ عرف و عادت کے بھی مخالف ہے جو اس کے ثبوت کی نفی کرتی ہے۔

مخالف الکتاب والسنة المتواترة اس وجہ سے ہے کہ مذکورہ صورت میں اقراع "میسر" محض ہے، کیونکہ قمار اور میسر کی حقیقت تعلیق الملك أو الإستحقاق علی الخطر ہے، اور یہاں یہی صورت ہے کہ قرعہ جس غلام کا نکل آئے وہ پورا آزاد ہوگا، اور باقی بالکل آزاد نہیں ہوں گے، حالانکہ "میسر" کو قرآن وسنت نے صراحۃً حرام کیا ہے۔

رہا یہ اعتراض کہ قرعہ اندازی کا جواز تو قرآن وسنت سے ثابت ہے، چنانچہ کفالتِ مریم کے بارے میں جب لوگوں کا اختلاف ہوا تو ان میں قرعہ اندازی کی گئی اور قرعہ حضرت زکریا علیہ السلام کے نام نکلا، کما فی قولہ تعالیٰ: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾....الخ۔(۲)

نیز احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ساتھ لے جانے کے لئے ازواج کی تعیین قرعہ اندازی سے فرمایا کرتے تھے،(۳) معلوم ہوا کہ قرعہ اندازی قمار میں داخل نہیں۔

جواب یہ ہے کہ اقراع کی دو قسمیں ہیں۔ ۱- ایک وہ جو محض تبرعاً کیا جائے واجب نہ ہو، یعنی فیصلہ کرنے والے کو اس کا ترک جائز ہو اور اسے اپنی آزادی و مرضی سے فیصلہ کرنے کا حق ہو۔ ۲- اور ایک وہ جو ملک اور استحقاق کا سبب چند افراد میں مساوی طور پر متحقق ہو جانے کے بعد ان میں سے بعض افراد کو منتخب کر کے دینے اور باقیوں کو محروم کرنے کے لئے کیا جائے۔ پہلی قسم بالاتفاق جائز ہے اور وہ "میسر" میں داخل نہیں، کیونکہ اس کے اندر تعلیق التملیك أو الإستحقاق علی

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۲، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۳۹۰، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۴۲۱۔

(۲) آل عمران: ۴۴۔ (۳) صحیح البخاری ج:۲ ص:۷۸۳، کتاب النکاح۔

الخطر نہیں، اور کفالتِ مریم میں یہی صورت تھی، کیونکہ وہاں ان کی حق دار حضرت زکریا علیہ السلام کی اہلیہ تھیں، کیونکہ وہ مریم کی خالہ تھیں، ان پر إقـــراع واجب نہ تھا، لوگوں کی تطییبِ خاطر کے لئے إقـــراع کیا گیا،[۱] اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ ازواج میں جس کو چاہیں سفر میں ساتھ لے جائیں، یا کسی کو نہ لے جائیں، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محض تطییبِ خاطر کے لئے إقراع فرمایا۔[۲]

اور إقـراع کی دُوسری قسم صراحۃً "میسر" میں داخل ہے، اس کا جواز سوائے حدیثِ باب کے اور کہیں نہیں ملتا، لہٰذا اسے آیتِ تحریمِ میسر سے منسوخ کہا جائے گا، لمخالفة الكتاب والسُّنّة المتواترة، چنانچہ علماء کا اتفاق ہے کہ جب بیّنتین متعارض ہوجائیں تو ان میں إقراع جائز نہیں، اسی طرح جب دو حدیثیں متعارض ہوجائیں تو ان میں إقراع بالاتفاق ناجائز ہے۔

پھر یہ حدیث عرف و عادت کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ ایسا ہونا کہ کسی کی ملکیت میں غلام تو ہوں اور کوئی چیز قلیل یا کثیر اس کی ملکیت میں بالکل نہ ہو، یہ انتہائی مستبعد اور نادر ہے۔

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ اگر کہا جائے کہ ان غلاموں کے علاوہ تھوڑا سا کوئی مال ممکن ہے کہ معتق کی ملکیت میں ہو مگر راوی نے اسے لا یعبأ به ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا، تو جواب یہ ہے کہ پھر تو دو غلام کل مال کا ثلث نہ ہوئے، ثلث سے کم ہوگئے، لہٰذا ثلث پورا کرنے کے لئے تیسرے غلام کا بھی کچھ حصہ آزاد ہونا چاہئے تھا، حالانکہ حدیث میں صرف دو غلاموں کے إعتـــاق کی، اور چار کو رقیق رکھنے کی صراحت ہے۔

لہٰذا ظنِ غالب یہی ہے کہ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے نیچے کے کسی راوی کو روایت میں کوئی غلطی لگی ہے، یا پھر یہ منسوخ ہے، كذا حققه ابن الهمام۔[۳] خلاصہ یہ کہ یہ حدیث قوی سند کے باوجود قابلِ عمل نہیں۔

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: بیان القرآن ج:۱ ص:۱۱۳، ومعارف القرآن ج:۲ ص:۶۵، والتفسير المظهري ج:۲ ص:۳۲، ۳۳۔

(۲) عمدة القاري ج:۲۰ ص:۱۹۶ كتاب النكاح، باب القرعة بين النساء اذا اراد سفرًا۔

(۳) فتح القدير ج:۴ ص:۳۴۷ تا ۳۴۹ كتاب العتاق، باب عتق أحد العبدين، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۴۹ و ۱۵۰، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۳۸۹، ۳۹۰ كتاب الوصايا، باب ما يجوز فيه الوصايا من الأموال الغير۔

اور امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے کفالتِ مریم (اور حدیثِ باب) کا جواب یہ دیا ہے کہ میّت نے ان سب غلاموں کا اِعتاق کیا تھا، لہٰذا یہ ہر غلام کے ایک ثلث میں فوراً نافذ ہوگیا، (کیونکہ اِعتاق جب کسی شرط پر معلّق نہ ہو تو فوراً نافذ ہوجاتا ہے)، لہٰذا اب قرعہ کے ذریعہ کسی غلام کے آزاد شدہ حصے کو غلام بنانا جائز نہ ہوگا، اگرچہ غلام اس قرعہ اندازی پر راضی بھی ہوں، جیسا کہ یہ جائز نہیں کہ جس غلام کو پورا آزاد کردیا گیا ہو وہ اپنی آزادی کو کسی دوسرے غلام کی غلامی سے تبدیل کرلے، (کیونکہ کسی آزاد انسان کو اپنی مرضی سے بھی غلام بننا جائز نہیں) برخلاف کفالتِ مریم علیہا السلام کے کہ اس کا حق سب مل کر باہمی رضامندی سے اگر کسی ایک کو بغیر قرعہ کے دے دیتے تو یہ بھی جائز تھا، (لہٰذا تطییبِ خاطر کے لئے) قرعہ اندازی کے ذریعہ سے بھی دینا جائز ہوا، خلاصہ یہ کہ تراضي علی الکفالة لواحد من المستحقین جائز ہے اور تراضي علی الرق بعد الحریة جائز نہیں۔[1]

قوله: "وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا" (ص:۵۴، سطر:۳)

وقد جاء في رواية أخرى تفسير هذا القول الشديد قال: "لو علمنا ما صلينا عليه" كما في شرح النووي۔[2]

باب جواز بیع المدبَّر (ص:۵۴)

۴۳۱۴- "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادٌ -يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ- عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَعْتَقَ غُلَامًا لَهُ عَنْ دُبُرٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ، فَبَلَغَ ذٰلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّي؟ فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بِثَمَانِ مِائَةِ دِرْهَمٍ، فَدَفَعَهَا إِلَيْهِ۔

قَالَ عَمْرٌو: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ يَقُولُ: عَبْدًا قِبْطِيًّا مَاتَ عَامَ أَوَّلَ۔"

(ص:۵۴، سطر:۸۴۲)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۱۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۵۴، واِکمال اِکمال المعلم ج ۴ ص ۳۹۱۔

قولہ: "أَعْتَقَ غُلَامًا لَهُ عَنْ دُبُرٍ" (ص:۵۳ سطر:۷)

إعتاق عن دبر سے مراد تدبیر ہے،[۱] یعنی مولیٰ غلام سے یوں کہے کہ: "إذا متُّ فأنت حرٌّ" تو ایسا غلام مدبَّر کہلاتا ہے،[۲] جس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ کی موت سے پہلے تو وہ رقیق ہے اور موت کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ وہ ثُلُثِ مال کی قیمت کا ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو پورا آزاد ہو جائے گا، ورنہ بقدر الثمث آزاد ہو جائے گا، اور باقی حصے کا وہی حکم ہے جو عبدِ مشترک کے بعض حصے کے إعتاق کا پچھلے سے پچھلے باب میں گزر چکا، مگر یہاں چونکہ معتق زندہ نہیں ہوتا اس لئے وارثوں کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف دو چیزوں کا اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے حصے کو آزاد کر دیں، یا غلام سے سعایۃ کرائیں۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باقی حصہ بھی مولیٰ کی موت کے وقت ہی آزاد ہو جائے گا، اور وارث اس سے سعایۃ کرائیں گے۔[۳]

پھر مدبّر کی دو قسمیں ہیں، مطلق اور مقید۔ مطلق کی صورت اُوپر بیان ہوئی، اور مقید کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ غلام سے کہے: "إذا متُّ في سفري هذا أو في مرضي هذا أو في شهر كذا أو في يوم كذا ونحو ذلك فأنت حُرٌّ"۔[۴]

مدبّر مقید کے بارے میں تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔[۵] اور مدبّر

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۳، وحاشية صحيح مسلم للدهلوي ج ۲ ص:۹۰، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۰ و۱۵۱، وعمدة القاري ج ۱۲ ص:۴۹ كتاب البيوع، باب بيع المدبر۔

(۲) بدائع الصنائع ج:۳ ص:۵۶۴ كتاب التدبير، والتاتارخانية ج:۳ ص:۴۲۰ كتاب العتاق، الفصل الحادي عشر في التدبير۔

(۳) التاتارخانية ج:۳ ص:۴۲۸ كتاب العتاق، الفصل الحادي عشر في التدبير، وبدائع الصنائع ج:۳ ص:۵۷۰، ۵۷۱ كتاب التدبير۔

(۴) عمدة القاري ج:۱۲ ص:۴۹ كتاب البيوع، باب بيع المدبر، وانوار المحمود ج:۲ ص ۴۳۵ كتاب العتق، باب بيع المدبر، وبذل المجهود ج ۱۶ ص:۲۸۸ كتاب العتق، باب بيع المدبر، والتاتارخانية ج:۳ ص:۴۲۰ كتاب العتاق، الفصل الحادي عشر في التدبير، وبدائع الصنائع ج ۳ ص ۵۶۴ كتاب التدبير۔

(۵) انوار المحمود ج:۲ ص ۴۳۶ كتاب العتق، باب بيع المدبر، وبذل المجهود ج:۱۶ ص ۲۸۸ كتاب العتق، باب بيع المدبر۔

مطلق کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کی بیع قبل موتِ سیدہ جائز ہے۔ ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، حضرت علیؓ، حضرت ابنِ مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہم (کما فی البیهقی)[1] اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں، سواء کان المولیٰ حیًا او میتًا۔[2]

ہمارا استدلال ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہے: "المدبر لا یُباعُ ولا یوهب وهو حُرٌّ من ثلث المال" (رواه الدارقطني والبيهقي)۔[3] یہ قول مرفوعاً روایت کیا گیا ہے، لیکن دارقطنی نے اس کے مرفوع ہونے کو ضعیف اور موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن یہ مرفوعاً بھی چونکہ متعدد طرق سے آیا ہے، اگر وہ سب طرق ضعیف ہوں تب بھی تعددِ طرق کے باعث حسن لغیرہ ہوگا۔

اور علامہ ابن الہمامؒ رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس کا موقوف ہونا ہمارے لئے مضر نہیں، اس لئے کہ منع عن بیع المدبر، غیر مدرک بالقیاس ہے، کیونکہ موتِ سید سے پہلے مدبر پورا کا پورا (یداً ورقبةً) رقیق ہے، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ رقیق کی بیع جائز ہو، اور غیر مدرک بالقیاس اُمور میں قولِ صحابی حکماً مرفوع ہوتا ہے، چنانچہ یہ بمنزلہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے، لہٰذا اس کو حدیثِ باب پر ترجیح ہوگی، کیونکہ حدیثِ باب فعلی ہے، فهو واقعة حال لا عموم لها، اور ابنِ عمرؓ کی حدیث قولی ہے، نیز حدیث ابنِ عمرؓ مُحرِّم ہے اور حدیثِ باب مبیح، والترجیح للمحرِّم، نیز حدیثِ باب کے تین جواب اور دیئے گئے ہیں، کہ ہوسکتا ہے کہ:-

۱- وہ مدبر مقیّد ہو، مطلق نہ ہو۔

۲- یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہو جبکہ دَین کے بدلے میں حر کی بیع بھی جائز تھی، کما نقله

(۱) السنن الكبرى للبيهقي ج:۱۰ ص:۳۱۲، باب من قال لا يباع المدبر وباب المدبر من الثلث۔

(۲) عمدة القاري ج:۱۲ ص:۹۰ كتاب البيوع، باب بيع المدبر، وانوار المحمود ج:۲ ص ۴۳۵ كتاب العتق، باب بيع المدبر، وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص:۱۵۱۔

(۳) السنن الكبرى للبيهقي ج ۱۰ ص:۳۱۴، وسنن الدارقطني ج:۳ ص:۴۳۴ رقم الحديث: ۴۱۸۸ كتاب المكاتب۔

ابن الهمامؒ في فتح القدير،[1] جب حر کی بیع منسوخ ہوئی[2] تو بیع المدبر بھی منسوخ ہوگئی، بحدیث ابن عمرؓ۔

۳۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "الکوکب الدری" میں ایک جواب یہ دیا ہے، اور وہ مجھے زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ممکن ہے یہاں پر باع کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہو اور مراد یہ ہو کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کے وارثوں کو اس مدبر کی دو ثلث قیمت دلوانے کے لئے اس غلام سے سعایۃ کرایا ہو، (جیسا کہ پچھلے باب میں آیا ہے کہ "فإن لم يكن له (أي لمعتق) مالٌ أُستسعي العبدُ غير مشقوق عليه" یہاں چونکہ عبد کو مُدبّر بنانے والا مُعسر تھا، یا اس کا انتقال ہو چکا تھا، اس لئے وارثوں کو اُن کا حصہ (دو ثلث) دلوانے کے لئے یا اگر میت پر دین تھا تو وہ اداء کرانے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسعاء کروایا ہو) اور نعیم بن عبد اللہ نے اس کی کفالت کی ہو، جو صورۃً بیع ہوئی، حقیقۃً نہیں، راوی نے اس کو لفظِ "بیع" سے تعبیر کیا، یہ تاویل اگرچہ الفاظ حدیث الباب کے اعتبار سے کچھ بعید سی معلوم ہوتی ہے، مگر قرینِ قیاس ضرور ہے ورنہ حدیث الباب کا تعارض مذکورہ بالا حدیث سے بھی لازم آئے گا جس میں استسعاء کا حکم ہے۔[3]

۴۳۱۵ - "حَدَّثَنَاهُ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ: سَمِعَ عَمْرٌو جَابِرًا يَقُولُ: دَبَّرَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ غُلَامًا لَهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ، فَبَاعَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

قَالَ جَابِرٌ: فَاشْتَرَاهُ ابْنُ النَّحَّامِ عَبْدًا قِبْطِيًّا، مَاتَ عَامَ أَوَّلَ فِي إِمَارَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ۔" (ص:۵۴ سطر:۸ تا ۱۰)

قوله: "عامَ أوّلَ" (ص:۵۴ سطر:۱۰)

موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے (الحل المفهم)۔[4]

---

(۱) فتح القدير ج:۵ ص:۱۸ تا ۲۳ كتاب العتاق، باب التدبير، وعمدة القاري ج:۱۲ ص:۴۹ كتاب البيوع، باب بيع المدبر، وبذل المجهود ج:۱۶ ص:۲۸۸ كتاب العتق، باب بيع المدبر، وانوار المحمود ج:۲ ص:۴۳ كتاب العتق، باب بيع المدبر، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۱ و ۱۵۲ وأوجز المسالك ج:۱۱ ص:۲۳، ۲۴۔

(۲) أي بقوله تعالى: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ" كذا في فتح القدير (كتاب الإعتاق، باب التدبير ج:۵ ص:۱۹) (من الأستاذ مدظلهم)۔

(۳) الكوكب الدري ج:۱ ص:۳۵۲ في شرح جامع الترمذي، ابواب البيوع، باب بيع المدبر۔

(۴) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۸۲۔

کتاب القسامة والمحاربین والقصاص والدّیات

باب القسامة (ص:۵۴)

۴۳۱۸- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: ثَنَا لَيْثٌ، عَنْ يَحْيٰى -وَهُوَ ابْنُ سَعِيدٍ- عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، قَالَ يَحْيٰى: وَحَسِبْتُ قَالَ: وَعَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ أَنَّهُمَا قَالَا: خَرَجَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ وَمُحَيِّصَةُ بْنُ مَسْعُودِ بْنِ زَيْدٍ، حَتّٰى إِذَا كَانَ بِخَيْبَرَ تَفَرَّقَا فِي بَعْضِ مَا هُنَالِكَ. ثُمَّ إِذَا مُحَيِّصَةُ يَجِدُ عَبْدَاللّٰهِ ابْنَ سَهْلٍ قَتِيلًا، فَدَفَنَهُ ثُمَّ أَقْبَلَ إِلٰى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَحُوَيِّصَةُ ابْنُ مَسْعُودٍ وَعَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ سَهْلٍ، وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَذَهَبَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ لِيَتَكَلَّمَ قَبْلَ صَاحِبَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَبِّرِ" الْكُبْرَ فِي السِّنِّ فَصَمَتَ. فَتَكَلَّمَ صَاحِبَاهُ وَتَكَلَّمَ مَعَهُمَا. فَذَكَرُوا لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْتَلَ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ سَهْلٍ. فَقَالَ لَهُمْ: أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا فَتَسْتَحِقُّونَ صَاحِبَكُمْ أَوْ قَاتِلَكُمْ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ نَحْلِفُ؟ وَلَمْ نَشْهَدْ. قَالَ: "فَتُبْرِئُكُمْ"[1] يَهُودُ بِخَمْسِينَ يَمِينًا." قَالُوا: وَكَيْفَ نَقْبَلُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كُفَّارٍ؟ فَلَمَّا رَأٰى ذٰلِكَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطٰى عَقْلَهُ." (ص:۵۴ سطر:۱۴ تا ص:۵۵ سطر:۳)

---

(۱) قولہ "فَتُبْرِئُكُمْ" (ص:۵۵ سطر:۳) یہ باب افعال سے بھی ہوسکتا ہے اور باب تفعیل سے بھی، اور مطلب علامہ نوویؒ نے اس کا یہ بیان کیا ہے کہ یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے دعوے سے بری ہوجائیں گے، ای تبرأ الیکم من دعواکم۔ رفیع

قولہ: "قَدْ ذَهَبَ" (ص:۵۵ سطر:۱) افعالِ شروع میں سے ہے، یعنی عبدالرحمٰن بات کرنے لگے۔

قوله: "كَبِّرْ" (ص:۵۵ سطر:۱)

باب تفعیل سے امر کا صیغہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ بڑے کو مقدم کرو، یعنی گفتگو کا آغاز بڑے کو کرنا چاہئے۔ اور آگے "اَلْكُبْرَ فِي السِّنِّ" میں "الكُبْرَ" (بضم الكاف وسكون الباء الموحدة التحتانية) کے معنی ہیں اکبر۔ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ پورا مرکب راوی نے بطور تفسیر جملۂ معترضہ کے طور پر درج کیا ہو، اس صورت میں اس سے پہلے فعل "يُرِيْدُ" یا "يعني" محذوف ماننا پڑے گا اور "الكُبْرَ فِي السِّنِّ" اُس کا مفعول بہ ہوگا اور راوی کے اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو لفظ "كَبِّــــر" فرمایا اُس سے عمر میں بڑا مراد ہے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ راوی نے اوراج صرف لفظ "فـي السِّنِّ" کا کیا ہو، اور "الكُبْرَ" خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ہی کا حصہ ہو، یعنی "كَبِّر" کا مفعول بہ ہو (نووی وتكملة)۔[1]

قسامت مصدر ہے بمعنی إقسام، یعنی قسم کھانا، اور اصطلاحِ شریعت میں ان خاص قسموں کو کہا جاتا ہے جو ایسے مقتول کے قاتل کی تحقیق میں لی جاتی ہیں جو کسی جگہ پایا جائے مگر بیّنة سے اس کے قاتل کی تعیین نہ ہو سکے۔[2]

قسامت جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تفصیل[3] یہ ہے کہ کسی ایسی جگہ جو کسی فرد یا افراد کی مملوک یا مقبوض ہو، جب کوئی ایسی میت پائی جائے جس کے اُوپر قتل کے آثار مثلاً جرح، ضرب اور خنق کے نشانات ہوں مگر قاتل معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتول اس جگہ کے معیّن یا غیر معیّن کسی ایک یا

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۵۔

(۲) النهاية لابن الأثير ج:۴ ص:۱۲، ومجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۲۷۴، ۲۷۵، وعمدة القاري ج:۲۴ ص:۵۷ كتاب الديات، باب القسامة، وبذل المجهود ج:۱۸ ص:۳۳ كتاب الديات، باب القسامة۔

(۳) البناية للعيني ج:۴ ص:۵۵۵، ۵۵۶ كتاب الديات، باب القسامة، وانوار المحمود ج:۲ ص:۵۱۸ كتاب الديات، باب القسامة، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۹۰، وحاشية الكوكب الدري ج:۲ ص:۳۴۱ ابواب الديات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في القسامة، وتكملة البحر الرائق ج:۹ ص:۱۸۸، ۱۸۹ كتاب الديات، باب القسامة۔

زیادہ لوگوں کو متہم کریں (یعنی متہم اشخاص کی تعیین کریں یا نہ کریں) اور قسامت کا مطالبہ کریں تو ان سے کہا جائے گا کہ اس جگہ کے لوگوں میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کریں جن سے قسمیں لی جائیں گی، چنانچہ ان میں سے ہر ایک یہ قسم کھائے گا کہ "باللہ ما قتلتہٗ وما علمتُ لہ قاتلاً" اگر پچاس آدمی پورے نہ ہوں تو موجودین پر یمین مکرّر آئے گی، إلی ان یتمّ خمسون یمیناً، اگر یہ لوگ قسمیں کھالیں تو یہ سب حبس اور قصاص سے بَری ہوجائیں گے لیکن ان کے عاقلہ پر دیت لازم ہوجائے گی، خواہ دعویٰ قتلِ عمد کا ہو یا قتلِ خطأ کا، کیونکہ ان کی مقبوض یا مملوک جگہ پر قتل کا ہوجانا بہرحال ان کی غفلت اور تقصیر کی علامت ہے اور اگر کوئی ایک یا سب نکول کریں تو نکول کرنے والوں کو قید میں رکھا جائے گا، إلی ان یحلفوا أو یقرّوا بالقتل أو یخبروا بالقاتل۔[1]

امام شافعیؒ کے نزدیک قسامت اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ قتل ایسے محلّہ میں ہوا ہو جو بڑے شہر سے منفصل ہو، یا قریہ صغیرہ میں ہوا ہو، اور اولیائے مقتول کسی معین شخص یا اشخاص معینین پر دعویٰ کریں کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور بیّنہ موجود نہ ہو۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب "لوث"[2] موجود ہو تو یمین کی ابتداء اولیائے مقتول یعنی مدعین سے ہوگی، وہ پچاس قسمیں کھائیں گے کہ: "إن فلاناً قتلہٗ" (کذا فی التکملۃ)۔[3] اور نوعیتِ قتل بھی بیان کریں گے کہ قتلِ عمد ہے، یا شبہ العمد ہے یا قتلِ خطأ، اگر وہ قسمیں کھالیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مدعا علیہ پر دیت واجب ہوگی، جبکہ دعویٰ قتلِ عمد کا ہو، اور اگر دعویٰ شبہ العمد یا خطأ کا ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی۔ اور اگر اولیائے مقتول نکول کریں، تو مدعا علیہم سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ انہوں نے قتل نہیں کیا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ اور ان کے عاقلہ دیت سے بَری ہوجائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اب قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول (مدعین) سے کیا جائے گا۔

اور اگر "لوث" نہ پایا جائے تو قسموں کا مطالبہ اوّلاً مدعا علیہم سے ہوگا، وہ پچاس قسمیں کھالیں تو وہ اور عاقلہ بَری ہوجائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اولیائے مقتول سے پچاس قسمیں لی جائیں گی جن کے بعد مدعا علیہ یا اس کے عاقلہ پر دیت اسی تفصیل کے ساتھ واجب ہوجائے گی جو

---

(۱) یہ پوری تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے، کتاب الدیات، اوّل باب القسامۃ (ج:۴ ص:۱۳۴، ۱۳۵)۔ رفیع

(۲) "لوث" کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ رفیع

(۳) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۱۱۵۔

لـوث کی صورت میں بیان ہوئی۔ اور امام مالکؒ واحمدؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے موافق ہے، البتہ چند اُمور میں فرق ہے:-

۱- ایک یہ کہ لوث کی صورت میں جب اولیائے مقتول قسمیں کھائیں تو دعویٰ اگر قتلِ عمد کا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے، مگر امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔[1]

۲- دُوسرا فرق یہ ہے کہ عدم اللوث کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک مدعا علیہ صرف ایک قسم کھائے گا، بظاہر یہی مذہب[2] مالکیہ کا ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک دونوں صورتوں میں پچاس قسمیں کھائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ عدم اللوث کی صورت میں مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک قسامت ہے ہی نہیں، بلکہ دُوسرے قضایا کی طرح عام قاعدے کے مطابق "الیمین علی من انکر" پر عمل ہوگا۔[3]

۳- تیسرا فرق یہ ہے کہ لوث کی صورت میں جب مدعا علیہ نکول کرے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول سے کیا جائے گا، اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک دوبارہ اولیائے مقتول سے قسموں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ مالکیہ کے نزدیک مدعا علیہ کو قید رکھا جائے گا، یہاں تک کہ یا تو وہ قتل کا اقرار کرلے، یا حلف کرے یا مر جائے، اور حنابلہ کے نزدیک قید کرنے کے بجائے اس پر دیت واجب ہوگی۔ اور ان کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی۔[4]

مذکورہ بالا تفصیل کی رُو سے ائمہ ثلاثہ سے ہمارا اختلاف کئی مقامات پر ہے، جن میں سے بڑے اور بنیادی اختلاف تین ہیں:

---

(۱) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۹۵۔

(۲) کیونکہ مالکیہ کے یہاں عدم اللوث کی صورت میں قسامت نہیں ہوتی (کما صرح به مالك في الموطا ص:۱۰۲۸، کتاب القسامة)۔ رفیع

(۳) إكمال المعلم ج:۵ ص:۴۵۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۹۹، والمغني لابن قدامة ج:۱۰ ص:۱۰۷ کتاب الديات، باب القسامة۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۵، والشرح الصغير للدردير ج:۴ ص:۱۰۴۲ باب في احكام الجناية الخ، القسامة، تعريفها، قبيل باب البغي، والمغني ج:۱۰ ص:۲۲ کتاب الديات، باب القسامة، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۷۸، والهداية ج:۴ ص:۶۳۲ كتاب الديات، باب القسامة، والمبسوط للسرخسي ج:۲۶ ص:۱۰۸ كتاب الديات، باب القسامة، والبناية ج:۴ ص:۵۵۱ كتاب الديات، باب القسامة۔

(۱) ایک یہ کہ ان کے نزدیک لوث اور عدم اللوث کے احکام مختلف ہیں، ہمارے نزدیک مختلف نہیں، اور لـوث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی علامت پائی جائے جس سے اولیائے مقتول کے دعوے کی تائید ہوتی ہو، مثلاً مقتول اور مدعا علیہ کے درمیان پہلے سے عداوت معروف ہو یا مثلاً مقتول کی طرف سے اہلِ محلہ کا کوئی آدمی اس حالت میں آتا ہوا دکھائی دے کہ اس کے اوپر کوئی علامت قتل موجود ہو، یا شہادۃ عدل ہو، ونحو ذلک۔[۱]

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ انصار اور یہودِ خیبر کے درمیان عداوت معروف تھی جو لـوث کی ایک صورت ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمین کا مطالبہ اوّلاً اولیائے مقتول سے فرمایا۔[۲]

ہمارا جواب یہ ہے کہ فتحِ خیبر سے پہلے تو عداوت تھی، فتحِ خیبر کے بعد صلح ہوگئی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم میں اسی باب کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: "وهـي يـومـئـذ صـلـح واهلها يهود" (ص:۵۶ سطر:۱۰)۔

(۲) دُوسرا اختلاف یہ ہے کہ ان کے نزدیک بعض صورتوں میں جو پیچھے بیان ہوئیں قسمیں اولیائے مقتول سے لی جاتی ہیں، اور ہمارے نزدیک ہر صورت میں اہلِ محلّہ ہی سے قسمیں لی جاتی ہیں، اولیائے مقتول سے کسی صورت میں نہیں لی جاتیں۔[۳]

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیثِ باب کا یہ جملہ ہے: "فـقـال لهم: أتـحـلـفـون خمسين يمينًا فـتـسـتـحـقـون صاحبكم أو قاتلكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد" اس میں اولیائے مقتول سے یمین کا مطالبہ کیا گیا ہے اور ان کے انکار پر ردّ الیمین علی الیهود کا ذکر ہے۔

ہماری دلیل وہ حدیثِ مرفوع ہے جو صحیحین[۴] میں سندِ صحیح کے ساتھ آئی ہے کہ: "الـيـمـيـن عـلـى المدعٰى عليه" اور بیہقی[۵] میں ان الفاظ کے ساتھ ہے کہ: "البيّنة عـلـى المدعي واليمين

---

(۱) الهداية ج ۴ ص ۱۳۴ كتاب الديات، باب القسامة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص ۵۵۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۵۳ كتاب الجنايات، الكلام في القسامة وتفسيرها، والهداية ج ۴ ص ۱۳۲ تا ۱۳۶ كتاب الديات، باب القسامة۔

(۴) صحيح البخاري ج ۱ ص ۶۲۶، باب اليمين على المدعى عليه إلخ، وصحيح مسلم ج ۲ ص ۷۴ كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه۔

(۵) السنن الكبرىٰ للبيهقي ج ۱۰ ص ۲۵۲، باب البيّنة على المدعي إلخ۔

علی من انکر" اس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے، اور حدیثِ باب میں واقعہ جزئیہ ہے۔

پھر قسامت کا یہ واقعہ مختلف طرق، مختلف الفاظ اور مختلف تفصیلات کے ساتھ کتبِ حدیث میں آیا ہے، صحیح بخاری[1]، سنن ابی داؤد، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور معجم طبرانی وغیرہ کی متعدد روایات میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمین کا مطالبہ اوّلاً یہود[2] سے کیا تھا، اور جن روایات میں بدایۃ الیمین بالمدعین کا ذکر ہے[3]، کما فی حدیث الباب، تو ان کے دو جواب ہیں:-

١- ایک یہ کہ یہ روایات اس قاعدہ کلیہ مذکورہ بالا کے منافی ہیں جو صحیحین اور بیہقی میں آیا ہے، یعنی "الیمین علی المدعیٰ علیہ" لہٰذا ترجیح بخاری وابوداؤد وغیرہ کی ان روایات کو ہوگی جو اس قاعدہ کے معارض نہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ایک واقعہ جزئیہ پر مشتمل ہے یعنی حدیثِ فعلی ہے اور ہماری پیش کردہ حدیث حدیثِ قولی ہے جس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا ترجیح حدیثِ قولی کو ہوگی۔

٢- دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ ائمہ ثلاثہ کی دلیل میں صریح نہیں، کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ "أتحلفون .... إلخ" میں استفہام بطور تعجیز کے ہو، یعنی یہ ظاہر کرنے کے لئے ہو کہ تم یہ قسمیں نہیں کھا سکو گے کہ فلاں شخص یا فلاں فلاں اشخاص قاتل ہیں، کیونکہ تم نے اس واقعے کا مشاہدہ نہیں کیا۔ یعنی جب اولیائے مقتول نے اصرار کیا کہ قاتل ضرور بالضرور اہلِ خیبر کا آدمی ہے اور ان کی قسموں کا ہمیں اعتبار نہیں (جیسا کہ بخاری وابوداؤد وغیرہ میں ہے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور تعجیز کے یہ فرمایا ہو کہ کیا تم پچاس قسمیں کھا کر قاتل کے مستحق بن جاؤ گے؟ یعنی تم یہ قسمیں نہیں

---

(١) فی القسامة عن بشیر بن یسار (ج:٢ ص:١٠١٨)، نیز صحیح بخاری میں یہ بھی صراحت ہے کہ قسامت جاہلیت میں قسمیں مدعا علیہم سے لی جاتی تھیں، رواہ البخاری عن ابن عباس فی 'المناقب باب القسامة فی الجاهلية (ج:١ ص:٥٤٣)۔ اور آگے مسلم ہی کی روایت میں آرہا ہے کہ: ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اقر القسامة علی ما کانت علیه فی الجاهلية (ص:٥٧)۔ رفیع

(٢) بلکہ صحیح بخاری میں بشیر بن یسار کی روایت میں صرف یہود کی قسموں کا ذکر ہے (ج:٢ ص:١٠١٨)۔ رفیع

(٣) سنن ابی داؤد ج:٢ ص:٢٢٠ کتاب الدیات، باب القسامة۔ ومصنف ابن ابی شیبة ج:٩ ص:٣٨٦ رقم الحدیث: ٧٨٥٥، ومصنف عبدالرزاق ج:١٠ ص:٢٧ رقم الحدیث: ١٨٢٥٢، والمعجم الکبیر للطبرانی ج:٦ ص:١٢١، ١٢٢، رقم الحدیث: ٥٦٢٩۔

کھا سکو گے کیونکہ تم نے اس واقعے کا مشاہدہ نہیں کیا۔

اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتمال ذکر فرمایا ہے کہ یہ استفہام انکاری ہو، اور مطلب یہ ہو کہ تم قسمیں کھا کر قاتل کے مستحق نہیں بن سکتے۔ بلکہ دعوے کے ثبات کے لئے بینہ ضروری ہے (الکوکب الدری)۔[1]

اس تأویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ شوافع کے نزدیک قسامت میں حلف صرف وارث کرتے ہیں، غیر وارث سے حلف نہیں لیا جاتا،[2] حالانکہ حدیثِ مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: "یقسم خمسون منکم علی رجل منهم" (کما فی الروایة الثانیة من الباب، ص:۵۶ سطر:۴)، اور روایتِ اُولیٰ میں ہے کہ: "اتحلفون خمسین یمینًا؟" اور خطاب عبدالرحمٰن، حویصة اور محیصة سے ہے، حالانکہ محیصة و حویصة مقتول کے وارث نہ تھے، اس لئے علامہ نووی کو ان روایتوں میں تأویل کرنی پڑی ہے۔[3]

(۳) تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اہلِ محلہ یا مدعا علیہم جب پچاس قسمیں کھالیں تو ان کے ذمے سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دیت ساقط ہو جاتی ہے، ہمارے نزدیک ساقط نہیں ہوتی، ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیثِ باب کا یہ جملہ ہے کہ: "فتبرئکم یهود بخمسین یمینًا" یعنی یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے سامنے بری ہو جائیں گے، ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہاں بری ہونا دیت سے ہے، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں یمین دفع اور براءة عن دعوی المدعی کے لئے وضع ہوئی ہے، اگر قسامت کے باوجود دیت سے بری نہ ہو تو یمین کا کوئی فائدہ نہ رہا۔[4]

ہماری پہلی دلیل مسلم کے اسی باب کے اواخر میں ایک حدیث ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أقر القسامة علی ما کانت علیه فی الجاهلیة" (ص:۵۷ سطر:۲، ۳)۔ اور

---

(۱) الکوکب الدری ج:۲ ص:۳۶۲ ابواب الدیات، باب ما جاء فی القسامة، وإعلاء السنن ج:۱۸ ص ۲۹۸ کتاب الجنایات، باب فی کیفیة القسامة، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۲۶، وفتح الباری ج:۱۲ ص:۲۲۹ کتاب الدیات، باب القسامة، وبدائع الصنائع ج:۹ ص:۳۵۴ کتاب الجنایات، الکلام فی القسامة وتفسیرها۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۵۶۔

(۳) بحوالۂ بالا۔

(۴) البنایة ج:۴ ص:۵۵۸، والهدایة ج:۴ ص:۶۳۴، ۶۳۵ کتاب الجنایات، باب القسامة۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں سندِ جید کے ساتھ ایک روایت میں صراحت ہے کہ جاہلیت میں دیت اور قسامت دونوں کو جمع کیا جاتا تھا۔[1]

دُوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ فیصلہ ہے جو وادعہ پر انہوں نے کیا تھا، اس فیصلے میں قسامت اور دیت دونوں کو واجب کیا گیا اور فرمایا: "إنه الحق"، ذكره الزيلعي في نصب الراية بأسانيد متعددة عن الكتب المتعددة۔[2]

اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اَیمان سے اہلِ محلہ کو براءة عن الحبس والقصاص حاصل ہو جاتی ہے، پس "فتبرئكم يهود ..... إلخ" کا مطلب یہ ہے کہ یہود اپنی قسموں کی بدولت قصاص اور حبس سے بَری ہو جائیں گے، لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ یمین کا کوئی فائدہ نہ رہا۔

اور ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ ان کے محلے میں قتل کا ہو جانا، ان کی تقصیر کی علامت ہے، پس جس طرح قتلِ خطا میں تقصیر کی وجہ سے دیت واجب ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی واجب ہوگی۔

اور ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ میں بھی جمع بين الدية والقسامة فرمائی تھی، واللہ اعلم۔[3]

۴۳۱۹- "حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: نَا يَحْيٰى بْنُ سَعِيْدٍ، عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ وَرَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ أَنَّ مُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُوْدٍ وَعَبْدَ اللّٰهِ بْنَ سَهْلٍ انْطَلَقَا قِبَلَ خَيْبَرَ فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ، فَقُتِلَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ سَهْلٍ، فَاتَّهَمُوا الْيَهُوْدَ. فَجَاءَ أَخُوْهُ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ وَابْنَا عَمِّهِ حُوَيِّصَةُ وَمُحَيِّصَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَكَلَّمَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ فِي أَمْرِ أَخِيْهِ -وَهُوَ أَصْغَرُ مِنْهُمْ- فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَبِّرِ الْكُبْرَ" أَوْ قَالَ: لِيَبْدَأِ الْأَكْبَرُ". فَتَكَلَّمَا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمَا. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُقْسِمُ

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبة ج:۹ ص:۳۲۱ رقم الحديث: ۷۸۵۵۔

(۲) مصنف عبدالرزاق ج:۱۰ ص:۳۵ رقم الحديث: ۱۸۲۶۶، ونصب الراية ج:۴ ص:۳۹۴ رقم الحديث: ۸۰۱۸ تا ۸۰۲۰، والبناية للعيني ج:۱۲ ص:۵۵۸ كتاب الجنايات، باب القسامة، والهداية ج:۴ ص:۶۳۵ كتاب الجنايات، باب القسامة۔

(۳) الهداية ج:۴ ص:۶۳۵، ۶۳۶ كتاب الجنايات، باب القسامة، والبناية للعيني ج:۱۲ ص:۵۵۸، ۵۵۹ كتاب الجنايات، باب القسامة۔

خَمْسُوْنَ مِنْكُمْ عَلٰى رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهٖ"۔ قَالُوْا: أَمْرٌ لَمْ نَشْهَدْهُ، كَيْفَ نَحْلِفُ؟ قَالَ: "فَتُبَرِّئُكُمْ يَهُوْدُ بِأَيْمَانِ خَمْسِيْنَ مِنْهُمْ"۔ قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَوْمٌ كُفَّارٌ۔ قَالَ: فَوَدَاهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِهٖ۔ قَالَ سَهْلٌ: فَدَخَلْتُ مِرْبَدًا لَهُمْ يَوْمًا فَرَكَضَتْنِيْ نَاقَةٌ مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ رَكْضَةً بِرِجْلِهَا۔" (ص:۵۶ سطر:۱ تا ۵)

قوله: "فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهٖ" (ص:۵۶ سطر:۳)

"رُمَّة" وہ رسّی جسے قاتل کی گردن میں باندھ کر ولی مقتول کے سپرد کیا جائے۔[1]

قوله: "مِرْبَدًا" (ص:۵۶ سطر:۵)

بکسر المیم وفتح الباء، اونٹوں کا باڑہ، یعنی وہ جگہ جہاں اونٹوں کو رکھا جاتا ہے۔

قوله: "فَرَكَضَتْنِيْ نَاقَةٌ" (ص:۵۶ سطر:۵)

یعنی مجھے ایک اونٹنی نے لات ماردی۔

۴۳۲۲- "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُوْدِ بْنِ زَيْدٍ الْأَنْصَارِيَّيْنِ ثُمَّ مِنْ بَنِيْ حَارِثَةَ خَرَجَا إِلَى خَيْبَرَ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صُلْحٌ وَأَهْلُهَا يَهُوْدُ فَتَفَرَّقَا لِحَاجَتِهِمَا، فَقُتِلَ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ سَهْلٍ فَوُجِدَ فِيْ شَرَبَةٍ مَقْتُوْلًا فَدَفَنَهُ صَاحِبُهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَى الْمَدِيْنَةِ فَمَشَى أَخُو الْمَقْتُوْلِ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةُ وَحُوَيِّصَةُ فَذَكَرُوْا لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَأْنَ عَبْدِ اللّٰهِ وَحَيْثُ قُتِلَ، فَزَعَمَ بُشَيْرٌ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ مَنْ أَدْرَكَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ: تَحْلِفُوْنَ خَمْسِيْنَ يَمِيْنًا وَتَسْتَحِقُّوْنَ قَاتِلَكُمْ أَوْ صَاحِبَكُمْ قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا شَهِدْنَا وَلَا حَضَرْنَا، فَزَعَمَ أَنَّهُ قَالَ: فَتُبَرِّئُكُمْ يَهُوْدُ بِخَمْسِيْنَ فَقَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! كَيْفَ نَقْبَلُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كُفَّارٍ، فَزَعَمَ بُشَيْرٌ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَلَهُ مِنْ عِنْدِهٖ۔" (ص:۵۶ سطر:۸ تا ۱۳)

قوله: "وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صُلْحٌ" (ص:۵۶ سطر:۱۰)

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۶، والنہایۃ لابن الاثیرؒ ج:۲ ص:۲۶۷۔

اس سے ائمہ ثلاثہؒ کے اس قول کی نفی ہوتی ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا اُس وقت یہود خیبر سے دشمنی تھی، لہٰذا "لَوث" موجود تھا۔

قولہ: "فِيْ شَرَبَةٍ" (ص:۵۶ سطر:۱۰)

بفتح الشين المعجمة والراء، وہ گڑھا جو درخت کی جڑ میں اس کے اِردگرد پانی بھرنے اور سیراب کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے، اور آگے ایک روایت میں "فی عین او فقیر" آرہا ہے، اس سے بھی یہی مراد ہے۔ فقیر گڑھے کو بھی کہتے ہیں (نوویؒ)۔[1]

قولہ: "فَعَقَلَهُ مِنْ عِنْدِهِ" (ص:۵۶ سطر:۱۲)

آگے ایک روایت میں آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیت اہل الصدقہ سے ادا کی تھی اس تعارض کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ "من عندہ" سے مراد بیت المال سے دینا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے وہ اہل الصدقہ اپنے مال سے یا بیت المال کے مد سے خرید کر ادا کئے ہوں۔

باب حكم المحاربين والمرتدّين (ص:۵۷)

۴۳۲۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيْمِيُّ وَأَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ كِلَاهُمَا عَنْ هُشَيْمٍ -وَاللَّفْظُ لِيَحْيٰى- قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ عَنْ عَبْدِالْعَزِيْزِ بْنِ صُهَيْبٍ وَحُمَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوْا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِيْنَةَ، فَاجْتَوَوْهَا. فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوْا إِلٰى إِبِلِ الصَّدَقَةِ، فَتَشْرَبُوْا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا". فَفَعَلُوْا فَصَحُّوْا، ثُمَّ مَالُوْا عَلَى الرِّعَاءِ فَقَتَلُوْهُمْ وَارْتَدُّوْا عَنِ الْإِسْلَامِ، وَسَاقُوْا ذَوْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَلَغَ ذٰلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَعَثَ فِيْ أَثَرِهِمْ فَأُتِيَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتّٰى مَاتُوْا." (ص:۵۷ سطر:۵تا۹)

قولہ: "مِنْ عُرَيْنَةَ" (ص:۵۷ سطر:۷)

اگلی روایت میں "أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ ثمانية" ہے ابوعوانہ اور طبرانی کی ایک روایت

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۶۔

میں ہے کہ چار آدمی قبیلہ عرینۃ کے تھے، اور تین عکل کے، ممکن ہے آٹھواں آدمی اِن دونوں قبیلوں سے باہر کا ہو، اور ان کے ساتھ آ گیا ہو (تکملہ)۔[1]

قولہ: "فَاجْتَوَوْهَا" (ص:۵۷ سطر:۷) وقولہ: "فاستوخموا" (ص:۵۷ سطر:۱۰)

کِلاهما بمعنی اس زمین کو نا موافق پایا، یعنی یہاں کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی۔[2]

قولہ: "سُمِلَ أَعْيُنُهُمْ" (ص:۵۷ سطر:۸)

یعنی اُن کی آنکھیں پھوڑ دی گئیں، اگلی روایت میں "سُمِرَ اعینهم" ہے (بالرَّاء) یعنی ان کی آنکھوں میں آگ سے تپائی ہوئی سلائیاں یا سلاخیں گھما دی گئیں سُرمے کی سلائی کی طرح، ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں (نوویؒ)۔[3]

اس حدیث میں متعدد مسائل ہیں، ترجمۃ الباب سے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ مرتد کی سزا بالاجماع قتل ہے، وهذا ظاهر في الباب، دوسرا مسئلہ قطاع الطریق کے بارے میں ہے، اس مسئلے میں اصل سورۂ مائدہ کی آیت ہے:-

إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۔[4]

اس آیت کی تفسیر میں فقہائے کرامؒ کا اختلاف ہوا، امام مالکؒ کے نزدیک اس میں "أو" تخییر کے لئے ہے، یعنی حاکم کو مذکورہ بالا چار سزاؤں میں سے جو بھی چاہے دینے کا اختیار ہے، البتہ اگر قطاع الطریق نے قتل کیا ہے تو سزا قتل ہی متعین ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک "او" تقسیم اور تنویع کے لئے ہے، یعنی یہ چار سزائیں چار جرائم کی ہیں، ہر جرم کی سزا اس کے مناسب ہے، چنانچہ اگر انہوں نے صرف إخافة الناس کی، تو سزا "نفي من الأرض" ہے، اور اگر اخذِ مال بھی کیا، تو "قطع الأيدي والأرجل من خلاف" ہے، اور اگر قتل کیا، تو قتل ہے، البتہ اگر انہوں نے قتل بھی کیا اور اخذِ مال بھی، تو اس میں حضرت امام ابوحنیفہ

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج ۲ ص ۲۷۵۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۵۷، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۲۰۸، ومرقاة المفاتيح ج:۷ ص:۱۰۴ كتاب الديات، باب قتل اهل الردة والسعاة بالفساد، الفصل الأول۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج ۲ ص:۵۷۔ (۴) المائدة: ۳۳۔

اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں قتل اور تصلیب متعین ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے کہ: ١- إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وقتلهم وصلبهم۔ ٢- وإن شاء قتلهم۔ ٣- وإن شاء صلبهم، (كذا في الهداية،(١) في باب قطع الطريق، وليس كما ذكره النووي)۔ حدیث باب امام ابوحنیفہؒ کی مؤید ہے، کیونکہ عرنیین نے قتل اور اخذ مال دونوں جرم کئے تھے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصلیب نہیں کی۔(٢)

٤٣٣١- "حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ: نَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوْبَ عَنْ أَبِيْ رَجَاءٍ مَوْلٰى أَبِيْ قِلَابَةَ قَالَ: قَالَ أَبُوْ قِلَابَةَ: نَا أَنَسُ ابْنُ مَالِكٍ قَالَ: قَدِمَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوُا الْمَدِيْنَةَ، فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا بِمَعْنٰى حَدِيْثِ حَجَّاجِ بْنِ أَبِيْ عُثْمَانَ، وَقَالَ: وَسُمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَأُلْقُوْا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُوْنَ فَلَا يُسْقَوْنَ۔" (ص:۵۷ سطر:۱۲،۱۳)

قولہ: "بِلِقَاحٍ" (ص:۵۷ سطر:۱۵) لِقْحَةٌ کی جمع ہے دودھ دینے والی اونٹنیاں۔

٤٣٣٢- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: نَا مُعَاذُ بْنُ مُعَاذٍ ح قَالَ: وحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا أَزْهَرُ السَّمَّانُ قَالَا: نَا ابْنُ عَوْنٍ قَالَ: نَا أَبُوْ رَجَاءٍ -مَوْلٰى أَبِيْ قِلَابَةَ- عَنْ أَبِيْ قِلَابَةَ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا خَلْفَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيْزِ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: مَا تَقُوْلُوْنَ فِي الْقَسَامَةِ؟ فَقَالَ عَنْبَسَةُ: قَدْ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ كَذَا وَكَذَا، فَقُلْتُ: إِيَّايَ حَدَّثَ أَنَسٌ، "قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ" وَسَاقَ الْحَدِيْثَ بِنَحْوِ حَدِيْثِ أَيُّوْبَ وَحَجَّاجٍ۔ قَالَ أَبُوْ قِلَابَةَ: فَلَمَّا فَرَغْتُ، قَالَ عَنْبَسَةُ:

---

(١) الهداية ج:٢ ص ٥٥٥ كتاب السرقة، باب قطع الطريق، وفتح القدير ج:٥ ص:٤٠٧ تا ٤٠٩، كتاب السرقة، باب قطع الطريق، وأحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٤٠٨ تا ٤١٠، والتفسير المظهري ج:٣ ص ٨٨، ٨٩، وروح المعاني ج ٦ ص:١٢٠، ومعين الحكام ص ٢٢٧، والبناية ج:٢ ص:٧٨١ كتاب السرقة، باب قطع الطريق، وتكملة فتح الملهم ج:٢ ص:١٨٢۔

(٢) التفسير المظهري ج:٣ ص ٩٠۔

سُبْحَانَ اللّٰهِ! قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: فَقُلْتُ: أَتَتَّهِمُنِي يَا عَنْبَسَةُ! قَالَ: لَا، هٰكَذَا نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، لَنْ تَزَالُوا بِخَيْرٍ يَا أَهْلَ الشَّامِ! مَا دَامَ فِيكُمْ هٰذَا أَوْ مِثْلُ هٰذَا."

(ص:۵۷ سطر:۱۶تا۱۹)

قوله: "مَا تَقُوْلُوْنَ فِي الْقَسَامَةِ؟" (ص:۵۷ سطر:۱۷)

یعنی عمل بالقسامۃ مشروع ہے یا نہیں؟ یا یہ دریافت فرمانا چاہتے تھے کہ قسامت سے (دعویٰ قتلِ عمد کی صورت میں) قصاص واجب ہوتا ہے یا نہیں؟[1]

قوله: "فَقَالَ عَنْبَسَةُ .... الخ" (ص:۵۷ سطر:۱۷تا۱۹)

یہ روایت یہاں بہت مبہم ہے، صحیح بخاری (کتاب الدیات، باب القسامۃ) میں پوری روایت تفصیل سے آئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے حاضرین سے قسامت کا حکم پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ: "القسامۃ القود بها حق" یعنی قسامت کی بنیاد پر قصاص لینا درست ہے، (چنانچہ امام مالکؒ واحمدؒ کا مذہب بھی لوث کی صورت میں یہی ہے جیسا کہ پچھلے باب میں بیان ہوا) اس پر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ابو قلابہؒ (راوی حدیثِ ہذا) کی رائے پوچھی، ابو قلابہؒ نے جواب دیا، جس کا حاصل یہ تھا کہ قسامت سے قصاص ثابت نہیں ہوسکتا، کیونکہ سزائے موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین صورتوں میں دی ہے۔

۱- النفس بالنفس، ۲- زنا بعد الإحصان، ۳- اللہ ورسول سے محاربۃ و إرتداد عن الإسلام۔[2] (پس اگر قسامت کی بناء پر قصاص لیا جائے تو یہ جرمِ قتل کی سزا نہیں ہوگی، کیونکہ جرمِ قتل بغیر بینۃ یا اقرار کے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ یہ اہلِ محلّہ کی غفلت اور اپنے علاقے کی حفاظت اور مظلوم کی نصرت میں تقصیر کی سزا ہوگی، اور یہ تقصیر ان تین جرائم میں داخل نہیں جن کی سزا حدیث میں موت بیان فرمائی گئی ہے۔) اس پر حاضرین (حضرت عنبسۃ وغیرہ) نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے عرنیین کا جو قصہ روایت کیا ہے، اس میں سرقہ پر سزائے موت دی گئی ہے، اس پر ابو قلابہؒ نے فرمایا کہ: انسؓ نے وہ قصہ خود مجھے اس طرح سنایا تھا (آگے وہ

---

(۱) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۱۹۳۔

(۲) جیسا کہ ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا یحل دم امرئ مسلم یشهد ان لا إله إلّا الله وانّي رسول الله إلّا باحدى ثلث النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق لدينه التارك للجماعة" (مشكوٰة ج:۱ ص:۲۹۹ کتاب القصاص، وصحیح البخاری ج:۲ ص:۱۰۱۶ کتاب الدیات)۔

پورا قصہ سنایا)، جس کا حاصل یہ ہے کہ عرنیین کو سزائے موت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سرقہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ ارتداد عن الاسلام، اخذِ مال اور قتل (حرابہ) کے جرم پر دی تھی۔

۴۳۴۴- "حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ: نَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيْلَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: أَتَى رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَرٌ مِنْ عُرَيْنَةَ، فَأَسْلَمُوْا وَبَايَعُوْهُ، وَقَدْ وَقَعَ بِالْمَدِيْنَةِ الْمُوْمُ وَهُوَ الْبِرْسَامُ۔ ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيْثِهِمْ وَزَادَ "وَعِنْدَهُ شَبَابٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَرِيْبٌ مِنْ عِشْرِيْنَ فَأَرْسَلَهُمْ إِلَيْهِمْ وَبَعَثَ مَعَهُمْ قَائِفًا يَقْتَصُّ أَثَرَهُمْ۔"

(ص:۵۷ سطر:۳۲،۳۱ و ص:۵۸ سطر:۲،۱)

قولہ: "الْمُوْمُ وَهُوَ الْبِرْسَامُ" (ص:۵۸ سطر:۱)

هو نوعٌ من اختلال العقل، ويطلق على ورم الرأس وورم الصدر (النووی)۔[۱]

باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره ...إلخ (ص:۵۸)

۴۳۴۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنّٰى- قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ يَهُوْدِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلٰى أَوْضَاحٍ لَهَا فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ۔ قَالَ: فَجِيْءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِهَا رَمَقٌ، فَقَالَ لَهَا: "أَقَتَلَكِ فُلَانٌ؟" فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنْ لَا۔ ثُمَّ قَالَ لَهَا: الثَّانِيَةَ؟، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنْ لَا۔ ثُمَّ سَأَلَهَا: الثَّالِثَةَ؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ، وَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا۔ فَقَتَلَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَجَرَيْنِ۔" (ص:۵۸ سطر:۵،۴)

قولہ: "أَوْضَاحٍ" (ص:۵۸ سطر:۲) جمع وَضَحٍ، چاندی کے زیور کی ایک قسم۔[۲]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۸، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۴۱۲، والديباج ج:۴ ص ۲۹۲، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۱۶۳۔

(۲) النهاية لابن الأثير ج:۵ ص:۱۹۲، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۸۔

قوله: "رَمَق" (ص:۵۸ سطر:۲) بقية الحيوة والرُّوح (نووی)۔[1]

قوله: "أَقَتَلَكِ فُلَانٌ؟" (ص:۵۸ سطر:۲)

مقتول اگر مرنے سے پہلے کسی شخص کو متعین کر کے کہے کہ مجھے اس نے قتل کیا ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ثبوتِ قصاص کے لئے کافی نہیں، بلکہ دو مرد گواہوں کی شہادت شرط ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کافی ہے،[2] ان کا استدلال اس حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر مقتول کی طرف سے قاتل کی تعیین کافی نہ ہوتی تو یہ سوال لغو ہوتا۔

جواب یہ ہے کہ اس سوال کا یہ فائدہ ہے کہ اس سے مُتّہم شخص معلوم ہو جائے گا، تاکہ اس سے پوچھ گچھ کی جا سکے، اگر اس نے اقرار کر لیا تو قصاص ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ قصۂ ہذا میں قاتل نے اقرار کر لیا تھا، جیسا کہ اسی باب کے آخر میں حدیث آرہی ہے۔[3]

۴۲۳۸- "حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ قَالَ: نَا خَالِدٌ -يَعْنِي ابْنَ الْحَارِثِ- ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: نَا ابْنُ إِدْرِيسَ كِلَاهُمَا عَنْ شُعْبَةَ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ، وَفِي حَدِيثِ ابْنِ إِدْرِيسَ: فَرَضَخَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ۔"

(ص:۵۸ سطر:۷، ۸)

قوله: "فَرَضَخَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ" (ص:۵۸ سطر:۸)

رَضْخ کے معنی ہیں سر پھاڑ دینا، آگے ایک روایت میں "يُرَضُّ رَأْسُه بالحجارة" آرہا ہے اُس کے معنی بھی یہی ہیں، اور ایک روایت میں "فرُجِم حتى مات" آرہا ہے، وہ بھی اسی معنی میں ہے، کیونکہ جب اُس کا سر ایک پتھر پر رکھا گیا اور دوسرے پتھر سے مارا گیا تو رجم پایا گیا (قاله النووی)۔[4]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۸، والنهاية لابن الأثير ج:۲ ص:۲۶۳۔

(۲) امام مالک کا یہ مذہب حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا ہے، لیکن مالکیہ کا مذہب محقق یہ ہے کہ مقتول کے ایسے دعوے سے قصاص ثابت نہیں ہوتا، البتہ لوث موجب قسامة ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ اولیائے مقتول اگر اس شخص کے قاتل ہونے پر قسمیں کھالیں تو قصاص واجب ہو جائے گا، (كذا في التكملة ج ۲ ص:۱۹۷)۔ رفیع

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۸، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۹۷، وعمدة القاری ج:۲۴ ص ۳۸، ۳۹ کتاب الدیات، باب سؤال القاتل حتى يقرّ الخ۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۵۸۔

ایک مختلف فیہ مسئلہ یہاں یہ ہے کہ قاتل نے مقتول کو جس طرح قتل کیا ہے، قصاص میں قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا یا صرف قتل بالسیف ہوگا؟ پہلا مذہب امام مالکؒ وامام شافعیؒ کا ہے، اور دُوسرا مذہب حنفیہ کا، چنانچہ امام مالکؒ وامام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل نے اگر پانی میں غرق کیا ہو یا آگ میں جلایا ہو یا بڑے پتھر سے سر کچلا ہو تو اسی کے مثل قاتل کے ساتھ قصاصاً کیا جائے گا۔ ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے،[۱] اور اصل استدلال مندرجہ ذیل آیاتِ قرآنیہ سے ہے:-

۱- وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ۔[۲]

۲- فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ۔[۳]

۳- وَ جَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۔[۴]

ہمارا استدلال بھی انہی آیات سے ہے، اس طرح کہ یہ آیات بتارہی ہیں کہ تعدّی جس قدر ہوئی اس سے زیادہ سزا دینا یا بدلہ لینا حرام ہے، اور قاتل کے ساتھ اسی جیسا عمل کرنے میں مماثلت بہت مشکل ہے، کیونکہ کوئی آدمی ایک ضرب سے مرجاتا ہے، کوئی زیادہ سے مرتا ہے۔ پس اگر قاتل نے ایک ضرب سے قتل کیا تھا، مگر قصاص میں وہ ایک ضرب سے نہ مرا تو زیادہ ضربات کی ضرورت ہوگی، پس مماثلت حاصل نہ ہوئی۔[۵]

نیز حنفیہ کے مذہب پر امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو امام طحاویؒ[۶] اور دارقطنیؒ[۷] نے نقل کی ہے: عن أبي هريرة مرفوعاً "لا قود الّا بالسيف" (یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تكملة فتح الملهم)۔[۸]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۵۸، وعمدة القاري ج:۲۳ ص:۳۹ كتاب الديات، باب سوال القاتل حتى يقرّ الخ، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۹۹، ۱۰۰ كتاب الجنايات، باب الرجل يقتل رجلا كيف يُقتل؟ وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص:۲۰۲۔

(۲) النحل: ۱۲۶۔ (۳) البقرة: ۱۹۴۔ (۴) الشورى: ۴۰۔

(۵) رُوح المعاني ج:۱۳ ص:۲۵۸، ج:۲۵ ص:۵۰، واحكام القرآن للجصاص ج:۳ ص:۱۹۳، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۱۰۲ كتاب الجنايات، باب الرجل يقتل رجلًا كيف يُقتل؟

(۶) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۱۰۲ كتاب الجنايات، باب الرجل يقتل رجلًا كيف يُقتل؟۔

(۷) سنن الدارقطني ج:۳ ص:۱۱۰ رقم الحديث: ۳۰۷۵۔

(۸) تكملة ج:۲ ص:۲۰۲ و۲۰۳۔

اور حدیثِ باب کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے، ایک یہ کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ دیت اور قصاص کے مفصّل اَحکام نازل نہ ہوئے تھے اور مُثلہ جائز تھا، پھر منسوخ ہوا۔ دُوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ طریقہ تعزیراً اختیار کیا گیا تھا، قصاصاً نہیں، امام جب مصلحت سمجھے تو تعزیراً ایسی سزا بھی دے سکتا ہے۔[۱]

یہاں تیسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ قتلِ عمد اور شبہ العمد کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتلِ عمد وہ ہے جو دھار دار آلے سے کیا گیا ہو، "من حدید او خشب او حجر" یا ایسے غیر دھار دار آلے سے کیا گیا ہو جس سے کسی انسان پر حملہ صرف قتل ہی کے لئے ہوتا ہو، مثلاً بندوق، یا بم، یا ان دونوں قسم کے علاوہ کسی اور آلے سے کیا گیا ہو مگر قاتل اقرار کرلے کہ اُس کا ارادہ قتل ہی کرنے کا تھا (کما فی ردالمحتار)۔[۲] ان تینوں صورتوں میں قتل، قتلِ عمد ہی ہوگا۔

اور شبہُ العمد وہ ہے جو ایسے آلے کے بجائے کسی بھاری مثقل شئے سے کیا گیا ہو، اور ارادۂ قتل کا اقرار نہ ہو۔

ائمۂ ثلاثہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بڑی لاٹھی اور بڑا پتھر یا ہر وہ آلہ جو اگرچہ تفریقِ اجزاء کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو مگر اس کے لگنے سے موت کا وقوع غالب ہو قتلِ عمد کا موجب ہے، خواہ ارادہ قتل کا ہو، یا نہ ہو۔[۳]

ائمۂ ثلاثہ اور صاحبینؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ اس عورت کا بھاری پتھر سے سر کچلا گیا تھا، اس پر قاتل کو قتل کیا گیا۔[۴]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کی

---

(۱) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۱۰۰ كتاب الجنايات، باب الرجل يقتل رجلًا كيف يُقتل؟ وعمدة القاري ج:۲۳ ص:۳۹ كتاب الديات، باب اذا قتل بحجر او بعصا، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۹۷۔

(۲) رد المحتار مع الدر المختار ج:۶ ص:۵۲۷ تا ۵۲۹، كتاب الجنايات۔

(۳) الهداية ج:۴ ص ۵۵۹، ۵۶۰ كتاب الجنايات، والدر المختار مع الشامية ج:۶ ص:۵۲۷ تا ۵۲۹ كتاب الجنايات، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۱۹۸۔

(۴) إكمال المعلم ج:۵ ص:۳۶۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۴۱۳، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۸۔

روایتوں سے ہے جنہیں ابوداؤد، نسائی، اور ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے کہ فتح مکہ میں خطبے کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الا ان دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط او العصا مائة من الابل"[۱]

اور حدیث باب کا جواب وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا کہ یا تو تعزیراً ایسا کیا گیا، یا قاتل نے اقرار کر لیا ہوگا کہ اس کا ارادہ قتل کا تھا۔ یا ہماری پیش کردہ حدیث سے منسوخ ہے جو خطبہ فتح مکہ میں ارشاد فرمائی گئی ہے۔

باب الصائل على نفس الانسان وعضوه .... الخ (ص:۵۸)

۴۳۳۳- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَاتَلَ يَعْلَى بْنُ مُنْيَةَ أَوِ ابْنُ أُمَيَّةَ رَجُلًا فَعَضَّ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَانْتَزَعَ يَدَهُ مِنْ فِيهِ فَنَزَعَ ثَنِيَّتَهُ۔ وَقَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: ثَنِيَّتَيْهِ، فَاخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "أَيَعَضُّ أَحَدُكُمْ كَمَا يَعَضُّ الْفَحْلُ، لَا دِيَةَ لَهُ" (ص:۵۸ سطر:۱۳،۱۴)

قوله. "قَاتَلَ يَعْلَى بْنُ مُنْيَةَ أَوِ ابْنُ أُمَيَّةَ رَجُلًا ... الخ" (ص:۵۸ سطر:۱۳،۱۴)

يعلى کی والدہ یا جدّہ کا نام "مُنْيَة" ہے اور والد کا نام "أُمَيَّة"، لہٰذا ان کو "ابن منية" کہنا بھی درست ہے اور "ابن أُمَيَّة" کہنا بھی (نووی)۔[۲]

وفي الرواية الرابعة من الباب: "ان أجيرًا ليعلى بن منية عض رجل ذراعه" (ص:۵۸ سطر:۱۸) ظاهره التعارض، وقال النووي في دفع التعارض: فقال الحفاظ: الصحيح المعروف أنه أجير يعلى لا يعلى، ويحتمل أنهما قضيتان جرتا ليعلى ولأجيره في وقت أو وقتين۔[۳]

---

(۱) سنن أبي داؤد، كتاب الديات، باب دية الخطأ شبه العمد ج ۲ ص:۶۲۵، وسنن النسائي ج:۲ ص ۲۴۱ كتاب القسامة، باب كم دية شبه العمد، وسنن ابن ماجة ج:۲ ص:۱۸۹ أبواب الديات، دية شبه العمد مغلظة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص ۵۹۔

(۳) حوالہ بالا۔

ودفعه الشيخ في البذل بوجه حسن بأن الرجلين المبهمين يعلى وأجيره وفي رواية النسائي: ان رجلًا من بني تميم عض فان يعلى تميمي واما اجيره فلم يصرح بأنه تميمي، فعرف بهذا ان العاض هو يعلى بن امية، والمعضوض أجيره، ولعل هذا هو السر في ابهام يعلى نفسه ولم يقع في شئ من الطرق ان الأجير هو العاض ولا ان يعلى هو المعضوض لا صريحًا ولا اشارةً، فيتعين على هذا ان يعلى هو العاض۔ (ملخص من كلام الحافظ في الفتح)۔ (بذل المجهود)۔[1]

قوله: "أَيَعَضُّ أَحَدُكُمْ" (ص:۵۸ سطر:۱۹)

عین پر فتحہ ہے، باب سمع سے۔ دانتوں سے پکڑنا، کاٹنا۔

۴۳۳۵- "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ قَالَ: نَا مُعَاذٌ قَالَ: حَدَّثَنِيْ أَبِيْ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَوْفٰى، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلًا عَضَّ ذِرَاعَ رَجُلٍ فَجَذَبَهُ فَسَقَطَتْ ثَنِيَّتُهُ۔ فَرُفِعَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَبْطَلَهُ وَقَالَ: "أَرَدْتَ أَنْ تَأْكُلَ لَحْمَهُ۔" (ص:۵۸ سطر:۱۷ تا ۱۹)

قوله: "فَأَبْطَلَهَا" (ص:۵۸ سطر:۱۹)

اي اهدر ثنيته، وهو مذهبنا ومذهب الشافعي وكثيرين او الاكثرين، وقال مالك يضمن، كذا في شرح النووي۔[2] لیکن مالکیہ کے یہاں قولِ راجح عدمِ ضمان کا ہے جمہور کے موافق (كذا في التكملة)۔[3]

۴۳۳۶- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ النَّوْفَلِيُّ قَالَ: نَا قُرَيْشُ بْنُ أَنَسٍ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنِ ابْنِ سِيْرِيْنَ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلًا عَضَّ يَدَ رَجُلٍ فَانْتَزَعَ يَدَهُ فَسَقَطَتْ ثَنِيَّتُهُ أَوْ ثَنَايَاهُ۔ فَاسْتَعْدٰى رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

---

(۱) بذل المجهود ج:۱۸ ص:۱۰۴، ۱۰۵، كتاب الديات، باب في الرجل يقاتل الرجل فيدفعه عن نفسه، وفتح الباري ج:۱۲ ص:۲۲۰ كتاب الديات، باب اذا عض رجلًا فوقعت ثناياه، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۰۵و۲۰۶۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۵۸، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۹۲۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۰۷، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۲۱۲، وفتح الباري ج:۱۲ ص:۲۲۲ كتاب الديات، باب اذا عض رجلا فوقعت ثناياه۔

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَأْمُرُنِيْ؟ تَأْمُرُنِيْ اَنْ آمُرَهُ اَنْ يَدَعَ يَدَهُ فِيْ فِيْكَ، تَقْضَمُهَا كَمَا يَقْضَمُ الْفَحْلُ؟ اِدْفَعْ يَدَكَ حَتّٰى يَعَضَّهَا، ثُمَّ انْتَزِعْهَا۔"

(ص:۵۸، سطر:۱۹، تا ص:۵۹، سطر:۱، ۲)

قولہ: "تَقْضَمُهَا كَمَا يَقْضَمُ الْفَحْلُ" (ص:۵۸، سطر:۱۹)

بفتح الضاد، من باب سمع دانتوں سے چبانا، اور "الفحل" ہر مذکر جانور، یہاں مذکر اونٹ مراد ہے۔

قولہ: "فَاسْتَعْدٰى رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۵۹، سطر:۱)

یہ "عدوان" بمعنی ظلم سے باب استفعال ہے، بمعنی ظلم کے خلاف مدد مانگنا، یعنی اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فریاد کی، مدد مانگی۔

قولہ: "اِدْفَعْ يَدَكَ حَتّٰى يَعَضَّهَا ... إلخ" (ص:۵۹، سطر:۲)

یہ امر توبیخ اور تہدید کے طور پر ہے، تشریع کے طور پر نہیں (الحل المفہم)۔[1]

باب اثبات القصاص فی الاسنان وما فی معناها (ص:۵۹)

۴۳۵۰- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَفَّانُ قَالَ: نَا حَمَّادٌ قَالَ: اَنَا ثَابِتٌ، عَنْ اَنَسٍ اَنَّ اُخْتَ الرُّبَيِّعِ اُمَّ حَارِثَةَ جَرَحَتْ إِنْسَانًا، فَاخْتَصَمُوْا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَلْقِصَاصَ الْقِصَاصَ"۔ فَقَالَتْ اُمُّ الرَّبِيْعِ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! اَيُقْتَصُّ مِنْ فُلَانَةَ؟ وَاللّٰهِ لَا يُقْتَصُّ مِنْهَا۔ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سُبْحَانَ اللّٰهِ يَا اُمَّ الرَّبِيْعِ! الْقِصَاصُ كِتَابُ اللّٰهِ"۔ قَالَتْ: لَا، وَاللّٰهِ لَا يُقْتَصُّ مِنْهَا اَبَدًا۔ قَالَ: فَمَا زَالَتْ حَتّٰى قَبِلُوا الدِّيَةَ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ مَنْ لَوْ اَقْسَمَ عَلَى اللّٰهِ لَاَبَرَّهُ"۔" (ص:۵۹، سطر:۴تا۷)

قولہ: "جَرَحَتْ إِنْسَانًا" (ص:۵۹، سطر:۸)

صحیح بخاری میں صراحت ہے کہ اس خاتون نے ایک لڑکی کا ثنیہ گرادیا تھا۔ اور جانبیہ

(۱) الحل المفہم ج:۲، ص:۱۹۱، وشرح صحیح مسلم للنووی ج:۲، ص:۵۹، والدیباج للسیوطی ج:۴، ص:۲۹۷، وتکملۃ فتح الملہم ج:۲، ص:۲۰۸ و۲۰۹۔

اختت الرّبیّع کے بجائے خود الربیّع تھی۔[1]

قولہ: "اَلْقِصَاصَ اَلْقِصَاصَ" (ص:۵۹ سطر:۸)

یہ دونوں منصوب ہیں، ای ادّوا القصاصَ (نوویؒ)۔[2] معلوم ہوا کہ مادون النفس میں بھی قصاص جاری ہوتا ہے، واصلہ قولہ تعالیٰ:

اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ۔[3]

اسنان کے قصاص میں یہ تفصیل[4] ہے کہ اگر دانت جڑ سے اُکھاڑ دیا جائے تب تو قصاص واجب ہوگا، اور اگر اُکھاڑا نہیں بلکہ توڑ دیا تو دیت لازم ہوگی، قصاص نہیں۔[5]

پھر قصاص بین الرجل والمرأۃ میں[6] امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ قصاص فی النفس تو ان دونوں میں جاری ہوگا اور مادون النفس (جراحات واتلاف عضو) میں قصاص جاری نہ ہوگا، بلکہ ارش (مالی معاوضہ) واجب ہوگا۔ کیونکہ قصاص کے لئے اطراف (اعضاء) میں مماثلت معتبر ہے، اور مرد و عورت کے اعضاء میں مماثلت اور برابری نہیں، لہٰذا ان میں قصاص جاری نہیں ہوگا، جیسا کہ تندرست عضو کا قصاص (شل) عضو سے، اور ناقص کا قصاص کامل عضو سے نہیں لیا جاتا۔ اور چونکہ بخاری ومسلم کی روایتیں اس پر متفق ہیں کہ جنایت کرنے والی خاتون ہے یعنی أخت الربیع فی روایۃ مسلم، والربیع فی روایۃ البخاری، اور یہ دونوں

---

(۱) صحیح البخاری ج:۲ ص:۱۰۱۸ کتاب الدیات، باب اذا عض رجلاً فوقعت ثنایاہ۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۵۹۔

(۳) المائدۃ ۴۵۔

(۴) الهدایۃ ج:۴ ص:۵۶۹، ۵۹۵ کتاب الجنایات، باب القصاص فیما دون النفس، وفتاویٰ قاضی خان مع الهندیۃ ج ۳ ص:۴۳۱ کتاب الجنایات، والدر المختار مع الشامیۃ ج:۱ ص:۵۵۲، ۵۵۳ کتاب الجنایات، باب القود فیما دون النفس۔

(۵) لیکن حنفیہ میں سے متعدد فقہاء نے متأخرین نے کہا ہے کہ توڑنے کی صورت میں بھی قصاص ہوگا، یعنی جتنا دانت توڑا ہے اتنا ہی دانت توڑنے والے کا ریتی سے گھس دیا جائے گا (کذا فی معین الحکام)۔ رفیع

(۶) الدر المختار مع الشامیۃ ج:۱ ص:۵۴۴، ۵۵۳، ۵۵۴ کتاب الجنایات، فصل فیما یوجب القود وما لا یوجبہ وباب القود فیما دون النفس۔

خاتون ہیں، اور بخاری کی روایت میں یہ بھی صراحت ہے کہ مجني عليها ایک جاریہ تھی جس کا ثنية رُبَیِّع نے گرا دیا تھا، اور مسلم کی روایت میں مجني عليها کے لئے انسان کا لفظ مذکور ہے، جو جاریہ پر بھی صادق آتا ہے، لہٰذا بخاری و مسلم دونوں کی روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جانیہ اور مجني عليها دونوں عورتیں ہیں، ان کے درمیان قصاص کا جو فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً فرمایا حنفیہ کا مذہب اس کے خلاف نہیں[1] اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد و عورت کے درمیان اعضاء کے اتلاف پر بھی قصاص جاری ہوتا ہے۔

قولہ: "مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ" (ص:۵۹ سطر:۱۰)

ای لو اقسم توکلا علی اللہ۔ یعنی اللہ کے بعض بندے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اگر اللہ پر بھروسہ کر کے قسم کھالیں تو اللہ تعالیٰ انہیں قسم میں حانث ہونے سے بچالیتا ہے، اور ان کی قسم کو سچا کر دکھاتا ہے۔

باب ما يباح به دم المسلم (ص:۵۹)

۴۳۵۱- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكِيعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِاللهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِ، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ، الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ۔" (ص:۵۹ سطر:۱۰-۱۲)

قولہ: "إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ" (ص:۵۹ سطر:۱۲)

[illegible] ں سے اباحت د[illegible] مسلم صرف تین قسموں میں منحصر معلوم ہوتی ہے، حالانکہ مستند احادیث سے [illegible] ت سے کرنا [illegible] ے [illegible] تک ہو تو چوتھی مر[illegible] تعزیراً [illegible] قتل بھی کیا جاسکتا ہے۔ نیز قتال میں باغی کا قتل بھی بالاتفاق جا[illegible] ہے، اگر کوئی کسی پر قاتلانہ حملہ کرے تو [illegible] کے لئے اس حملہ آور کو قتل کرنا بھی جائز ہے۔

---

[1] [illegible] کتاب [illegible]
وتكملة فتح الملهم ج ٢ ص [illegible] وفيض الباري ج ٤ ص [illegible] كتاب الديات، باب القصاص بين [illegible] في الجراحات

اس کا جواب ناچیز کو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ارتداد، زنا بعد الاحصان اور قتلِ عمد کی سزا تو قتل ہی متعین ہے، چنانچہ اس کا ترک جائز نہیں، جبکہ اس کی شرائطِ وجوب متحقق ہو جائیں۔ بخلاف شاربِ خمر، باغی اور صائل علی نفس الانسان کے کہ ان کا قتل حتمی طور پر واجب نہیں بلکہ شارب کو تعزیراً قتل کرنے کا قاضی کو اختیار ہے، اس پر واجب نہیں، چنانچہ وہ مناسب سمجھے تو قتل کے بجائے حد شرب پر اکتفاء کرلے۔

اور باغی کو صرف معرکے میں قتل کرنا جائز ہے، صبراً قتل کرنا جائز نہیں، اور اگر کسی کے نزدیک صبراً قتل کرنا جائز بھی ہو تو واجب بہر حال کسی کے نزدیک نہیں۔

اور صائل علیٰ نفس الانسان کو قتل کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب اس کے حملے سے بچنا اسے قتل کئے بغیر بظاہر ممکن نہ ہو۔

پس ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں "لا یحل دم امرئ مسلم ... الخ" سے مراد یہ ہو کہ: "لا یحل ایجاب دم امرئ مسلم ... الخ" یعنی حدیثِ باب میں ذکر کئے گئے تین قسم کے مجرموں کے علاوہ کسی چوتھی قسم کو حتمی طور پر واجب القتل قرار دینا حلال نہیں، واللہ اعلم۔

قولہ "اَلْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ" (ص: ۵۹، سطر ۱۲)

یہ "التارك لدینه" کی صفتِ کاشفہ ہے، یعنی جماعة المسلمین سے عقیدے میں الگ ہو جانے والا، یعنی ضروریاتِ دین میں سے کسی امر کا انکار کرنے والا، خواہ وہ جسماً الگ نہ ہو، اور خواہ وہ خود کو مسلمان کہتا ہو جیسے زنادقہ ہوتے ہیں۔[1] اس صفت کے اضافے سے ایک جدید فائدہ یہ حاصل ہوا کہ اگر کوئی خود کو تارکِ اسلام تو نہ کہتا ہو، بلکہ مسلمان ہی کہتا ہو، مگر جماعت مسلمین کے عقیدے سے منحرف ہو، یعنی زندیق ہو تو اس کا قتل بھی واجب ہے۔

۴۳۵۳ - "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى - وَاللَّفْظُ لِأَحْمَدَ - قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: وَالَّذِي لَا إِلٰهَ غَيْرُهُ لَا يَحِلُّ دَمُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّي رَسُولُ

(۱) عمدة القاري ج ۲۴ ص ۴۰ كتاب الديات، باب من اقاد بالحجر، والمفهم ج ۵ ص ۴۰، وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۱۴ ۔

اللّٰہِ، ثَلَاثَةُ نَفَرٍ: اَلتَّارِکُ لِلْاِسْلَامِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ اَوِ الْجَمَاعَةَ شَكَّ فِيْهِ اَحْمَدُ- وَالثَّيِّبُ الزَّانِيْ وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، قَالَ الْاَعْمَشُ: فَحَدَّثْتُ بِهٖ اِبْرَاهِيْمَ فَحَدَّثَنِيْ عَنِ الْاَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ بِمِثْلِهٖ" (ص:۵۹ سطر:۱۴تا۱۶)

قولہ: "اَوِ الْجَمَاعَةَ" (ص:۵۹ سطر: آخر)

یعنی امام احمد بن حنبلؒ کو شک ہوا اس میں کہ روایت میں "الجماعة" سے پہلے لامِ جارّہ بھی ہے یا نہیں۔

باب بیان إثم مَن سنّ القتل (ص:۶۰)

۴۳۵۵- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ اَبِيْ شَيْبَةَ- قَالَا: نَا اَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْاَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوْقٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا اِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْاَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، لِاَنَّهٗ كَانَ اَوَّلَ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ-" (ص:۶۰ سطر:۲،۳)

قولہ: "عَلَى ابْنِ آدَمَ الْاَوَّلِ" (ص:۶۰ سطر:۳)

یعنی قابیل پر، جس نے ہابیل کو قتل کر دیا تھا۔

قولہ: "كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا" (ص:۶۰ سطر:۳)

کفل بکسر الکاف، نصیب اور حصہ، نیز یہ ثواب کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور گناہ کے معنی میں بھی، یہاں گناہ مراد ہے، اور یہ حدیث اسلام کے قواعد میں سے ایک ہے، اور وہ یہ کہ جو شخص کوئی اچھا طریقہ جاری کرتا ہے تو جتنے لوگ اس پر عمل کرتے ہیں اس کا ثواب ان کو بھی ملتا ہے، اور اُس شخص کو بھی جس نے یہ طریقہ جاری کیا، اور جو شخص کوئی بُرا طریقہ جاری کرے اُس کا گناہ اُس پر عمل کرنے والے کو بھی ہوتا ہے، اور اُس کو بھی جس نے اُسے جاری کیا، کما فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: "من سنّ فی الإسلام سُنّةً حسنةً فله اجرها واجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجورهم شيءٌ، ومن سنّ في الإسلام سُنّةً سيئةً كان عليه وزرها ووزرُ

من عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اوزارهم شيء" رواه مسلم۔[۱]

باب المجازاة بالدماء في الآخرة ... الخ (ص:۶۰)

۴۳۵۷- "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِي شَيْبَةَ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ جَمِيْعًا عَنْ وَكِيْعٍ، عَنِ الْاَعْمَشِ ح قَالَ: وَثَنَا اَبُوْبَكْرِ بْنُ اَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَوَكِيْعٌ عَنِ الْاَعْمَشِ، عَنْ اَبِيْ وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَوَّلُ مَا يُقْضٰى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ" (ص:۶۰ سطر:۵ تا ۷)

قوله: "اَوَّلُ مَا يُقْضٰى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ" (ص:۶۰ سطر:۶ تا ۷)

"مَا" مصدر یہ ہے، اور "اوّل ما يقضي الخ" مبتدا ہے اور "في الدماء" اُس کی خبر۔

یہ حدیث اُس حدیثِ مشہور کے مخالف نہیں جو کتب السنن میں آئی ہے کہ: "اوّل ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته"[۲] کیونکہ حدیثِ باب کا تعلق حقوق العباد سے ہے، (اور اس میں "بین الناس" کا لفظ اس کا واضح قرینہ ہے) اور یہ دُوسری حدیث حقوق اللہ سے متعلق ہے (نووی)۔[۳]

اور حاصل دونوں حدیثوں کا یہ ہے کہ حقوق العباد میں سب سے پہلے فیصلہ خونوں (قتل) کے مقدمات کا کیا جائے گا، اور حقوق اللہ میں سب سے پہلے نماز کا حساب ہوگا۔

باب تغليظ تحريم الدماء والاعراض والأموال (ص:۶۰)

۴۳۶۰- "حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ قَالَ: نَا يَزِيْدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: نَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَوْنٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيْرِيْنَ، عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِيْ بَكْرَةَ، عَنْ

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الزكوٰة، باب الحث على الصدقة ج:۱ ص:۳۲۷ ونحوه، صحيح مسلم، كتاب العلم، باب من سنّ سُنّةً حسنةً إلخ ج:۲ ص:۳۴۱۔

(۲) جامع الترمذي، ابواب الصلوٰة، باب ما جاء ان اول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ج:۱ ص:۹۳۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۰۔

أَبِيهِ قَالَ. لَمَّا كَانَ ذٰلِكَ الْيَوْمُ قَعَدَ عَلٰى بَعِيْرِهٖ وَأَخَذَ إِنْسَانٌ بِخِطَامِهٖ، فَقَالَ: أَتَدْرُوْنَ أَيَّ يَوْمٍ هٰذَا؟ قَالُوْا: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَعْلَمُ، حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهٗ سَيُسَمِّيْهِ سِوٰى اسْمِهٖ، فَقَالَ: أَلَيْسَ بِيَوْمِ النَّحْرِ؟ قُلْنَا: بَلٰى يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ هٰذَا؟ قُلْنَا: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَعْلَمُ، قَالَ: أَلَيْسَ بِذِي الْحِجَّةِ؟ قُلْنَا: بَلٰى يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ هٰذَا؟ قُلْنَا: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَعْلَمُ. قَالَ: حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهٗ سَيُسَمِّيْهِ سِوٰى اسْمِهٖ. قَالَ: أَلَيْسَ بِالْبَلْدَةِ؟ قُلْنَا: بَلٰى يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، قَالَ: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هٰذَا، فِيْ شَهْرِكُمْ هٰذَا، فِيْ بَلَدِكُمْ هٰذَا، فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ"۔ قَالَ: ثُمَّ انْكَفَأَ إِلٰى كَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا، وَإِلٰى جُزَيْعَةٍ مِنَ الْغَنَمِ فَقَسَمَهَا بَيْنَنَا۔"

(ص:۶۱ سطر:۱ تا ۵)

قوله: "انْكَفَأَ إِلٰى كَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا .... الخ" (ص:۶۱ سطر:۵)

یعنی پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پلٹے دو مینڈھوں کی طرف جن میں سفیدی بھی تھی اور سیاہی بھی اور سفیدی غالب تھی، پس ان کو ذبح فرمادیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پلٹے بکریوں کے ایک چھوٹے سے ریوڑ کی طرف، پس وہ بکریاں ہمارے اندر تقسیم فرمادیں۔ مگر یاد رہے کہ حدیث کا یہ حصہ حجۃ الوداع اور منیٰ کا واقعہ نہیں بلکہ مدینہ منورہ میں عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد کا واقعہ ہے، اسے یہاں بیان کرنے میں راوی کو وہم ہوا ہے (نوویؒ)۔ (۱)

قوله: "جُزَيْعَةٍ" (ص:۶۱ سطر:۵)

بضمّ الجيم وفتح الزاي، ورواه بعضهم "جَزِيْعَة" بفتح الجيم وكسر الزاي وكلاهما صحيح، والأول هو المشهور في رواية المحدثين، وهي القطعة من الغنم تصغير جِزْعَةٍ بكسر الجيم، وهي القليل من الشيء (نووی)۔ (۲)

باب صحة الاقرار بالقتل .... الخ (ص:۶۱)

۴۳۶۳- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِيْ قَالَ: نَا

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۶۱۔

(۲) بحوالہ بالا۔

أَبُو يُونُسَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ[1] حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ قَالَ: إِنِّي لَقَاعِدٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُ آخَرَ بِنِسْعَةٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! هٰذَا قَتَلَ أَخِي، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَقَتَلْتَهُ؟" فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ۔ قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتُهُ۔ قَالَ: "كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟" قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَهُوَ نَخْتَبِطُ مِنْ شَجَرَةٍ، فَسَبَّنِي فَأَغْضَبَنِي فَضَرَبْتُهُ بِالْفَأْسِ عَلَى قَرْنِهِ فَقَتَلْتُهُ۔ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟" قَالَ: مَا لِي مَالٌ إِلَّا كِسَائِي وَفَأْسِي۔ قَالَ: "فَتَرَى قَوْمَكَ يَشْتَرُونَكَ؟" قَالَ: أَنَا أَهْوَنُ عَلَى قَوْمِي مِنْ ذَاكَ، فَرَمٰى إِلَيْهِ بِنِسْعَتِهِ۔ وَقَالَ: دُونَكَ صَاحِبَكَ۔ فَانْطَلَقَ بِهِ الرَّجُلُ فَلَمَّا وَلّٰى قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ"۔ فَرَجَعَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ قُلْتَ: إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ، وَأَخَذْتُهُ بِأَمْرِكَ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا تُرِيدُ أَنْ يَبُوءَ بِإِثْمِكَ وَإِثْمِ صَاحِبِكَ؟ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! -لَعَلَّهُ قَالَ- بَلٰى۔ قَالَ: فَإِنَّ ذَاكَ كَذَاكَ۔ قَالَ: فَرَمٰى بِنِسْعَتِهِ وَخَلّٰى سَبِيلَهُ۔"

(ص:۹۱ سطر:۱۱تا۱۷)

قوله: "بِنِسْعَةٍ" (ص:۹۱ سطر:۱۲)

بنون مكسورة ثم سين ساكنة، ثم عين، چمڑے کو بٹ کر بنائی ہوئی رسّی۔[2]

قوله: "نَخْتَبِطُ" (ص:۹۱ سطر:۱۳)

باب افتعال سے "اختباط" کا مضارع ہے، "خَبَطٌ" سے بنا ہے، جس کے معنی ہیں "درخت کے پتے" اور اختباط کے معنی ہیں درخت سے پتے جھاڑ کر جمع کرنا (نووی)۔[3]

قوله: "عَلٰى قَرْنِهِ" (ص:۹۱ سطر:۱۴)

قرن سر کی جانب (جانب الراس)۔(نوویؒ)[4] یعنی جہاں جانور کے سینگ ہوتے ہیں

(۱) ای وائل بن حُجر رضی اللہ عنہ۔ کذا فی تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۲۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۶۱۔

(۳) بحوالہ بالا۔ (۴) بحوالہ بالا۔

(قرن کے ایک معنی سینگ کے بھی آتے ہیں) چوٹی کو بھی کہتے ہیں۔

قوله: "هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟" (ص:۶۱ سطر:۱۴)

هٰذا تحريض له، على الصلح عن القصاص على مال۔[۱]

قوله: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ" (ص:۶۱ سطر:۱۶)

قال في البذل:[۲] اي مثل القاتل لأنه استوفى حقه فلم يكن له فضل، فيكون هو والقاتل سواء (اي في انه لم يبق لأحدهما حق ولا منّة على الآخر)۔

قوله: "أَمَا تُرِيدُ أَنْ يَبُوءَ بِإِثْمِكَ وَإِثْمِ صَاحِبِكَ؟" (ص:۶۱ سطر:۱۶،۱۷)

یعنی کیا تو نہیں چاہتا کہ یہ قاتل تیرے گناہ کے ساتھ اور مقتول کے گناہ کے ساتھ لوٹے؟

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ اگر تو نے قصاص معاف کر دیا تو یہ عمل تیرے پچھلے گناہوں کا اور تیرے مقتول بھائی کے پچھلے گناہوں کی معافی کا ذریعہ بن جائے گا۔ اس صورت میں "يَبُوءُ" بمعنی "يُسْقِطُ" ہوگا، یعنی مقتول کے اور تیرے پچھلے گناہوں کو ساقط کر دے گا۔ (نووی) اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تیرے بھائی کو قتل کرنے اور تجھے اس کا غم دینے کی وجہ سے آخرت میں اس قاتل پر مقتول کے سابق (بعض) گناہ اور تیرے سابق (بعض) گناہ لاد دیئے جائیں کیا تو یہ بات پسند نہیں کرتا؟ (نووی) (وكذا في حاشية الحل المفهم)۔[۳]

۴۳۶۴۔ "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ قَالَ: نَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: نَا هُشَيْمٌ قَالَ: أَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أُتِيَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى

---

(۱) إكمال المعلم ج:۵ ص:۴۸۶، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۴۴۷، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۱۹۔

(۲) بذل المجهود ج:۱۸ ص:۱۲ كتاب الديات، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۴۸۷، والمفهم ج:۵ ص:۵۵، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۱۔

(۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۴۳، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۲، وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۴۴۸، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۰ و۲۲۱۔

اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا فَأَقَادَ[1] وَلِيَّ الْمَقْتُوْلِ مِنْهُ، فَانْطَلَقَ بِهِ وَفِي عُنُقِهِ نِسْعَةٌ يَجُرُّهَا، فَلَمَّا أَدْبَرَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَلْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ"۔ فَأَتَى رَجُلٌ الرَّجُلَ فَقَالَ لَهُ مَقَالَةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَخَلَّى عَنْهُ۔ قَالَ إِسْمَاعِيْلُ بْنُ سَالِمٍ: فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِحَبِيْبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ فَقَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَشْوَعَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا سَأَلَهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُ فَأَبٰى۔

(ص:۶۱ سطر:۱۷تا ۱۹ تا ص:۶۲ سطر:۲،۱)

قوله: "اَلْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ" (ص:۶۱ سطر:۱۹)

ليس المراد به القاتل والمقتول في هٰذه القضية، بل المراد غيرهما وهو اذا التقى المسلمان بينهما في المقاتلة المحرمة كالقتال عصبية ونحو ذٰلك، فالقاتل والمقتول في النار، والمراد منه التعريض لكون الولي يفهم منه دخوله في معناه ولهٰذا ترك قتله فحصل المقصود، ومثل هٰذا التعريض مستحب للمفتي والقاضي كما أفاده هٰذا الحديث وصرح به النوويؒ في بيان هٰذا الحديث، فراجعه فانه نفيس۔[2]

یہاں ایک احتمال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو وہی فرمایا ہوگا جو پچھلی روایت میں ہے کہ: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ" لیکن اس دوسری روایت کے کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنیٰ کے طور پر اسے "القاتلُ والمقتولُ في النار" سے تعبیر کردیا ہو۔ واللہ اعلم۔

باب دية الجنين .... الخ (ص:۶۲)

۳۳۲۵– "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى قَالَ: قَرَأْتُ عَلٰى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ رَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرٰى،

---

(۱) قوله: "فَأَقَادَ وَلِيَّ الْمَقْتُوْلِ مِنْهُ" (ص:۶۱ سطر:۱۸) "أقادَ" بابِ افعال سے "قَوَد" بمعنی قصاص سے، اقادَ کے معنی ہیں قصاصاً قتل کرنا (الصحاح للجوهري) اور یہاں مراد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولی مقتول کو قاتل سے قصاص لینے کا حقدار قرار دیدیا، اختیار دیدیا، "وَلِيَّ المقتول" یہاں "اقادَ" کا مفعول بہ ہے، اور "منه" کی ضمیر قاتل کی طرف راجع ہے۔ رفیع

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۱، ۶۲، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۴۸۸، وإكمال إكمال المعلم مع مكمل إكمال الإكمال ج:۶ ص:۳۲۷، ۳۲۸۔

فَطَرَحَتْ جَنِيْنَهَا، فَقَضَى فِيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ۔"

(ص:۶۲ سطر:۲،۳)

قولہ: "اِمْرَأَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ" (ص:۶۲ سطر:۲)

اگلی روایت میں آرہا ہے کہ مضروبہ عورت بنی لحیان کی تھی، تعارض کچھ نہیں اس لئے کہ بنی لحیان قبیلہ ہذیل ہی کی ایک شاخ (بطن) ہے (نووی)۔[1]

قولہ۔ "جَنِيْنَهَا" (ص:۶۲ سطر:۳)

حمل جب تک ماں کے پیٹ میں ہو "جنین" ہے، پھر اگر وہ زندہ باہر نکلا تو "ولد" ہے، مردہ نکلا تو "سِقْط" ہے، یہ الفاظ مذکر و مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔[2]

قولہ: "بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ" (ص:۶۲ سطر:۳)

غُـــــرَّۃٌ اصل میں تو اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کے چہرے پر ہو، پھر ہر شئ نفیس کو "غُـرَّۃٌ" کہا جانے لگا، اور اسی مناسبت سے غلام اور باندی کو بھی "غُـرَّۃٌ" کہا جاتا ہے،[3] اس حدیث میں "غُرَّۃٍ" کو تنوین سے بھی پڑھا گیا ہے، اس صورت میں "عبدٍ أو أمةٍ" عطف بیان ہوگا، لیکن اکثرین نے إضافة کے ساتھ پڑھا ہے، اس صورت میں إضافة بیانية ہوگی۔

اور "أو أَمَةٍ" میں راجح یہی ہے کہ یہ شک کے لئے نہیں بلکہ تقسیم[4] کے لئے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جنین کی دیت میں غلام بھی دیا جاسکتا ہے اور باندی بھی دی جاسکتی ہے، دونوں صورتوں میں دیت ادا ہو جائے گی۔ اور "غُرَّۃٌ" کی تفسیر جو اس حدیث میں "عبدٍ أو أمةٍ" سے کی گئی ہے یہ تفسیر مرفوع ہے، راوی کا ادراج نہیں۔[5]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۶۳۔

(۲) عمدة القاري ج:۲۴ ص:۶۹ کتاب الديات، باب جنين المرأة، وفتح الباري ج:۱۲ ص:۲۴۷ کتاب الديات، باب جنين المرأة، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۲۔

(۳) مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۲۳، والنهاية لابن الأثير ج:۳ ص:۳۵۳۔

(۴) علامہ نوویؒ نے لفظ تقسیم ہی لکھا ہے، لیکن مراد اس سے تخییر ہے۔ رفیع

(۵) إكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۴۳۰، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۲، وشرح الطيبي ج:۷ ص:۴۹ باب الديات، الفصل الأول، وعمدة القاري ج:۲۴ ص:۶۷ کتاب الديات، باب جنين المرأة، وفتح الباري ج:۱۲ ص:۲۴۹ کتاب الديات، باب جنين المرأة۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک "غُرَّۃ" کی قیمت بالاتفاق نصف عشر الدیۃ ہے،[1] یعنی پانچ سو درہم یا پچاس دینار۔ لما رواہ الطبرانی مرفوعًا: "فیہ غرّۃ عبد او اَمَۃ او خمسمئۃ"،[2] ولما رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن زید بن اسلم ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قوم الغُرَّۃ خمسین دینارًا،[3] ولما رواہ ابو داؤد فی سننہ عن ابراھیم النخعی قال: الغرۃ خمسمائۃ، یعنی درھمًا، قال ابوداؤد: قال ربیعۃ: خمسون دینارًا۔[4]

۴۳۲۶- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَضىٰ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لَحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ۔ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضىٰ عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ، فَقَضىٰ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلىٰ عَصَبَتِهَا" (ص:۶۲ سطر:۵تا۳)

قولہ: "ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قُضِيَ عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ" (ص:۶۲ سطر:۳)

یہاں "علیھا" سے مراد "لھا" ہے، اور وفات مجنی علیھا یعنی مضروبہ کی مراد ہے، قالہ النووی،[5] والقاضی عیاض،[6] کیونکہ آگے کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ اس تفسیر کی بناء پر یہ کہنا پڑے گا کہ آگے "وان العقل علی عصبتھا" میں ضمیر مؤنث قاتلہ یعنی جانیہ کی طرف راجع ہے۔ لیکن اس صورت میں انتشارِ ضمائر کا اشکال ہوتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اور بندۂ ناچیز کو احادیثِ باب کے مجموعی الفاظ کے پیشِ نظر یہ زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ کہ "علیھا" معروف معنی میں ہو، اور یہاں وفات جانیۃ (ضاربۃ) کی مراد ہو جس کا قرینہ اسی روایت میں یہ ہے کہ: "فقضیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بأنّ

---

(۱) تکملۃ فتح الملھم ج:۲ ص:۳۲۲۔

(۲) المعجم الکبیر للطبرانیؒ ج:۱ ص:۱۹۳ رقم الحدیث ۵۱۴۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبۃ، کتاب الدیات ج:۹ ص:۲۵۳ رقم الحدیث: ۷۳۳۵۔

(۴) سنن ابی داؤد ج:۲ ص:۶۳۰ کتاب الدیات، باب دیۃ الجنین رقم الحدیث: ۴۴۱۳۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۶۲۔

(۶) اکمال المعلم ج:۵ ص:۴۹۰، وحاشیۃ صحیح مسلم للذھبیؒ ج:۲ ص:۱۰۴، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۴۳۱۔

میراثها لبنیها وزوجها وان العقل علی عصبتها" اس میں "عصبتها" کی ضمیر تو یقیناً قاتلہ کی طرف راجع ہے ہی، لہٰذا باقی ضمیریں بھی بظاہر قاتلہ کی طرف ہی راجع ہیں[1] اور ظاہر ہے کہ قاتلہ کی میراث اُس کی وفات کے بعد ہی دی گئی۔ اور اگلی روایت میں مجنی علیها (مضروبة) کی وفات کے ذکر سے کوئی تعارض لازم نہیں آتا، کیونکہ مطلب پہلی روایت کا یہ ہوگا کہ: پھر جب اس واقعے یعنی جنین کے سقوط اور مجنی علیها کی وفات اور دیت کی ادائیگی کے بعد خود جانیة کی بھی وفات ہوگئی تو اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ جانیة کی میراث صرف وارثوں کو ملے گی، اگر چہ اس کے جرم کی دیت اس کے عاقلہ پر آئی تھی۔ اور یہ جملہ اس لئے ارشاد فرمایا ہوگا کہ عاقلہ یہ مطالبہ نہ کرنے لگیں کہ اس قاتلہ کی طرف سے دیت چونکہ ہم نے اداء کی تھی لہٰذا اس کی میراث بھی ہمیں دلوائی جائے، اس مطالبے کی نفی کے لئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔

۴۳۶۷- "حَدَّثَنِیْ اَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ ح قَالَ: وَنَا حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التُّجِيْبِيُّ قَالَ: اَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: اَخْبَرَنِيْ يُوْنُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَاَبِيْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: اقْتَتَلَتِ امْرَاَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ اِحْدَاهُمَا الْاُخْرٰى بِحَجَرٍ، فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِيْ بَطْنِهَا، فَاخْتَصَمُوْا اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَضٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَنَّ دِيَةَ جَنِيْنِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ اَوْ وَلِيْدَةٌ وَقَضٰى بِدِيَةِ الْمَرْاَةِ عَلٰى عَاقِلَتِهَا وَوَرَّثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ۔ فَقَالَ حَمَلُ بْنُ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيُّ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! كَيْفَ اَغْرَمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا اَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَّ فَمِثْلُ ذٰلِكَ يُطَلُّ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اِنَّمَا هٰذَا مِنْ اِخْوَانِ الْكُهَّانِ مِنْ اَجْلِ سَجْعِهِ[2] الَّذِيْ سَجَعَ۔" (ص:۶۲ سطر:۵تا۹)

قوله: "كَيْفَ اَغْرَمُ" (ص:۶۲ سطر:۸)

---

(۱) اس معنی کی مزید تائید ابوداؤد کی اس روایت سے ہوتی ہے: عن جابر بن عبدالله ان امرأتین من هذیل قتلت إحداهما الأخری ولکلّ واحدة منهما زوج وولد، فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم دیة المقتولة علی عاقلة القاتلة وبرأ زوجها وولدها قال. فقال عاقلة المقتولة: میراثها لنا فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لا، میراثها لزوجها وولدها۔ سنن ابی داود، کتاب الدیات، باب دیة الجنین، رقم الحدیث:۳۹۶۲ (از حضرت الاستاذ مدظلہم)۔

(۲) قوله: "سَجْعِهِ" (ص:۶۲ سطر:۹) بسکون الجیم کلام مُقفّٰی یعنی قافیوں والا کلام کرنا۔

وانّما غرم حمل بن مالك زوج القاتلة الدية لكونه من عصبتها أيضًا، كذا في التكملة۔[1]

قوله: "يُطَلّ" (ص:۶۲ سطر:۸)

بضم الياء التحتانية وفتح الطاء وتشديد اللّام على البناء للمجهول، يقال طُلّ دمه وأُطِلّ دمه على البناء للمجهول في كليهما جعل هدرا، وطلّه واطلّه جعله هدرا۔[2]

۴۳۶۹– "حَدَّثَنَا إِسْحٰقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَنَا جَرِيْرٌ، عَنْ مَنْصُوْرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيْمَ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ نُضَيْلَةَ الْخُزَاعِيِّ، عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: ضَرَبَتِ امْرَأَةٌ ضَرَّتَهَا بِعَمُوْدِ فُسْطَاطٍ، وَهِيَ حُبْلٰى فَقَتَلَتْهَا۔ قَالَ: وَإِحْدَاهُمَا لِحْيَانِيَّةٌ۔ قَالَ: فَجَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِيَةَ الْمَقْتُوْلَةِ عَلٰى عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ وَغُرَّةً لِمَا فِيْ بَطْنِهَا۔ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ: أَنَغْرَمُ دِيَةَ مَنْ لَا أَكَلَ وَلَا شَرِبَ وَلَا اسْتَهَلَّ فَمِثْلُ ذٰلِكَ يُطَلُّ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَسَجْعٌ كَسَجْعِ الْأَعْرَابِ"۔

قَالَ: وَجَعَلَ عَلَيْهِمُ الدِّيَةَ۔" (ص:۶۲ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "بِعَمُوْدِ فُسْطَاطٍ" (ص:۶۲ سطر:۱۱)

پیچھے ایک حدیث میں "بحجر" (ص:۶۲ سطر:۶) کا لفظ آیا ہے، لیکن کوئی تعارض نہیں کہ پتھر بھی مارا اور عمود فسطاط بھی مارا ہوگا۔[3]

اس قتل میں دیت لازم کرنے سے امام اعظمؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ قتل بالعصا الکبیر وبالحجر الکبیر، شبه العمد میں داخل ہے، نہ کہ عمد میں، وقد مرّ تحقیقه عن قریب، واللّٰه اعلم۔

۴۳۷۳– "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ وَإِسْحٰقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۳۳۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۲، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۶، والنهاية لابن الأثير ج:۳ ص:۱۳۶۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۷، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص:۳۲۹، والمفهم ج:۵ ص:۵۹،۶۰۔

-وَاللَّفْظُ لِأَبِي بَكْرٍ- قَالَ إِسْحَاقُ: أَنَا وَقَالَ الْآخَرَانِ: نَا وَكِيعٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ: اسْتَشَارَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ النَّاسَ فِي مِلَاصِ الْمَرْأَةِ. فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: شَهِدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ. قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: ائْتِنِي بِمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ. قَالَ: فَشَهِدَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ." (ص:۶۳ سطر:۳)

قولہ: "فِيْ مِلَاصِ الْمَرْأَةِ" (ص:۶۳ سطر:۵) ای جنینھا (نووی)۔[1]

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۶۳، وحاشیۃ صحیح مسلم للذھنی ج ۲ ص ۲

امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب رُبع دینار یا اس کی قیمت ہے، سواء کان ثمنه ثلاثة دراهم أو لا۔ امام مالکؒ کے نزدیک نصاب رُبع دینار اور ثلاثة دراهم میں سے جس کی قیمت زیادہ ہو وہ ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نصاب سونے کی چوری میں رُبع دینار اور چاندی کی چوری میں ثلاثة دراهم ہے، اور سونے چاندی کے علاوہ میں تین دراہم کی قیمت ہے (کذا فی التکملة)۔[1]

امام شافعیؒ کا استدلال باب کی ان تمام احادیث سے ہے جن میں رُبع دینار کا ذکر ہے، امام مالکؒ و امام احمدؒ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے، اور اسی باب کی ان احادیث سے بھی جن میں ثلاثة دراهم کی صراحت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ و عطاءؒ و ثوریؒ کے نزدیک نصاب سرقہ عشرة دراهم یا دینار واحد ہے، وهو مذهب عمر وعثمان و علي رضي الله عنهم (كذا في البذل)۔[2]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دلائل میں سے چند یہ ہیں:-

۱- عن مجاهد عن أيمن قال: "لم يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلّا في ثمن المجن وثمنه يومئذ دينار" وفي رواية أخرى: "وكان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ديناراً أو عشرة دراهم" (رواه النسائي[3]) ورواه الحاكم في المستدرك وسكت عنه۔[4]

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ایمن صحابی ہیں جو غزوۂ حنین میں شہید ہو گئے تھے، اس وقت تک حضرت مجاہد پیدا بھی نہ ہوئے تھے، لہٰذا یہ حدیث منقطع اور ناقابلِ استدلال ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایمن نام کے دو بزرگ ہیں، ایک وہی صحابی جن کا ذکر معترض نے کیا ہے،

---

(۱) تكملة فتح الملهم ج ۲ ص: ۴۲۹ و ۴۳۰، وشرح صحيح مسلم للنووي ج: ۲ ص: ۶۳، وإكمال المعلم ج: ۵ ص: ۴۹۸، ۴۹۹، وإكمال إكمال المعلم ج: ۴ ص ۴۳۷، والمفهم ج: ۵ ص: ۷۱ تا ۷۳، وأوجز المسالك ج: ۱۳ ص: ۲۸۱، ۲۸۲ كتاب السرقة، باب ما يجب فيه القطع۔

(۲) بذل المجهود ج: ۱۰ ص: ۳۳۴ كتاب الحدود، باب ما يقطع فيه السارق۔

(۳) سنن النسائي ج: ۲ ص ۲۵۹ كتاب قطع السارق، باب القدر الذي اذا سرقه السارق الخ رقم الحديث ۴۹۴۳۔

(۴) المستدرك للحاكم ج ۴ ص: ۴۲۰ رقم الحديث ۸۱۴۳، كتاب الحدود۔

دوسرے تابعی ہیں، اور ائمہ حدیث مثلاً ابوزرعہؒ اور ابنِ حبانؒ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، تو غایة ما في الباب یہ حدیث مرسل ہوئی، وهو حجة عندنا وعند الجمهور۔(۱)

۲- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم- رواه النسائي(۲) والدارقطني(۳) وأحمد(۴) في مسنده۔

۳- عن سعيد بن المسيب عن رجل من مُزَيْنَةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما بلغ ثمن المجن قطعت يد صاحبه، وكان ثمن المجن عشرة دراهم- رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الحدود۔(۵)

۴- عن القاسم بن عبدالرحمٰن عن ابن مسعودؓ قال: لا قطع إلّا في دينار او عشرةِ دراهم، رواه الترمذی، لٰكن يرد عليه ان القاسم بن عبدالرحمٰن لم يسمع من ابن مسعود فالاسناد منقطع۔(۶)

جواب یہ ہے کہ مسندِ ابی حنیفہؒ(۷) (من رواية ابن مقاتل) میں بھی یہ حدیث آئی ہے، اور اس میں سند متصل ہے، ولفظه: "عن القاسم بن عبدالرحمٰن عن أبيه عن عبدالله بن مسعودؓ قال: كان قطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم" (هذا كله مأخوذ من كلام ابن الهمامؒ في فتح القدير)۔(۸)

---

(۱) فتح القدير ج:۵ ص:۱۲۳ كتاب السرقة، والعرف الشذي ج:۳ ص:۱۳۸ ابواب الحدود، باب ما جاء في كم تقطع يد السارق، والجوهر النقي ج:۸ ص:۲۵۸ كتاب السرقة، باب اختلاف الناقلين في ثمن المجن، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۳۱۔

(۲) سنن النسائي ج:۲ ص:۲۵۹ كتاب قطع السارق، باب القدر الذي اذا سرقه السارق الخ رقم الحديث: ۴۹۵۱، ومصنف ابن أبي شيبة ج:۹ ص:۴۷۴ رقم الحديث: ۸۱۵۴۔

(۳) سنن الدارقطني ج:۳ ص:۱۱۳ رقم الحديث: ۳۳۷۳۔

(۴) مسند احمد ج:۱۱ ص:۲۸۱ رقم الحديث: ۶۶۸۷۔

(۵) مصنف ابن أبي شيبة ج:۹ ص:۴۷۶ رقم الحديث: ۸۱۶۴۔

(۶) جامع الترمذي ج:۱ ص:۳۰۰، ابواب الحدود، باب ما جاء في كم يقطع السارق۔

(۷) جامع المسانيد ج:۲ ص:۲۱۶، الباب الحادي والثلاثين في السرقة۔

(۸) فتح القدير ج:۵ ص:۱۲۳، ۱۲۴ كتاب السرقة۔

اور احادیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ ثمن مجن کی تعیین میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف ہیں، احادیثِ باب میں تین درہم بیان کئے گئے ہیں، اور ہماری پیش کردہ احادیث میں دس درہم ہیں، اور دس درہم پر قطع ید کا وجوب فریقین کی پیش کردہ تمام احادیث سے ثابت ہے، یعنی دس درہم پر قطع کے وجوب پر یہ سب حدیثیں متفق ہیں، اختلاف صرف رُبع دینار یا ثلاثة دراهم میں ہے، پس ہم نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو ترک کر دیا، کیونکہ یہاں احتیاط درأ الحد میں ہے، لقوله علیه السلام: "ادرأوا الحدود ما استطعتم" (قاله ابن الهمامؒ)۔[1]

قوله: "حَجَفَةٌ" (ص:۶۳ سطر:۱۶)

بحاء ثم جيم مفتوحتين، یعنی بغیر لکڑی کی، چمڑے سے بنی ہوئی ڈھال، والدرقة كذلك جمعه درق۔[2]

۴۳۸۴- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا: نَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَعَنَ اللهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ"

(ص:۶۴ سطر:۳،۴)

قوله: "لَعَنَ اللهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ .... إلخ" (ص:۶۴ سطر:۳)

بعض ظاہریہ اور خوارج اور حسن بصریؒ اس سے بھی قطع ید کے لئے نصاب کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس وقت فرمایا ہو جب آیتِ قطع ید نازل ہوئی اور نصاب کی وحی نہ آئی تھی، یعنی نصاب کی وحی بعد میں آئی ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ باب التدریج سے ہے، یعنی مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان حقیر اشیاء کی چوری کا عادی ہو جاتا ہے تو رفتہ رفتہ بڑی چوریاں بھی کرنے لگتا ہے جو موجب قطع ید ہوتی ہیں (كذا في التكملة)۔[3]

(۱) فتح القدير ج:۵ ص:۱۲۲ كتاب السرقة، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۳۳، واوجز المسالك ج:۱۳ ص:۲۸۲ كتاب السرقة، باب ما يجب فيه القطع۔

(۲) لسان العرب ج:۳ ص:۶۳، والقاموس الوحيد ص ۳۱۶۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۴۳۹، وعمدة القاری ج:۲۳ ص:۲۷۲ كتاب الحدود، باب لعن السارق اذا لم يسم، وفتح الباری ج:۱۲ ص:۸۱، ۸۲ كتاب الحدود، باب لعن السارق اذا لم يسم۔

باب قطع السارق الشریف وغیرہ الخ (ص:۶۴)

۴۳۸۸- "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتِ امْرَأَةٌ مَخْزُومِيَّةٌ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَطْعِ يَدِهَا" (ص:۶۴ سطر:۱۶، ۱۷)

قولہ: "تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَطْعِ يَدِهَا" (ص:۶۴ سطر:۱۷)

علامہ نوویؒ نے امام احمدؒ و اسحاق بن راہویہؒ کا مذہب اس روایت کے ظاہر کے مطابق یہ نقل کیا ہے کہ عاریۃً لے کر انکار کرنے سے بھی قطع ید واجب ہو جاتا ہے۔ مگر جمہور فقہاء کے یہاں (جن میں حنفیہ بھی شامل ہیں) واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اس واقعہ کی پچھلی تمام روایات میں صراحت ہے کہ اس عورت کا قطع ید سرقہ کی بنا پر ہوا تھا، لہٰذا اس روایت کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عاریت لے کر منکر ہو جانا اُس کی عادت کے طور پر بیان کیا گیا ہے، یعنی یہ گناہ تو وہ کیا ہی کرتی تھی، پھر جب اُس نے سرقہ کر لیا تو سرقہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹا گیا (نوویؒ)۔[1]

باب حدّ الزنا (ص:۶۵)

۴۳۹۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ حِطَّانَ بْنِ عَبْدِاللهِ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي. فَقَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ۔"

(ص:۶۵ سطر:۳، ۴)

قولہ: "فَقَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" (ص:۶۵ سطر:۴)

جب تک حد زنا کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے، زنا کی سزا کے بارے میں سورۂ نساء کے تیسرے رکوع میں صرف اتنا فرمایا گیا تھا کہ:-

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۶۴۔

وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۚ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا ﴿۱۵﴾ (۱)

یعنی عورتوں کا زنا چار گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوجانے کے بعد انہیں بیوت میں روکے رکھو، یہاں تک کہ ان کو موت آجائے، یا ان کے متعلق اللہ کا کوئی حکم نازل ہوجائے، چنانچہ بعد میں جب سورۂ نور کی آیت: ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ''(۲) نازل ہوگئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد: "فقد جعل الله لهن سبيلا" سے اسی آیت کی طرف اشارہ فرمایا، یعنی جس حکم کا وعدہ سورۂ نساء میں کیا گیا تھا، وہ اب نازل ہوگیا ہے۔(۳)

قوله: "اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ" (ص:۶۵ سطر:۴)

أي جزاء زنا البكر بالبكر جلد مائة .... الخ۔ اس پر پوری اُمت کا اجماع ہے کہ بکر زاني وزانية کی سزا جلد مائة ہے، بنصّ آية النّور، اور بکر سے مراد وہ مرد وعورت ہیں جنھوں نے کبھی نکاحِ صحیح کے ساتھ وطی نہیں کی، چنانچہ جس نے وطی بشبهة یا بنکاحٍ فاسدٍ کی ہو یا زنا کیا ہو، اور نکاحِ صحیح کے ساتھ کبھی بھی جماع نہیں کیا وہ بھی بکر کے حکم میں ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نَفْيُ سنة (ایک سال کے لئے جلاوطن کردینا) بھی حدِ زنا کا جزء ہے یا نہیں؟ جمہور فقہاء کے نزدیک جزء ہے خواہ مرد ہو یا عورت، اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی جزء ہے، مگر ان کے نزدیک نفی صرف مرد کے لئے ہے، عورت کے لئے نہیں لخوف الفتنة، حنفیہ کے نزدیک نفي سنة جزءِ حد نہیں البتہ تعزیراً اگر امام مصلحت سمجھے تو کرسکتا ہے۔(۴)

جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ قرآن نے سزا صرف "مائة جلدة" بتائی ہے اور نفي سنة کا ثبوت خبرِ واحد سے ہے، اور ہمارے نزدیک خبرِ واحد سے زیادة علی کتاب الله جائز نہیں، کما قرّره العلماء في اصول الفقه، لہٰذا نفي سنة کو تعزیر پر محمول کیا

(۱) النساء:۱۵۔

(۲) النور:۲۔

(۳) معارف القرآن ج:۲ ص:۳۴۴۔

(۴) عمدة القاري ج:۲۳ ص:۳ کتاب الحدود، باب البكران يُجلدان ويُنفيان، وتكملة فتح الملهم ج۲ ص:۴۴۱، والدر المختار ج:۳ ص ۱۴ کتاب الحدود۔

جائے گا، جیسا کہ آگے رجم کے ساتھ جلد مائۃ کو جمہور نے بھی تعزیر پر محمول کیا ہے۔[1]

قولہ: "وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ" (ص:۶۵ سطر:۳)

جمہور فقہاء کے نزدیک ثیب کے لئے جمع بین الجلد والرجم نہیں، بلکہ صرف رجم ہے، اس لئے کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ اور إمرأۃ غامدیۃ اور عسیف کے واقعات آگے آرہے ہیں جن میں صرف رجم ہے، پورے عہدِ رسالت میں جمع بین الجلد والرجم کی کوئی مثال نہیں ملتی، لہٰذا حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ اس وقت کی بات ہے کہ احکامِ زنا نئے نئے نازل ہوئے تھے، بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا،[2] وعليه الأئمة الأربعة، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جلد مائة تعزيرًا كان، كذا،[3] البتہ اس حدیث کی بناء پر حضرت علیؓ، حسن بصریؒ، اسحاق ابن راہویہؒ واہل الظاہر اور بعض اصحاب الشافعی جمع بین الجلد والرجم کے قائل ہیں۔

۴۳۹۲- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: نَا عَبْدُ الْأَعْلَى قَالَ: نَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ حِطَّانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ كُرِبَ لِذٰلِكَ وَتَرَبَّدَ لَهُ وَجْهُهُ۔ قَالَ: فَأُنْزِلَ عَلَيْهِ ذَاتَ يَوْمٍ فَلُقِيَ كَذٰلِكَ فَلَمَّا سُرِّيَ عَنْهُ قَالَ: "خُذُوا عَنِّي فَقَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، الثَّيِّبُ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ رَجْمًا بِالْحِجَارَةِ۔ وَالْبِكْرُ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ نَفْيُ سَنَةٍ۔" (ص:۶۵ سطر:۵ تا ۷)

قولہ: "كُرِبَ لِذٰلِكَ" (ص:۶۵ سطر:۶)

بضم الكاف وكسر الرّاء على البناء للمجهول يعني أصابه كربٌ لشدة تلك

---

(۱) فتح القدير ج:۵ ص:۲۸-۲۹ كتاب الحدود، فصل في كيفية إقامة الحدود، وعمدة القاري ج:۲۳ ص:۱۳ كتاب الحدود، باب البكران يجلدان وينفيان، وإعلاء السنن ج:۱۱ ص:۴۰۲، ۴۰۵ كتاب الحدود، باب أن لا يجمع بين البكر بين الجلد والنفي، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۴۳۔

(۲) يعني قبل العمل به، كما في الحل المفهم (ص:۱۹۳)۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۵، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۵۰۴، ۵۰۵، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۰۔

الحالة، والكرب المشقة كذا في حاشية الذهني۔[1]

قوله: "وَتَرَبَّدَ لَهُ وَجْهُهُ" (ص:۶۵ سطر:۴)

اي عَلَتْهُ غُبْرَةٌ، والربد تغير البياض الى السواد، وانما حَصَلَ لَهُ ذالك لعظم موقع الوحي قال الله تعالى: "إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝" قاله النووي۔[2]

قوله: "سُرِّيَ عَنْهُ" (ص:۶۵ سطر:۷)

یعنی جب وہ مشقت اور کرب کی کیفیت آپ سے ہٹادی گئی جو نزولِ وحی کے وقت تھی۔

سزائے رجم کا ثبوت

۴۳۹۴- حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَا: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُاللهِ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَاللهِ بْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ. فَكَانَ مِمَّا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ قَرَأْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا. فَرَجَمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ. فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ. مَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللهُ. وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحَبَلُ أَوِ الْاِعْتِرَافُ۔ (ص:۶۵ سطر:۱۳،۹)

قوله: "إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ قَرَأْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا. فَرَجَمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ .. الخ" (ص:۶۵ سطر:۱۳)

---

(۱) حاشية صحيح مسلم للذهني ج ۲ ص ۶۵۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج ۲ ص ۶۵، والنهاية لابن الاثير ج ۲ ص ۱۳، ومشارق الانوار ج ۱ ص ۲۸۹۔

کیا کوئی آیتِ رجم قرآن کا جزو ہو کر نازل ہوئی تھی؟

فاروقِ اعظمؓ کے خطبے میں ان الفاظ سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ رجم کے حکم کی کوئی مستقل آیت تھی جو سورۂ نور کی آیت کے علاوہ تھی، کیونکہ سورۂ نور کی آیت میں "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ" کی سزا "مِائَةَ جَلْدَةٍ" (سو کوڑے) بتائی گئی ہے، رجم کا ذکر نہیں، اس لئے علامہ نوویؒ[1] اور حافظ ابنِ حجرؒ[2] سمیت کئی حضرات نے فرمایا کہ آیتِ رجم نازل ہوئی تھی پھر اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور حکم باقی رہا۔ حافظ ابنِ کثیرؒ[3] اور علامہ قرطبیؒ[4] نے بھی بعض روایات کی بناء پر یہی فرمایا ہے۔

حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام نسائیؒ کے حوالے سے آیتِ رجم کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: "اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا اَلْبَتَّةَ" لیکن ساتھ ہی امام نسائیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "لا اعلم احدًا ذكر في الحديث (اي في خطبة عمر برواية ابن عباس رضي الله عنهم، رفيع) "الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ" غير سفيان، وينبغي ان يكون وَهِمَ في ذالك۔"

حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں کہ: "شاید اسی وجہ سے امام بخاریؒ نے یہ جملہ نقل نہیں کیا، بلکہ امام مسلمؒ اور دیگر ائمۂ حدیث نے بھی ابنِ عباسؓ کی اس روایت کو کئی حفاظ سے عن الزھری روایت کیا ہے مگر وہ یہ جملہ نقل نہیں کرتے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت میں یہ جملہ فاروقِ اعظمؓ کے خطبے میں کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں۔

البتہ مؤطا مالکؒ[5] کی روایت عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب میں فاروقِ اعظمؓ کے خطبے میں یہ جملہ بھی منقول ہے، اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا کی اس روایت کے بعد حضرت اُبَی بن کعب اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے بھی یہ جملہ نقل کیا ہے۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فاروقِ اعظمؓ سمیت کئی صحابہ کرامؓ نے سنا تھا۔

مگر ان روایات سے بھی صراحۃً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کبھی بھی

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۶۵۔

(۲) فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۳۸ و ۱۴۳ کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا۔

(۳) تفسیر ابن کثیر، سورۃ النور ج ۶ ص ۵ تا ۷۔

(۴) تفسیر القرطبی، سورۃ الاحزاب ج ۱۴ ص ۱۱۳۔

(۵) مؤطا امام مالک، کتاب الحدود، ص ۴۹۹ وفتح الباری ج ۱۲ ص ۱۴۳ کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا۔

قرآنِ کریم میں لکھوایا تھا، بلکہ حافظ ابنِ حجرؒ نے اس کے برخلاف حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے فاروقِ اعظمؓ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: "اُكْتِبْنِي آيَةَ الرجم" فقال: "لَا استطيعُ" یعنی فاروقِ اعظمؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! مجھے آیتِ رجم لکھوا دیجئے (املاء کروا دیجئے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "میں یہ نہیں کر سکتا" اور زید بن ثابتؓ ہی کی دُوسری روایت میں فاروقِ اعظمؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: "لما نَزَلَتْ آتَيْتُ النبي صلى الله عليه وسلم فقلتُ اُكْتُبْهَا؟ فكأنّه كرهَ ذالك" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لکھنے کو گویا ناپسند کیا۔[1]

علامہ ابن الہمامؒ کی تحقیق:

چنانچہ علّامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ: راجح بات یہی ہے کہ رجم کا حکم سنة متواترة قطعية سے ثابت ہوا ہے، اور کسی قطعی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قرآنِ حکیم میں رجم کے بارے میں کوئی آیت نازل ہوئی تھی کہ اُسے منسوخ التلاوۃ قرار دیا جائے۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب شُرَاحَة کو جَلْد کیا اور پھر اُسے رَجم کیا تو فرمایا کہ: "جَلَدتُّها بكتابِ الله تعالىٰ ورجمتُها بسُنّةِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم" اس روایت کو نقل کر کے علّامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ: "ولم يعلل (اى علیؓ كرّم الله وجههٗ -رفيعه) الرجمَ بالقرآن المنسوخ التلاوة (الٰى قوله) فيكون رايه (اى راي علیؓ) ان الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنّة ...الخ"[2]

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف بھی یہی تھا جو علّامہ ابن الہمامؒ نے اختیار کیا ہے۔

علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے تفسیر روح المعانی[3] میں علّامہ ابن الہمامؒ کا یہ قول نقل کر کے اس کے خلاف اپنی کوئی رائے نہیں لکھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی علّامہ ابن الہمامؒ کی رائے سے متفق ہیں۔

---

(۱) فتح الباري ج:۱۲ ص:۱۴۳ كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا۔

(۲) فتح القدير، كتاب الحدود، فصل في كيفية إقامة الحدّ ج:۵ ص:۲۸، ۲۹۔

(۳) تفسير روح المعاني سورة النور ج:۱۸ ص:۷۸ تا ۷۹۔

تفسیر معارف القرآن میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے

تفسیر معارف القرآن میں حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، اور جن روایات سے آیتِ رجم کا نازل ہونا ظاہر ہوتا ہے اُن کا جواب دیا ہے، ہم یہاں تفسیر معارف القرآن کا وہ حصہ بعینہٖ نقل کرتے ہیں، البتہ جہاں وضاحت کی ضرورت ہوگی اُسے قوسین میں لکھ دیا جائے گا۔

فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا خطبہ جو امام مسلمؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، اُسے نقل کر کے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

''یہ روایت صحیح بخاری میں بھی زیادہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے (بخاری ج:۲ ص:۱۰۰۹) اور نسائی میں اس روایت کے بعض الفاظ یہ ہیں:-

"انا لا نجد من الرجم بدًّا فانّه حدّ من حدود الله، الا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رجم ورجمنا بعده، ولو لا ان يقول قائلون ان عمر زاد في كتاب الله ما ليس فيه لكتبت في ناحية المصحف۔ وشهد عمر بن الخطاب وعبدالرحمٰن بن عوف وفلان وفلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم ورجمنا بعده۔" الحديث۔ (ابن کثیر)[1]

یعنی'' زنا کی سزا میں ہم شرعی حیثیت سے رجم کرنے پر مجبور ہیں کیونکہ وہ اللہ کی حدود میں سے ایک حد ہے، خوب سمجھ لو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود رجم کیا اور ہم نے آپ کے بعد بھی رجم کیا۔ اور اگر یہ خطرہ نہ ہوتا کہ کہنے والے کہیں گے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اپنی طرف سے کچھ بڑھا دیا ہے تو میں قرآن کے کسی گوشے میں بھی اس کو لکھ دیتا، اور عمر بن خطاب گواہ ہے اور عبدالرحمٰن بن عوف گواہ ہیں اور فلاں فلاں صحابہ گواہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے رجم کیا۔''

---

(۱) تفسیر ابن کثیر۔ سورۃ النور/۲ ج:۳ ص:۲۶۱۔

آگے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"حضرت فاروقِ اعظمؓ کے اس خطبے سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حکمِ رجم کی کوئی مستقل آیت ہے جو سورۂ نور کی آیتِ مذکورہ کے علاوہ ہے مگر حضرت فاروقِ اعظمؓ نے اُس آیت کے الفاظ نہیں بتلائے کہ کیا تھے۔ (یعنی فاروقِ اعظمؓ کا خطبہ جس طرح حضرت ابنِ عباسؓ نے نقل کیا ہے جو اِس وقت زیرِ بحث ہے اُس کی کسی معتبر روایت میں وہ الفاظ نہیں ہیں، جیسا کہ حافظ ابنِ حجرؒ کے کلام میں پیچھے بیان ہو چکا ہے - رفیع) اور نہ یہ فرمایا کہ اگر وہ اس آیتِ نور کے علاوہ کوئی مستقل آیت ہے تو قرآن میں کیوں نہیں، اور کیوں اس کی تلاوت نہیں کی جاتی، صرف اتنا فرمایا کہ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ لوگ مجھ پر کتاب اللہ میں زیادتی کا الزام لگائیں گے تو میں اس آیت کو قرآن کے حاشیہ پر لکھ دیتا، کما رواہ النسائی۔ (اور "الحلیۃ" کی روایت عن سعید بن المسیب میں فاروقِ اعظمؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں: "لکتبتھا فی اٰخر القراٰن" یعنی میں قرآن کے آخر میں اسے لکھ دیتا، کما فی فتح الباری، کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا ج: ۱۲ ص: ۱۴۳ - رفیع)۔

اس روایت میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اگر وہ واقعی قرآن کی کوئی آیت ہے اور دوسری آیات کی طرح اُس کی تلاوت واجب ہے تو فاروقِ اعظمؓ نے لوگوں کی بدگوئی کے خوف سے اُس کو کیسے چھوڑ دیا جبکہ اُن کی شدت فی امر اللہ معروف و مشہور ہے۔ اور یہ بھی قابلِ غور ہے کہ خود حضرت فاروقؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں اس آیت کو قرآن میں داخل کر دیتا بلکہ ارشاد یہ فرمایا کہ میں اس کو قرآن کے حاشیہ پر لکھ دیتا۔

یہ سب اُمور اس کے قرائن ہیں کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ نے سورۂ نور کی آیت مذکورہ کی جو تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی جس میں آپ نے سو کوڑے لگانے کے حکم کو غیر شادی شدہ (غیر مُحصن) مرد و عورت کے ساتھ مخصوص فرمایا اور شادی شدہ (مُحصن) کے لئے رجم کا حکم دیا۔ اس مجموعی تفسیر کو

اور پھر اُس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کو ''کتاب اللہ'' اور آیتِ کتاب اللہ کے الفاظ سے تعبیر فرمایا اس معنی میں کہ آپ کی یہ تفسیر و تفصیل بحکمِ کتاب اللہ ہے وہ کوئی مستقل آیت نہیں، ورنہ حضرت فاروق اعظمؓ کو کوئی طاقت اس سے روک نہ سکتی کہ قرآن کی جو آیت رہ گئی ہے اس کو اس کی جگہ لکھ دیں۔ حاشیہ پر لکھنے کا جو ارادہ ظاہر فرمایا وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ درحقیقت وہ کوئی مستقل آیت نہیں بلکہ آیت سورۂ نور ہی کی تشریح میں کچھ تفصیلات ہیں، اور بعض روایات میں جو اس جگہ ایک مستقل آیت کے الفاظ مذکور ہیں وہ اسناد و ثبوت کے اعتبار سے اس درجے میں نہیں کہ اُس کی بنا پر قرآن میں اس کا اضافہ کیا جا سکے۔ (چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ابن الہمامؒ کا جو کلام ہم نے پیچھے نقل کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہے۔ رفیع) حضراتِ فقہاء نے جو اس کو منسوخ التلاوۃ غیر منسوخ الحکم کی مثال میں پیش کیا ہے وہ مثال ہی کی حیثیت میں ہے، اُس سے درحقیقت اس کا آیتِ قرآن ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ (اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ، حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ قرطبیؒ کے جو اقوال ہم نے بحث کے شروع میں نقل کئے ہیں ان کا جواب علامہ ابن الہمامؒ اور خود حافظ ابن حجرؒ کے کلام میں پیچھے آ چکا ہے۔ رفیع)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ سورۂ نور کی آیت مذکورہ میں جو زانیہ اور زانی کی سزا سو کوڑے لگانا مذکور ہے یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل تشریح و تصریح کی بنا پر غیر شادی شدہ (غیر مُحصن) کو زانی کے ساتھ مخصوص ہے اور شادی شدہ (مُحصن) کی سزا رجم ہے، یہ تفصیل اگرچہ الفاظِ آیت میں مذکور نہیں مگر جس ذاتِ اقدس پر یہ آیت نازل ہوئی خود اُن کی طرف سے ناقابلِ التباس وضاحت کے ساتھ یہ تفصیل مذکور ہے، اور صرف زبانی تعلیم و ارشاد ہی نہیں بلکہ متعدد بار اس تفصیل پر عمل بھی صحابۂ کرامؓ کے مجمع کے سامنے ثابت ہے اور یہ ثبوت ہم تک تواتر کے ذریعے پہنچا ہوا ہے، اس لئے شادی شدہ (مُحصن) مرد و عورت پر سزائے رجم کا حکم درحقیقت کتاب اللہ ہی کا حکم اور اسی کی طرح قطعی

اور یقینی ہے، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ سزائے رجم سنتِ متواترہ سے قطعی الثبوت ہے جیسا کہ حضرت علیؓ سے یہی الفاظ منقول ہیں کہ رجم کا حکم سنت سے ثابت ہے اور حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔"[1] (تفسیر معارف القرآن کی بعینہٖ عبارت یہاں ختم ہوگئی)

قولہ: "وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ حَقٌّ" (ص:۶۵ سطر:۱۳)

المراد بہ قولہ تعالیٰ: وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيهَا حُكْمُ اللّٰهِ[2]

یعنی یہاں "حکم اللّٰه" سے مراد رجم ہے، (کذا فی التکملة)[3] اور فاروقِ اعظمؓ کے مذکورہ بالا قول میں "کتاب اللّٰه" سے مراد "فریضة اللّٰه" ہے، یعنی معنی لغوی مراد ہیں، یہ فریضہ (رجم) توراۃ میں نازل ہوا تھا جس کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر فرمادی نیز سورۃ النور کی آیت میں جو حکم آیا تھا اُس کی تفصیل وتشریح میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا حکم پوری وضاحت سے ارشاد فرمادیا۔ اور یہ تقریر صراحۃً جو قولاً بھی تھی فعلاً بھی تواترِ معنوی کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہے، اس تقریر وتفسیر کو "کتاب اللّٰه" بمعنی "فریضة اللّٰه" کہا گیا، جیسا کہ پیچھے تفسیر معارف القرآن کی عبارت میں بھی تفصیل سے آچکا ہے۔

لہٰذا سورۃ النور کی آیت: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا...... الخ" کے عموم میں تخصیص ان احادیثِ متواترہ معنیً سے بالاتفاق جائز بلکہ واجب ہوگئی، پس ثبوت حدِ رجم میں شبہ نہیں رہا کہ رجم کی احادیث باون صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہیں، جن میں سے کئی صحیح مسلم کے اسی "باب حد الزنا" میں آگئی ہیں، باقی کی تفصیل تکملة فتح الملهم میں دیکھی جاسکتی ہے۔[4]

قولہ: "إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ" (ص:۶۵ سطر:۱۳)

---

(۱) تفسیر معارف القرآن، سورۃ النور ج:۶، ص:۳۴۶ تا ۳۴۸۔

(۲) المائدة: ۴۳۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۲۸، والجامع لأحکام القرآن ج:۶ ص ۱۸۹، والتفسیر المظهری ج:۳ ص:۱۱۲۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۲۸ تا ۳۵۲۔

رجم کے لئے زانی کا محصن ہونا بالاتفاق شرط ہے، البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک إحصان چار صفات کا مجموعہ ہے: حریة، عقل، بلوغ، الوطی بنکاحٍ صحیحٍ، ان کے نزدیک اسلام شرطِ إحصان نہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک کافر کو بھی رجم کیا جائے گا۔

ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ چار اوصاف کے ساتھ اسلام کا وصف بھی احصان کے لئے شرط ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا، جَلد کیا جائے گا۔[1]

امام شافعیؒ و احمدؒ کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی مرد و عورت کو رجم کیا، رواہ مسلم في هذا الباب، كما يأتي، ورواه الترمذي في جامعه۔[2]

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حدیثِ مرفوع ہے عن نافع عن ابن عمر قال: "من اشرك بالله فليس بمحصن"[3] ذكره الزيلعي في نصب الراية بعدّة طرق،[4] (كذا في الكوكب الدري)۔[5]

اور رجم یہودی و یہودیہ کا جواب یہ ہے کہ وہ تعزیراً تھا نہ کہ حدّاً، اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ یہودی مذہب میں بھی رجم ہے، جسے علمائے یہود نے چھپا رکھا ہے۔

قوله: "أَوْ كَانَ الْحَبَلُ" (ص:۶۵ سطر:۱۳)

ثبوتِ زنا کے لئے بالاجماع چار مردوں کی گواہی شرط ہے، یا زانی خود اقرار کرلے تو وہ بیّنہ کے قائم مقام ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ جس عورت کا نہ کوئی شوہر ہو نہ سیّد، پھر وہ حاملہ ہوجائے اور زنا پر نہ بیّنة قائم ہو نہ اقرار پایا جائے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟ امام مالکؒ کے

---

(۱) عمدة القاری ج:۲۳ ص:۲۹۰ كتاب الحدود، باب رجم المحصن، وفتح القدير ج:۵ ص:۲۲ كتاب الحدود، وفيض البارى ج:۴ ص:۴۵۹ كتاب الحدود، باب رجم المحصن۔

(۲) جامع الترمذى ج:۱ ص:۲۹۷ ابواب الحدود، باب ما جاء في رجم اهل الكتاب رقم الحديث:۱۴۳۰۔

(۳) ورواه الدارقطني (ج:۳ ص:۱۴۷ رقم الحديث ۳۲۵۱) ورواه اسحاق بن راهويه في مسنده رفعه۔

(۴) نصب الراية ج:۳ ص:۳۲۷ رقم الحديث: ۵۴۹۳۔

(۵) الكوكب الدري ج:۲ ص:۲۸۰ ابواب الحدود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفتح القدير ج:۵ ص:۲۵ كتاب الحدود۔

نزدیک جاری کی جائے گی لقول عمرؓ[1] هذا: "إلّا ان تكون مكرهة وقامت بذلك مستغيثة قبل ظهور الحمل او تكون غريبة وتدعي انه من زوج او سيّد"۔ اور حنفیہ سمیت جمہور فقہاء کے نزدیک حبل ثبوتِ حد کے لئے کافی نہیں۔ لإحتمال ان تكون مكرهة او وطيت بشبهة أو بنكاح فسد، (اور قبل الحبل استغاثہ حیاء کی وجہ سے نہ کیا ہو) والحدود تندرا بالشبهات۔[2]

۴۳۹۲ـ "حَدَّثَنِي عَبْدُالْمَلِكِ بْنُ شُعَيْبِ بْنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي قَالَ: حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، فَنَادَاهُ فَقَالَ. يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنِّي زَنَيْتُ۔ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَتَنَحَّى تِلْقَاءَ وَجْهِهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنِّي زَنَيْتُ۔ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، حَتَّى ثَنَّى ذٰلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ۔ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَاهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "أَبِكَ جُنُونٌ؟" قَالَ: لَا۔ قَالَ: "فَهَلْ أَحْصَنْتَ؟" قَالَ: نَعَمْ۔ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ"۔

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ يَقُولُ: فَكُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ، فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلَّى، فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ هَرَبَ فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ"

(ص:۶۶ سطر:۲۱)

قوله: "حَتَّى ثَنَّى ذٰلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ" (ص:۶۶ سطر:۳)

(۱) لیکن جواب یہ ہے کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے، یعنی متعدد واقعات سے ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض حبل کی بنا پر کسی عورت کو رجم نہیں کیا، (التکملۃ ج:۲ ص:۲۶۰) جب تک کہ اس نے اقرار نہ کرلیا، پس فاروق اعظمؓ کے یہ سارے فیصلے چونکہ مذکورہ بالا ارشاد کے معارض ہیں، لہٰذا ان فیصلوں کے باعث ثبوتِ حد میں شبہ پیدا ہوگیا، والحدود تندرأ بالشبهات۔ رفیع

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج۲ ص ۶۵-۶۶۔ وإكمال المعلم ج۵ ص۵۰۸، ۵۰۹۔ وإكمال إكمال المعلم ج۶ ص ۲۳۹۔

"ثنی" من باب ضرب کرمی، ای کرر۔[۱]

امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک إقرار بمرّة واحدة کافی ہے، اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک أربع مرّات شرط ہے، نیز عند الحنفية یہ بھی شرط ہے کہ چاروں اقرار الگ الگ مجلس میں ہوں، کما فی الکوکب الدری نقلاً عن الهداية۔[۲]

ہماری دلیل حدیثِ باب کا یہی جملہ ہے، اس سے چار اقرار ثابت ہوئے، اور اُوپر کے جملے "فأعرض عنه فتنحّی تلقاء وجهه .... إلخ" (ص:۶۶ سطر:۳) سے أربعة مجالس کا ثبوت واضح ہے۔[۳]

قوله: "فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ هَرَبَ فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ" (ص:۶۶ سطر:۵)

"إذلاق" کے معنی تکلیف انتہاء کو پہنچا دینا اور زخمی کر دینا ہے۔[۴] جس کا زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو، رجم کے وقت اگر وہ بھاگ جائے تو امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے اور رجم جاری رکھا جائے حتی یموت، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رجم روک کر اس سے پوچھا جائے گا، اگر اس نے رُجوع عن الإقرار کیا تو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ رجم کر دیا جائے گا، امام مالکؒ کا استدلال بابِ ھذا کی اسی روایت سے ہے۔[۵]

ہمارا استدلال ابوداؤد[۶] کی روایت سے ہے: "عن رسول الله صلی الله عليه وسلم

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۶۹، ولسان العرب ج:۲ ص:۱۳۹، ۱۴۰، والنهاية لابن الأثير ج ص:۲۲۳، وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص ۲۶۱۔

(۲) الکوکب الدری مع حاشیته ج ۲ ص:۳۴۳، ۳۴۵ أبواب الحدود، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص ۲۶۱، وشرح معاني الآثار ج ۲ ص ۸۰، ۸۱ كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا إلخ، والهداية ج ۲ ص ۵۰۶، ۵۰۸ كتاب الحدود۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدير ج:۵ ص ۸ تا ۱۱ كتاب الحدود۔

(۴) لسان العرب ج ۵ ص:۵۴، ۵۵، وتكملة فتح الملهم ج ۲ ص:۲۶۲۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۶۷، وإكمال المعلم ج:۵ ص ۵۱۱، ۵۰۲، ۵۰۵، وإكمال إكمال المعلم ج:۳ ص ۵۰، ۵۰۱۔

(۶) سنن أبي داؤد ج ۲ ص:۶۰۶، ۶۰۷ كتاب الحدود، باب في الرجم رقم الحديث ۴۴۲۷، ۴۴۵۸۔

ألَّا تركتموه حتّى انظر في شأنه" وفي رواية: "هلّا تركتموه، فلعله يتوب، فيتوب الله عليه" وفي رواية الترمذي: "فهلّا تركتموه"[1]۔

۴۳۹۹- "حَدَّثَنِيْ أَبُوْكَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ قَالَ: نَا أَبُوْ عَوَانَةَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: رَأَيْتُ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ حِيْنَ جِيْءَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ قَصِيْرٌ أَعْضَلُ لَيْسَ عَلَيْهِ رِدَاءٌ، فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ أَنَّهُ زَنَى۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَلَعَلَّكَ"، قَالَ: لَا، وَاللّٰهِ إِنَّهُ قَدْ زَنَى الْأَخِرُ۔ قَالَ: فَرَجَمَهُ ثُمَّ خَطَبَ، فَقَالَ: "أَلَا كُلَّمَا نَفَرْنَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ خَلَفَ أَحَدُهُمْ لَهُ نَبِيْبٌ كَنَبِيْبِ التَّيْسِ، يَمْنَحُ أَحَدُهُمُ الْكُثْبَةَ، أَمَا وَاللّٰهِ إِنْ يُمْكِنِّيْ مِنْ أَحَدِهِمْ لَأُنَكِّلَنَّهُ عَنْهُ۔" (ص:۶۶ سطر:۱۳۴۹)

قوله: "رَجُلٌ قَصِيْرٌ أَعْضَلُ" (ص:۶۶ سطر:۱۰)

"قصیر" چھوٹے قد کا، ٹھگنا[2]، اور "أَعْضَلُ" گٹھے ہوئے جسم والا، کھچے ہوئے جسم والا، یعنی مضبوط جسم کا۔[3]

قوله: "فَلَعَلَّكَ" (ص:۶۶ سطر:۱۱)

اي فلعلك قَبَّلْتَ او لَمَسْتَ یہ اشارہ رجوع عن الاقرار کی تلقین ہے اور مستحب ہے، (الحل المفهم والنووی)[4]۔

قوله: "الْأَخِرُ" (ص:۶۶ سطر:۱۱)

بفتح الهمزة المقصورة والخاء المكسورة رذیل، لئیم، کمینہ، بدبخت، یہ لفظ ماعز نے اپنے لئے استعمال کیا جس سے واضح ہے کہ وہ اپنے اس جرم پر کتنے شرمسار تھے۔

۴۴۰۰- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَابْنُ بَشَّارٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنّٰى-

---

(۱) جامع الترمذی ج:۱ ص:۳۱۶ رقم الحدیث: ۱۴۳۲۔

(۲) المنجد ص:۶۶۹۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۶۲۔

(۴) بحوالہ بالا۔

قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ قَالَ: أُتِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ قَصِيْرٍ أَشْعَثَ ذِيْ عَضَلَاتٍ عَلَيْهِ إِزَارٌ، وَقَدْ زَنَى۔ فَرَدَّهُ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ أَمَرَ بِهٖ فَرُجِمَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلَّمَا نَفَرْنَا غَازِيْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ تَخَلَّفَ أَحَدُكُمْ يَنِبُّ نَبِيْبَ التَّيْسِ يَمْنَحُ إِحْدَاهُنَّ الْكُثْبَةَ، إِنَّ اللّٰهَ لَا يُمْكِنُّنِيْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِلَّا جَعَلْتُهُ نَكَالًا أَوْ نَكَّلْتُهُ۔"

قَالَ: فَحَدَّثْتُهُ سَعِيْدَ بْنَ جُبَيْرٍ فَقَالَ: إِنَّهُ رَدَّهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ۔"

(ص:۶۶ سطر:۱۲ تا ۱۶)

قوله: "يَنِبُّ" (ص:۶۶ سطر:۱۵)

باب "ضرب" سے ہے، ومصدرہ نَبًّا ونبیبًا ونبابًا۔

قوله: "نَبِيْبَ" (ص:۶۶ سطر:۱۵)

جفتی کرنے کے وقت جانور کے منہ سے نکلنے والی آواز۔[1]

قوله: "التَّيْسِ" (ص:۶۶ سطر:۱۵) بکرا، مینڈھا۔

قوله: "يَمْنَحُ إِحْدَاهُنَّ الْكُثْبَةَ" (ص:۶۶ سطر:۱۵)

"الْكُثْبَةُ": تھوڑا سا دودھ، ہر تھوڑی سی چیز کو بھی کہتے ہیں، یعنی عورتوں کو مائل کرنے کے لئے انہیں کچھ دے دیتا ہے۔[2]

قوله: "إِنَّهُ رَدَّهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ" (ص:۶۶ سطر:۲۰،۱۵)

یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے کہ اقرار چار مجالس میں ہوا۔

۴۳۰۳- "حَدَّثَنِيْ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: حَدَّثَنِيْ عَبْدُ الْأَعْلٰى قَالَ: نَا دَاوُدُ، عَنْ أَبِيْ نَضْرَةَ، عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ يُقَالُ لَهٗ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ، أَتٰى رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّيْ أَصَبْتُ فَاحِشَةً فَأَقِمْهُ عَلَيَّ فَرَدَّهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِرَارًا۔ قَالَ: ثُمَّ سَأَلَ قَوْمَهٗ فَقَالُوْا: مَا نَعْلَمُ بِهٖ بَأْسًا إِلَّا أَنَّهٗ أَصَابَ

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج۲ ص:۶۶، وإكمال المعلم ج۵ ص:۵۱۳، وإكمل إكمال المعلم ج:۶ ص:۲۵۰۔ (۲) بحوالہ بالا۔

شَيْئًا نَرَى أَنَّهُ لَا يُخْرِجُهُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يُقَامَ فِيهِ الْحَدُّ۔ قَالَ: فَرَجَعَ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَنَا أَنْ نَرْجُمَهُ۔ قَالَ: فَانْطَلَقْنَا بِهِ إِلَى بَقِيعِ الْغَرْقَدِ۔ قَالَ: فَمَا أَوْثَقْنَاهُ وَلَا حَفَرْنَا لَهُ، قَالَ: فَرَمَيْنَاهُ بِالْعِظَامِ وَالْمَدَرِ وَالْخَزَفِ، قَالَ: فَاشْتَدَّ وَاشْتَدَدْنَا خَلْفَهُ، حَتَّى أَتَى عُرْضَ الْحَرَّةِ فَانْتَصَبَ لَنَا فَرَمَيْنَاهُ بِجَلَامِيدِ الْحَرَّةِ يَعْنِي الْحِجَارَةَ حَتَّى سَكَتَ، قَالَ: ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيبًا مِنَ الْعَشِيِّ فَقَالَ: "أَوَ كُلَّمَا انْطَلَقْنَا غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللّٰهِ تَخَلَّفَ رَجُلٌ فِي عِيَالِنَا، لَهُ نَبِيبٌ كَنَبِيبِ التَّيْسِ، عَلَيَّ أَنْ لَا أُوتَى بِرَجُلٍ فَعَلَ ذٰلِكَ إِلَّا نَكَّلْتُ بِهِ"۔ قَالَ: فَمَا اسْتَغْفَرَ لَهُ وَلَا سَبَّهُ۔" (ص:۶۷ سطر:۲ تا ۹)

قوله: "فَقَالُوْا: مَا نَعْلَمُ بِهِ بَأْسًا" (ص:۶۷ سطر:۵)

یعنی ہم ان میں کوئی خرابی نہیں پاتے، معلوم ہوا کہ یہ عادی مجرم نہیں تھے، نہ ان بدکاروں میں شامل تھے جن کا ذکر پچھلی اور اگلی حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ: "کلما نفرنا غازین .... إلخ" (ص:۶۶ سطر:۱۳) لہٰذا بعض معاصر اہلِ قلم نے ان کو "غنڈوں" میں شمار کرکے سخت غلطی کی ہے، بلکہ ابوبکر بن ابی شیبہؒ کی روایت میں اگلے صفحہ: ۶۸ سطر: ۱۰ پر حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی برادری کے لوگوں کا یہ صریح بیان آرہا ہے کہ: "ما نعلمهٗ إلّا وفيّ العقل من صالحينا" یعنی یہ ہمارے عقلمند صالحین میں سے ہیں۔

قوله: "فَأَمَرَنَا أَنْ نَرْجُمَهُ" (ص:۶۷ سطر:۶)

ہمارے نزدیک رجم کی ابتداء اقرار کی صورت میں حاکم سے ہونا ضروری ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ماعز رضی اللہ عنہ کے رجم میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم شریک نہیں تھے۔

جواب یہ ہے کہ امراۃ غامدیۃ کے واقعہ میں تو ابوداؤد[1] کی روایت میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے پتھر مارا، وھو مثل الحمصة، البتہ ماعز رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں کسی روایت سے ثابت نہیں ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فعلِ رجم میں شریک ہوئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کہ یہ آپ ؐ کے لئے واجب نہ تھا، کیونکہ حاکم

---

(۱) سنن ابي داؤد ج ۲ ص ۲۴۰ كتاب الحدود، باب المرأة التي امر النبي صلي الله عليه وسلم برجمها الخ، رقم الحديث: ۴۴۲۹۔

کی شرکت میں مصلحت یہ ہے کہ رجم کرنے والوں کو یقین واطمینان ہو جائے کہ قاضی کو اپنے فیصلے میں تردد نہیں اور اس نے تحقیقِ شرائط کے یقین کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ یقین، شرکت فی الرجم کے بغیر بھی حاصل ہے۔[1]

ہماری دلیل اس مسئلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے، جسے ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنّف میں روایت کیا ہے: "عن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود عن علیؓ" اس میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ: "زنا کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو بیّنہ سے ثابت ہو، دوسری وہ جو اقرار یا حبل سے ثابت ہو"، پہلی صورت کے بارے میں فرمایا: "فیکون الشهود اوّل من یرمی ثم الامام ثم الناس"، اور دوسری صورت کے بارے میں فرمایا: "فیکون الامام اوّل من یرمی"۔[2] مصنّف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا یہی معمول بیان کیا گیا ہے، نیز مسندِ احمد[3] اور سننِ بیہقی[4] میں بھی یہ اثر مذکور ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ اثر صحابی مدرك بالقیاس ہے، لہٰذا مرفوع کے حکم میں نہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حکم میں مرفوع کے نہیں، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اُصول یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ میں جب اختلاف ہو تو کسی ایک قول کو دلائل سے ترجیح دیتے ہیں، اور اختلاف نہ ہو تو صحابی کی تقلید کرتے ہیں، یہاں بھی یہی صورت ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کے اس قانون کے خلاف کسی صحابی کا قول ثابت نہیں۔

ایک اور اِشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ رجم کا ثبوت احادیثِ قطعیہ متواترہ سے ہے، اور ابتداء الرجم بالشهود والإمام کسی حدیثِ مرفوع میں نہیں، بلکہ صرف ایک ایسے اثر سے ثابت ہے جو خبرِ واحد مرفوعاً کے درجے میں بھی نہیں، تو جس طرح خبرِ واحد یا قولِ صحابی سے زیادت علی الکتاب جائز نہیں، اسی طرح احادیثِ متواترہ پر بھی یہ زیادة بخبر الواحد یا بقول الصحابی

---

(۱) فتح القدیر ج:۵ ص ۱۵ کتاب الحدود، وردّ المحتار ج ۳ ص ۱۲ کتاب الحدود، مطلب الزنا شرعا لا یختص بما یوجب الحد بل اعم۔

(۲) مصنّف ابن ابی شیبة ج ۱۰ ص ۹۰ رقم الحدیث: ۸۸۶۷۔

(۳) مسند احمد ج ۲ ص ۴۷۸ رقم الحدیث ۹۷۸۔

(۴) السنن الکبریٰ للبیهقیؒ ج ۸ ص ۲۲۰ کتاب الحدود، باب من اعتبر حضور الامام والشهود وبداية الامام بالرجم۔

درست نہیں ہوئی۔

جواب یہ ہے کہ احادیثِ متواترہ سے دو چیزیں ثابت ہیں: ایک رجم، دُوسری درأ الحد بالشبهة، اور اگرچہ دلیلِ شرطیت نہیں بن سکتے لیکن اس سے شبهة الشرطيت تو یقیناً حاصل ہوگیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام ابتداءً بالرجم نہ کرے تو یہ شبہ پیدا ہو جائے گا کہ شرطِ رجم پائی گئی یا نہیں؟ والحدود تندرأ بالشبهات فيسقط الرجم بترك الإمام۔[1]

قوله: "فَمَا أَوْثَقْنَاهُ وَلَا حَفَرْنَا لَهُ" (ص:۶۷ سطر:۶)

جس کا زنا اقرار سے ثابت ہو اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ اس کو نہ باندھا جائے۔

اور گڑھا کھودنے کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک نہ مرد کے لئے حفر ہوگا نہ عورت کے لئے، حنفیہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے لئے نہیں کھودا جائے گا، عورت کے لئے کھودنا مستحب ہے۔[2] حنفیہ کا مسلک علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کے موافق نقل کیا ہے، مگر صاحبِ ہدایہ نے اس کے خلاف وہی نقل کیا ہے جو ابھی بیان ہوا کہ عورت کے لئے حفر کیا جائے گا اور مرد کے لئے ناجائز ہے۔[3]

ہماری دلیل حدیثِ ہٰذا کا یہ جملہ ہے کہ: "ولا حفرنا له"۔ اور امرأة غامدية کے لئے کھودنے کی صراحت آگے آرہی ہے، جس سے اس کا جواز بلکہ افضلیت ثابت ہوئی، البتہ ماعز رضی اللہ عنہ ہی کے واقعے میں آگے ایک روایت میں ہے کہ ان کے لئے گڑھا کھودا گیا مگر علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اس روایت کو منکر کہا ہے، لمخالفة الثقات والحفاظ۔[4]

قوله: "الْمِدْرُ" (ص:۶۷ سطر:۷)

بفتح الميم وسكون الدال۔ مٹی کا ڈھیلا۔[5]

(۱) فتح القدير ج:۵ ص:۲۳ كتاب الحدود۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۶۷۔

(۳) الدر المختار مع الشامية ج:۴ ص:۱۴ كتاب الحدود، والهداية ج:۲ ص:۵۱۱ كتاب الحدود، فصل في كيفية اقامته۔

(۴) فتح القدير ج:۵ ص:۲۲ كتاب الحدود، فصل في كيفية اقامته۔

(۵) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۲۵، ومجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۵۴۷، والنهاية لابن الأثير ج:۴ ص:۳۰۹۔

قولہ: "اَلْخَزَفِ" (ص:۶۷ سطر:۷) بفتح الخاء والزاء المعجمتین ٹھیکرے۔[۱]

قولہ: "عُرْضَ الْحَرَّةِ" (ص:۶۷ سطر:۷) ای جانب الْحَرَّةِ۔

قولہ: "بِجَلَامِيْدِ الْحَرَّةِ" (ص:۶۷ سطر:۷)

"جَلَامِيْدُ" جُلْمُدٌ اور جُلْمُوْدٌ بضم الجیم کی جمع ہے،[۲] بڑے پتھر جو حرّۃ کے مقام پر پڑے رہتے تھے۔ اردو میں ان کو "کھائُوا" کہتے ہیں۔

۴۴۰۶- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيّ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ يَعْلَى -وَهُوَ ابْنُ الْحَارِثِ الْمُحَارِبِيُّ- عَنْ غَيْلَانَ وَهُوَ ابْنُ جَامِعٍ الْمُحَارِبِيُّ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: جَاءَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! طَهِّرْنِيْ۔ فَقَالَ: "وَيْحَكَ ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللّٰهَ وَتُبْ إِلَيْهِ"۔ قَالَ: فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيْدٍ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! طَهِّرْنِيْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ ذٰلِكَ، حَتّٰى إِذَا كَانَتِ الرَّابِعَةُ قَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فِيْمَ أُطَهِّرُكَ؟" فَقَالَ: مِنَ الزِّنَا۔ فَسَأَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَبِهِ جُنُوْنٌ؟" فَأُخْبِرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُوْنٍ۔ فَقَالَ: "أَشَرِبَ خَمْرًا؟" فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنْكَهَهُ فَلَمْ يَجِدْ مِنْهُ رِيْحَ خَمْرٍ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَزَنَيْتَ؟" فَقَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ۔ فَكَانَ النَّاسُ فِيْهِ فِرْقَتَيْنِ: قَائِلٌ يَقُوْلُ: لَقَدْ هَلَكَ لَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيْئَتُهُ، وَقَائِلٌ يَقُوْلُ: مَا تَوْبَةٌ أَفْضَلَ مِنْ تَوْبَةِ مَاعِزٍ، أَنَّهُ جَاءَ إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ فِيْ يَدِهِ ثُمَّ قَالَ اقْتُلْنِيْ بِالْحِجَارَةِ۔ قَالَ: فَلَبِثُوْا بِذٰلِكَ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، ثُمَّ جَاءَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ جُلُوْسٌ فَسَلَّمَ ثُمَّ جَلَسَ فَقَالَ: "اسْتَغْفِرُوْا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ۔" قَالَ: فَقَالُوْا: غَفَرَ اللّٰهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۳۹، وشرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۶۷۔

(۲) لسان العرب ج:۳ ص:۱۲۹۔

لَرَجَمْتُهُمْ۔" قَالَ: ثُمَّ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! طَهِّرْنِي۔ فَقَالَ: "وَيْحَكِ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ۔" فَقَالَتْ: أَرَاكَ تُرِيْدُ أَنْ تُرَدِّدَنِي كَمَا رَدَّدْتَ مَاعِزَ ابْنَ مَالِكٍ؟ قَالَ: "وَمَا ذَاكِ؟" قَالَتْ: إِنَّهَا حُبْلٰى مِنَ الزِّنٰى۔ فَقَالَ: "آنْتِ"۔ قَالَتْ: نَعَمْ۔ فَقَالَ لَهَا: "حَتّٰى تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ"۔ قَالَ: فَكَفَلَهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ حَتّٰى وَضَعَتْ، قَالَ: فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: قَدْ وَضَعَتِ الْغَامِدِيَّةُ۔ فَقَالَ: "إِذًا لَا نَرْجُمُهَا وَنَدَعُ وَلَدَهَا صَغِيْرًا، لَيْسَ لَهُ مَنْ يُرْضِعُهُ۔" فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللهِ، قَالَ: فَرَجَمَهَا۔"

(ص:۶۷ سطر:۱۲ تا ۱۵ ص:۶۸ سطر:۱تا۷)

قوله: "فَاسْتَنْكَهَهُ" (ص:۶۸ سطر:۱)

يعني شمّ فمه، ودلّ هذا الحديث على أن اقرار السكران بالزنا لا يعتبر، وهو قول الجمهور ومنهم الحنفية، إلا أنهم قيدوا ذلك بالحدود التي يعمل فيها الرجوع عن الإقرار كالزنا وشرب الخمر وأما فيما هو حق العبد كالقذف وسائر الحقوق المالية فيعمل فيها إقرار السكران إذا كان السكر بطريق محظور، وإن كان بطريق مباح كشرب الدواء عند الضرورة فلا يعمل الإقرار في شيء من الحقوق المالية ولا في الحقوق الجنائية (تكملة فتح الملهم)۔[1]

البتہ شافعیہ کا مذہب علامہ نوویؒ[2] نے یہ نقل کیا ہے کہ سکران کا اقرار تمام قضایا میں معتبر ہے، البتہ حالتِ سکر میں حد جاری نہیں ہوگی، جب سکر ختم ہوجائے تو حد قائم کی جائے گی، (تکمیۃ عن ردّ المحتار)۔[3]

قوله: "فَكَفَلَهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ" (ص:۶۸ سطر:۹)

یعنی اس کے قیام وطعام وغیرہ کا انتظام کیا، وہ کفالت مراد نہیں جو بمعنی ضمان ہوتی ہے،

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص ۴۶۱ و۴۶۲۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج ۲ ص ۶۸۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۶۲، والدر المختار مع الشامية ج:۵ ص:۲۲۲ کتاب الاقرار، فصل في مسائل شتی۔

کیونکہ کفالت بمعنی ضمان ان حدود میں جائز نہیں جو حقوق اللہ ہیں، (قاله النووی)۔[1]

قوله: "فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللهِ، قَالَ: فَرَجَمَهَا"

(ص:٦٨ سطر:٧)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غامدیہ کو بچے کے فطام سے پہلے ہی اس انصاری کی یہ ذمہ داری لینے پر رجم کر دیا گیا تھا کہ رضاعت کا انتظام وہ کرے گا، لیکن اگلی روایت میں صراحت ہے کہ رجم بعد الفطام ہوا تھا، اس تعارض کو اس طرح رفع کیا گیا ہے کہ رجم بعد الفطام ہی ہوا تھا، جس کا ذکر پچھلی روایت میں اختصار کے باعث حذف ہو گیا ہے۔ اور یہاں "إليّ رضاعُه" سے مراد مجازاً "إليّ كفالتهُ وتربيتهُ" ہے (قاله النووی)۔[2] اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے یہ تاویل فرمائی ہے کہ "إليّ إتمام رضاعه" مراد ہے، یعنی فطام مدتِ رضاعت پوری ہونے سے پہلے ہو گیا تھا، اس انصاری نے رضاعت مکمل کرانے کی ذمہ داری لے لی۔[3]

اس تعارض کو اس طرح بھی دور کیا جا سکتا ہے کہ اگلی روایت کو مرجوح قرار دیا جائے پچھلی روایت سے، کیونکہ یہ روایت بشیر بن مہاجر کی ہے جس میں دوسرے اوہام بھی ہیں،[4] تو ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بشیر بن مہاجر کا وہم ہو، جیسا کہ ایک وہم آگے آ رہا ہے۔

٤٤٠٧- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَبْدُاللهِ بْنُ نُمَيْرٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ نُمَيْرٍ -وَتَقَارَبَا فِيْ لَفْظِ الْحَدِيْثِ- قَالَ: نَا أَبِيْ قَالَ: نَا بَشِيْرُ بْنُ الْمُهَاجِرِ قَالَ: نَا عَبْدُاللهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيْهِ أَنَّ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ الْأَسْلَمِيَّ أَتَى رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ! إِنِّيْ قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ وَزَنَيْتُ وَإِنِّيْ أُرِيْدُ أَنْ تُطَهِّرَنِيْ، فَرَدَّهُ. فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ أَتَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ج:٢ ص:٦٨، والديباج ج:٤ ص:٢٠٥، وحاشية صحيح مسلم للذهني ج:٢ ص:٩٠١۔

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي ج:٢ ص:٦٨، وإكمال إكمال المعلم ج:٣ ص:٢٥٢۔

(٣) الحل المفهم ج:٢ ص:١٩٥۔

(٤) تكملة فتح الملهم ج:٢ ص:٢٦٧و٢٦٨، وفتح القدير ج ٥ ص:٢٠٢٩ كتاب الحدود، قبيل باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه۔

اللّٰهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ، فَرَدَّهُ الثَّانِيَةَ۔ فَأَرْسَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلٰى قَوْمِهٖ فَقَالَ: "أَتَعْلَمُوْنَ بِعَقْلِهٖ بَأْسًا تُنْكِرُوْنَ مِنْهُ شَيْئًا؟" فَقَالُوْا: مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِيَّ الْعَقْلِ مِنْ صَالِحِيْنَا فِيْمَا نُرٰى۔ فَأَتَاهُ الثَّالِثَةَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ أَيْضًا فَسَأَلَ عَنْهُ فَأَخْبَرُوْهُ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهٖ وَلَا بِعَقْلِهٖ۔ فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً ثُمَّ أَمَرَ بِهٖ فَرُجِمَ۔ قَالَ: فَجَاءَتِ الْغَامِدِيَّةُ فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِيْ، وَإِنَّهُ رَدَّهَا۔ فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ قَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! لِمَ تَرُدُّنِيْ؟ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِيْ كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزًا، فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَحُبْلٰى، قَالَ: "إِمَّا لَا، فَاذْهَبِيْ حَتّٰى تَلِدِيْ۔" فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِيْ خِرْقَةٍ قَالَتْ: هٰذَا قَدْ وَلَدْتُهُ، قَالَ: "اذْهَبِيْ فَأَرْضِعِيْهِ حَتّٰى تَفْطِمِيْهِ"۔ فَلَمَّا فَطَمَتْهُ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِيْ يَدِهٖ كِسْرَةُ خُبْزٍ فَقَالَتْ: هٰذَا يَا نَبِيَّ اللّٰهِ قَدْ فَطَمْتُهُ وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ، فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلٰى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا إِلٰى صَدْرِهَا وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوْهَا۔ فَيُقْبِلُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيْدِ بِحَجَرٍ فَرَمٰى رَأْسَهَا فَتَنَضَّحَ الدَّمُ عَلٰى وَجْهِ خَالِدٍ، فَسَبَّهَا، فَسَمِعَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّهُ إِيَّاهَا، فَقَالَ: مَهْلًا يَا خَالِدُ! فَوَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبُ مَكْسٍ لَغُفِرَ لَهُ۔ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَصَلّٰى عَلَيْهَا وَدُفِنَتْ۔" (ص:۶۸ سطر:۷تا۱۶)

قوله: "مِنْ صَالِحِيْنَا" (ص:۶۸ سطر:۱۰)

معلوم ہوا کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ صالحین میں سے تھے، اتفاقاً یہ جرم سرزد ہو گیا تھا۔

قوله: "حُفِرَ لَهُ حُفْرَةٌ" (ص:۶۸ سطر:۱۱)

یہ راوی "بشیر بن مہاجر" کا وہم ہے اور حفاظ کی روایات کے خلاف ہونے کے باعث "منکر" یا "شاذ" ہے (قاله ابن الهمامؒ)۔[1]

قوله: "لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِيْ" (ص:۶۸ سطر:۱۲) اى لعلك تريد أن تردني۔

قوله: "إِمَّا لَا" (ص:۶۸ سطر:۱۳) اى إمّا لا تنتهين۔

قوله: "قَدْ فَطَمْتُهُ" (ص:۶۸ سطر:۱۴) اى قبل مدته (الحل المفهم)۔[2]

(۱) فتح القدير جز:۵ ص:۲۲۲ كتاب الحدود، فصل في كيفية اقامته، والحل المفهم مع حاشيته جز:۲ ص:۱۹۲۔

(۲) الحل المفهم جز:۲ ص:۱۹۶۔

قولہ: "فيقبل خالد بن الوليد" (ص:۶۸ سطر:۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ غامدیہ کا واقعہ ماہ صفر سن ۸ ہجری کے بعد ہوا ہے، کیونکہ حضرت خالدؓ مسلمان ہو کر صفر سن ۸ ہجری میں مدینہ آئے تھے، اس سے ثابت ہوا کہ غامدیہ کا واقعہ سورۃ النور کے نزول کے بعد کا ہے، کیونکہ سورۃ النور کا نزول سن ۵ ہجری میں ہو چکا تھا۔ لہٰذا بعض متجددین کا یہ کہنا باطل ہے کہ سورۃ النور نے رجم کا حکم منسوخ کر دیا ہے (تکملہ)۔[1]

قولہ: "فتنضح الدم على وجه خالد" (ص:۶۸ سطر:۱۵)

رُوي بالحاء المهملة وبالمعجمة والأكثرون على المهملة ومعناه ترشّش وانصبّ (نووی)۔[2]

قولہ: "صاحب مكس" (ص:۶۸ سطر:۱۵)

ظالمانہ ٹیکس لینے والا۔ (كذا يفهم من شرح النووي)۔[3]

۴۴۰۸- "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ مَالِكُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْمِسْمَعِيُّ قَالَ: نَا مُعَاذٌ -يَعْنِي ابْنَ هِشَامٍ- قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو قِلَابَةَ أَنَّ أَبَا الْمُهَلَّبِ حَدَّثَهُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ أَتَتْ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ حُبْلَى مِنَ الزِّنَا، فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، فَدَعَا نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِيَّهَا، فَقَالَ: "أَحْسِنْ إِلَيْهَا، فَإِذَا وَضَعَتْ فَأْتِنِي بِهَا"، فَفَعَلَ فَأَمَرَ بِهَا نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَشُكَّتْ عَلَيْهَا ثِيَابُهَا ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَرُجِمَتْ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: تُصَلِّي عَلَيْهَا يَا نَبِيَّ اللّٰهِ وَقَدْ زَنَتْ؟ قَالَ: "لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ سَبْعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوَسِعَتْهُمْ، وَهَلْ وَجَدْتَ تَوْبَةً أَفْضَلَ مِنْ أَنْ جَادَتْ بِنَفْسِهَا لِلّٰهِ تَعَالَى"۔ (ص:۶۸ سطر:۱۶، ۱۷ تا ص:۶۹ سطر:۱ تا ۳)

قولہ: "أن امرأة من جهينة" (ص:۶۸ سطر:۱۷)

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج ۲ ص ۴۲۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۶۸۔

(۳) بحوالہ بالا۔

امرأۃ غامدیۃ ہی مراد ہے، کیونکہ غامد قبیلہ جہینہ ہی کی شاخ ہے (تکملہ)۔[1]

قولہ: "فَشُكَّتْ عَلَيْهَا ثِيَابُهَا" (ص:۶۹ سطر:۱)

یعنی اس کے کپڑے اُس پر لپیٹ کر انہیں کانٹوں سے جوڑ دیا گیا۔ تا کہ رجم کے دوران اُس کا جسم کھل نہ جائے (تکملہ)۔[2]

۴۴۲۱۰- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا قَالَا: إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! أَنْشُدُكَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللّٰهِ، فَقَالَ الْخَصْمُ الْآخَرُ: -وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ- نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللّٰهِ وَأْذَنْ لِي۔ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قُلْ"۔ قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هٰذَا فَزَنٰى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هٰذَا الرَّجْمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، اُغْدُ يَا أُنَيْسُ! إِلَى امْرَأَةِ هٰذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا"۔ قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا، فَاعْتَرَفَتْ فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَتْ۔" (ص:۶۹ سطر:۴۳)

قولہ: "أَنْشُدُكَ" (ص:۶۹ سطر:۵)

بفتح الهمزة وضم الشين يعني أسألك بالله رافعًا نشيدي أي صوتي (نووی)۔[3] ترجمہ یہ ہوگا کہ: "میں اللہ کا واسطہ دے کر فریاد کرتا ہوں، یا مطالبہ کرتا ہوں۔"

قولہ: "إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللّٰهِ" (ص:۶۹ سطر:۵)

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۰۔

(۲) تکملة فتح الملهم بحوالۂ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۶۹، ومکمل إکمال الإکمال ج:۳ ص:۴۵۸۔

ای لا اسألك إلّا القضاءَ بكتاب الله۔ یہاں فعل "قضیتَ" کو مصدر "القضاء" کے قائم مقام لایا گیا ہے۔

قولہ: "عَسِيْفًا" (ص:۶۹ سطر:۶)

بالعین والسین المهملتین، ای اَجیرًا وجمعه "عُسَفَاءُ" کأجیر واُجَرَاءُ وفقیه وفُقهاءُ (نووی)۔[1]

قولہ: "الْوَلِيْدَةُ" (ص:۶۹ سطر:۸) یعنی باندی۔

قولہ: "فَاَخْبَرُوْنِيْ اَنَّمَا عَلَي ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ (الٰی قوله) وَاَنَّ عَلَي امْرَاَةِ هٰذَا الرَّجْمَ" (ص:۶۹ سطر:۷)

معلوم ہوا کہ عسیف کے جلد مائۃ کا، اور اس عورت کے رجم کا واقعہ بھی سورۃ النور کے نزول کے بعد کا ہے کیونکہ "جلد مائۃ" کا حکم سورۃ النور ہی میں آیا ہے۔ بلکہ تحقیق سے ثابت ہے کہ رجم کے جتنے واقعات ہیں وہ سب سورۃ النور کے نزول کے بعد کے ہیں، لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ رجم کے حکم کو آیت سورۃ النور نے منسوخ کر دیا ہے، جیسا کہ بعض متجددین کہتے ہیں۔ سورۃ النور ۵ھ یا ۶ھ میں نازل ہوئی ہے۔ (راجع لتفصیل ذلك تكملة فتح الملهم فانه نفیس)۔[2]

قولہ: "وَاغْدُ يَا اُنَيْسُ! اِلٰی امْرَاَةِ هٰذَا فَاِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا" (ص:۶۹ سطر:۸)

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ یہ جرم زنا کا تجسس ہوا، جبکہ مستحب یہ ہے کہ اس جرم کو چھپایا جائے، اور اگر مجرم اقرار بھی کر لے تو اس کے ساتھ ایسا انداز اختیار کیا جائے کہ وہ رجوع کر لے، جیسا کہ ماعز رضی اللہ عنہ اور غامدیہ کے معاملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا؟ اس کا جواب علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ بظاہر یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود یہ تھا کہ اگر وہ عورت انکار کرے تو اس کو بتایا جائے کہ عسیف کے باپ نے اس پر اپنے بیٹے سے زنا کرانے کی تہمت لگائی ہے، لہٰذا اسے حدِّ قذف کا مطالبہ کرنے کا حق ہے، اور اگر وہ عورت اقرار کر لے تو اسے رجم کر دیا جائے، واللہ اعلم۔[3]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص ۶۹، وغریب الحدیث لأبی عبید ج ا ص ۱۵۸۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج ۲ ص ۴۰۳۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۶۹، وتکملة فتح الملهم ج ۲ ص ۴۲۳ و ۴۲۴۔

قولہ: "فَأَمَرَ بِهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرُجِمَتْ" (ص:۶۹ سطر:۸ تا۹)

اسی حدیث میں ذرا پہلے آچکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنیس رضی اللہ عنہ کو اعتراف کی صورت میں رجم کا فیصلہ کرنے کا اختیار دیدیا تھا، چنانچہ انہوں نے ضابطے کی پوری کارروائی کر کے فیصلہ تو رجم کا بطور قاضی کر دیا ہوگا لیکن مزید احتیاط کے لئے رجم کرنے سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر توثیق چاہی ہوگی، جو آپ نے کردی بظاہر اس توثیق کو "أمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے (تکملة)۔[1]

۴۳۱۲- "حَدَّثَنِي الْحَكَمُ بْنُ مُوْسٰى أَبُوْ صَالِحٍ قَالَ: نَا شُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: أَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ، عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِيَهُوْدِيٍّ وَيَهُوْدِيَّةٍ قَدْ زَنَيَا، فَانْطَلَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى جَاءَ يَهُوْدَ فَقَالَ: "مَا تَجِدُوْنَ فِي التَّوْرَاةِ عَلٰى مَنْ زَنٰى؟" قَالُوْا: نُسَوِّدُ وُجُوْهَهُمَا وَنُحَمِّلُهُمَا وَنُخَالِفُ بَيْنَ وُجُوْهِهِمَا وَيُطَافُ بِهِمَا، قَالَ: "فَأْتُوْا بِالتَّوْرَاةِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ" فَجَاءُوْا بِهَا فَقَرَءُوْهَا حَتّٰى إِذَا مَرُّوْا بِآيَةِ الرَّجْمِ وَضَعَ الْفَتَى الَّذِيْ يَقْرَأُ يَدَهُ عَلٰى آيَةِ الرَّجْمِ وَقَرَأَ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا وَرَاءَهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ سَلَامٍ -وَهُوَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مُرْهُ فَلْيَرْفَعْ يَدَهُ، فَرَفَعَهَا فَإِذَا تَحْتَهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا. قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ: كُنْتُ فِيْمَنْ رَجَمَهُمَا فَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَقِيْهَا مِنَ الْحِجَارَةِ بِنَفْسِهِ." (ص:۶۹ سطر:۱۰ تا۱۴)

قولہ: "أُتِيَ بِيَهُوْدِيٍّ وَيَهُوْدِيَّةٍ" (ص:۶۹ سطر:۱۱)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی سزا کے بارے میں فتویٰ لینے کے لئے ان کو لایا گیا۔

قولہ: "فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا" (ص:۶۹ سطر:۱۴)

یہودی اور یہودیہ کو رجم کرنے کے اس واقعہ سے امام شافعیؒ واحمدؒ نے استدلال کیا ہے کہ اسلام شرطِ احصان نہیں، لہٰذا کافر ثیب کو بھی رجم کیا جائے گا۔

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۵ و ۴۷۶۔

ہماری دلیل پیچھے گزر چکی جو متعدد طرق سے مروی ہے: "عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً قال: من اشرك بالله فليس بمحصن" رواہ الدار قطنی[1] واسحاق بن راھویہ فی مسندہ۔ جب اس حدیث اور حدیثِ باب میں تعارض ہوگیا تو ترجیح اسی حدیث کو دی جائے گی، اوّلاً اس لئے کہ یہ حدیث قولی ہے اور حدیثِ باب فعلی۔

ثانیاً اس لئے کہ اس حدیث پر عمل کرنے سے رجم مندرئ ہوتا ہے، اور حدیثِ باب پر عمل کرنے سے رجم ثابت ہوتا ہے، اور احتیاط درا الحد میں ہے۔

حدیثِ باب کا تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یھودیین کو رجم تعزیراً کیا گیا نہ کہ حداً، یعنی اس مصلحت سے کیا ہے کہ باقی یہودیوں میں شہرت ہوجائے کہ توراۃ کا اصل حکم یہی ہے، جو انہوں نے چھپا رکھا تھا۔

چوتھا جواب ابوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ ابتداء میں اسلام شرطِ احصان نہ تھا، پھر حدیث: "من اشرك بالله فليس بمحصن" سے شرط قرار دے دیا گیا۔ خلاصہ یہ کہ ذمی کو رجم کرنا منسوخ ہے اور یھودیین کا واقعہ نسخ سے پہلے کا ہے۔

پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت اگرچہ سند اور دلالت علی الموضوع کے اعتبار سے صحیحین کی حدیث الباب سے کم درجے کی ہے، لیکن اس روایت سے کم از کم حدیثِ باب سے استدلال کرنے میں شبہ تو پیدا ہوگیا، وان الحدود تندرأ بالشبہات (کذا فی التکملۃ)۔[2]

۴۴۱۵- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ كِلَاهُمَا عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ۔ قَالَ يَحْيٰى: أَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنِ الْبَرَاءِ ابْنِ عَازِبٍ قَالَ: مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا فَدَعَاهُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هٰكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: "أَنْشُدُكَ بِاللهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلٰى مُوسٰى صَلَّى اللهُ

(۱) سنن الدارقطنی ج:۳ ص:۱۴۷ رقم الحدیث: ۳۲۵۱۔

(۲) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۴۷۸ و ۴۷۹، وتفسیر روح المعانی ج:۸ ص:۱۸۰، ۸۱، واحکام القرآن للجصاص ج:۳ ص:۴۵۸، والتفسیر المظہری ج:۹ ص:۳۲۸، ۳۲۸۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَهٰكَذَا تَجِدُوْنَ حَدَّ الزَّانِيْ فِيْ كِتَابِكُمْ؟" قَالَ: لَا، وَلَوْلَا اَنَّكَ نَشَدْتَنِيْ بِهٰذَا لَمْ اُخْبِرْكَ نَجِدُهُ الرَّجْمَ وَلٰكِنَّهُ كَثُرَ فِيْ اَشْرَافِنَا فَكُنَّا اِذَا اَخَذْنَا الشَّرِيْفَ تَرَكْنَاهُ وَاِذَا اَخَذْنَا الضَّعِيْفَ اَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، قُلْنَا: تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ عَلٰى شَيْءٍ نُقِيْمُهُ عَلَى الشَّرِيْفِ وَالْوَضِيْعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيْمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَوَّلُ مَنْ اَحْيَا اَمْرَكَ اِذْ اَمَاتُوْهُ فَاَمَرَ بِهٖ فَرُجِمَ، فَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ "يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ ...... اِلٰى قَوْلِهٖ ...... اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ" يَقُوْلُ: اِئْتُوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاِنْ اَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيْمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوْهُ وَاِنْ اَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوْا فَاَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ﴿۴۴﴾ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿۴۵﴾ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ﴿۴۷﴾" فِي الْكُفَّارِ كُلُّهَا۔"
(ص:۷۰ سطر:۹۴۲)

قولہ: "مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُوْدِيٍّ" (ص:۷۰ سطر:۳)

بعض دیگر روایات کے مجموعے سے گمان ہوتا ہے کہ یہودی و یہودیہ کا واقعہ اس طرح پیش آیا کہ پہلے انہوں نے صرف یہودی مرد کو یہ سزا دینی شروع کردی، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حکم شرعی معلوم کیا، اور اُس وقت اُس عورت کو بھی جلد کئے بغیر لے آئے۔ اور آگے کا واقعہ پیش آیا۔

قولہ: "مُحَمَّمًا مَجْلُوْدًا" (ص:۷۰ سطر:۳)

مُحَمَّمًا باب تفعیل سے اسم مفعول ہے، حُمَمٌ سے مشتق ہے، حُمَم کوئلہ کو کہتے ہیں، اور مجلودًا جَلْدٌ سے اسم مفعول ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اُس یہودی کے منہ پر کوئلہ مَلا ہوا تھا، اور اُس پر کوڑے برسائے جارہے تھے۔

قولہ: "فِي الْكُفَّارِ كُلُّهَا" (ص:۷۰ سطر:۹)

یعنی یہ تینوں آیتیں کفار کے بارے میں ہیں، یعنی "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ" الخ سے تینوں آیتوں میں کفار مراد ہیں، یعنی جو اللہ کے حکم کے منکر بھی ہیں تارک بھی (کذا فی تفسیر معارف القرآن)[1]۔

(۱) معارف القرآن ج:۳ ص:۱۶۱ و ص:۱۶۵ تفسیر سورۂ مائدہ۔

٤٤٢٠- "حَدَّثَنِیْ عِیْسَی بْنُ حَمَّادٍ الْمِصْرِیُّ قَالَ: اَنَا اللَّیْثُ، عَنْ سَعِیْدِ بْنِ اَبِیْ سَعِیْدٍ، عَنْ اَبِیْهِ، عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ اَنَّهُ سَمِعَهُ یَقُوْلُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ: "إِذَا زَنَتْ اَمَةُ اَحَدِکُمْ فَتَبَیَّنَ زِنَاهَا فَلْیَجْلِدْهَا الْحَدَّ، وَلَا یُثَرِّبْ عَلَیْهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَلْیَجْلِدْهَا الْحَدَّ وَلَا یُثَرِّبْ عَلَیْهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتِ الثَّالِثَةَ فَتَبَیَّنَ زِنَاهَا فَلْیَبِعْهَا وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعَرٍ۔" (ص:۷۰ سطر:۱۴،۱۶)

قوله: "فَتَبَیَّنَ زِنَاهَا" (ص:۷۰ سطر:۱۵)

ای بالبینة او بالإقرار عند القاضي فقط، وهذا عند الحنفیة، کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ حدود صرف امام ہی قائم کرسکتا ہے، جو یا تو بیّنة سے ثابت ہوگی یا اقرار سے (رفیع)۔ اور جو فقہائے کرامؒ سیّد کو بھی حد قائم کرنے کا اختیار دیتے ہیں یا جو حضرات محض علم قاضی کی بناء پر إقامة الحدود کے قائل ہیں ان کے نزدیک علمِ سیّد اور علمِ قاضی بھی تبیُّن کے لئے کافی ہوگا (من التکملة بزیادة)۔[1]

قوله: "فَلْیَجْلِدْهَا الْحَدَّ" (ص:۷۰ سطر:۱۵)

ائمہ ثلاثہؒ اسی ارشاد کی بناء پر اپنے عبد یا أمة پر حدِ زنا قائم کرنے کا اختیار سیّد کو دیتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک سیّد کو اپنے غلام یا باندی پر ہر قسم کی حد جاری کرنے کا اختیار ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کو صرف زنا، قذف اور شُرب کی حد قائم کرنے کا اختیار ہے، سَرِقہ اور حرابہ کی حد قائم کرنے کا نہیں۔ اور حنفیہ اور کوفیین کے نزدیک حد قائم کرنے کا اختیار صرف امام کو ہے سیّد کو نہیں[2]، اور حنفیہ حدیثِ باب میں مذکورہ جملے کو مجاز قرار دے کر اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ مراد رفعها إلی السلطان ہے، تاکہ وہ "جَلد" کردے یعنی مسبّب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔[3] اور اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پچھلی روایات میں جگہ جگہ آیا ہے کہ: "رجم

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۳۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۰، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۵۳۶، وإکمال إکمال المعلم ج:۴ ص:۴۶۶، وعمدة القاري ج:۲۳ ص:۱۷ کتاب الحدود، باب اذا زنت الأمة، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۴ و۴۸۵۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۸۔

رسول الله صلى الله عليه وسلم" اور آگے روایات میں آرہا ہے کہ: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر" اور "كان يضرب في الخمر" حالانکہ یہ رجم اور جلد اور ضرب کا عمل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدستِ خود نہیں کیا تھا، مگر ان کا اسناد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مجازاً کیا گیا، اسی طرح یہاں حدیثِ باب میں مولا کی طرف جَلْد کا اسناد مجازاً ہے (الكوكب الدري حاشية ج:۱ ص:۲۰۳)۔

حنفیہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "عن مسلم بن يسار قال: كان ابو عبدالله رجل من الصحابة، يقول: الزكوٰة والحدود والفيء والجمعة إلى السلطان۔" أخرجه الطحاوي،[1] ذكره الحافظ في الفتح وسكت عن أسناده،[2] وذلك يدل على انه صحيح او حسن عنده، كما هو معروف من صنيعه، (التكملة)۔[3] نیز عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار غلاموں اور باندیوں کے مالکان کو دیدیا جائے تو قوی خطرہ لاقانونیت کا ہے، کیونکہ ان پر یہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اقامۃ الحدود کی جو کڑی شرائط شریعت نے رکھی ہیں وہ ان سب کی پابندی کرسکیں گے۔

۴۴۲۶۔ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ قَالَ: نَا إِسْرَائِيلُ، عَنِ السُّدِّيِّ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يَذْكُرْ "مَنْ أُحْصِنَ مِنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يُحْصَنْ" وَزَادَ فِي الْحَدِيثِ "اتْرُكْهَا حَتَّى تَمَاثَلَ۔" (ص:۷۱ سطر:۷،۸)

قوله: "حَتَّى تَمَاثَلَ" (ص:۷۱ سطر:۸)

باب تفاعُل سے مضارع ہے، اصل میں "تَتَمَاثَل" تھا، ایک تاء حذف ہوگئی، معنی یہ ہیں کہ: "یہاں تک کہ وہ صحت یاب ہوجائے، تندرست ہوجائے۔"

(۱) ومصنف ابن أبي شيبة ج:۹ ص:۴۵۳، رقم الحديث: ۸۳۸۶ تا ۸۳۸۹ وفتح الباري بحوالہ امام الطحاوی کتاب الحدود باب إذا زنت الأمة ج:۱۲ ص:۱۲۳۔

(۲) فتح الباري ج:۱۲ ص:۱۶۳، كتاب الحدود، باب إذا زنت الأمة، وعمدة القاري ج:۲۳ ص:۱۷ كتاب الحدود، باب إذا زنت الأمة۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۵۔

باب حد الخمر (ص:۷۱)

۲۳۲۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ قَالَ: سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَهُ بِجَرِيْدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِيْنَ۔ قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُوْ بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ فَقَالَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ: أَخَفَّ الْحُدُوْدِ ثَمَانِيْنَ، فَأَمَرَ بِهٖ عُمَرُ۔" (ص:۷۱ سطر:۸،۹)

قولہ: "فَقَالَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ: أَخَفَّ الْحُدُوْدِ ثَمَانِيْنَ، فَأَمَرَ بِهٖ عُمَرُ" (ص:۷۱ سطر:۹)

"أَخَفَّ" فعلِ محذوف کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، ای "اِجْلِدْهُ او اجعله اخفّ الحدود ثمانين" (نووی)[۱] یعنی شرب خمر کی سزا آپ دو دیجئے، یا وہ مقرر کیجئے جو ساری حدود میں سب سے ہلکی ہے، یعنی اَسّی کوڑے (کہ وہ قذف کی سزا ہے)۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ شارب خمر کو حد لگائی جائے گی، البتہ جَلَد کی تعداد میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اربعین جلدة ہیں، ان کے نزدیک حد اتنی ہی ہے، لیکن اگر امام مصلحت سمجھے تو اس کو ثمانین جلدة کا بھی اختیار ہے، اس صورت میں چالیس حدًّا ہوں گے اور باقی چالیس تعزیرًا، (ذکرہ النوویؒ)[۲]۔ ائمہ ثلاثہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حد ثمانون جلدة ہے،[۳] امام شافعیؒ کا استدلال احادیثِ باب کے بعض جملوں سے ہے، پہلی حدیث میں ہے: "فجلده بجريدتين نحو اربعين قال وفعله ابوبكر" (ص:۷۱ سطر:۹)۔ تیسری حدیث میں ہے: "جلد في الخمر بالجريد والنعال[۴] ثم جلد ابوبكر اربعين" (ص:۷۱ سطر:۱۱)۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۱۔ (۲) بحوالۂ بالا۔

(۳) إكمال المعلم ج ۵ ص ۵۲۰، ۵۲۱۔ وإكمال إكمال المعلم ج:۴ ص:۳۷۱، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۹۰ و۴۹۱، وفتح القدير ج:۵ ص:۲۹۵ كتاب الحدود، باب حد الشرب، وعمدة القارى ج:۲۳ ص:۲۶۶ كتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر۔

(۴) اخرجه الامام محمد في كتاب الآثار عن ابي حنيفة مرفوعًا انه صلى الله عليه وسلم اتى بسكران فامرهم ان يضربوه بنعالهم يومئذ اربعون رجلًا، فضربه كل واحد بنعليه (كذا في جامع المسانيد للخوارزمي ج:۲ ص:۱۸۲ الباب الثلاثون في الحدود)۔ رفيع۔

پانچویں حدیث میں ہے: "ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين" (ص:۷۱ سطر:۱۴)۔

نیز حضرت علیؓ کے عمل سے بھی ان کا استدلال ہے جو اسی باب کی چھٹی حدیث میں ہے کہ: "فجلده وعليٌّ يعُدُّ حتى بلغ اربعين، فقال: امسك" (ص:۷۲ سطر:۵)۔

جمہور کا استدلال احادیثِ باب کی پہلی روایت سے ہے: "فجلده بجريدتين نحو اربعين" (ص:۷۱ سطر:۹) اس لئے کہ جب جریدتین کو چالیس مرتبہ مارا گیا تو مجموعی تعداد اسّی ۸۰ ہوگئی، معلوم ہوا کہ ثمانین کا عدد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، چنانچہ آگے راوی فرماتے ہیں: "وفعله ابوبكر" (ص:۷۱ سطر:۹) معلوم ہوا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی جلد بجریدتین[1] کیا ہوگا، پس انہوں نے بھی ثمانون جلدة جاری کئے ہیں، اور "فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبدالرحمن: اخفّ الحدود ثمانين جلدة"۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی رائے اور حضرت عمرؓ کا عمل بھی اس پر تھا اور مشورے کے وقت اس فیصلے پر کسی نے انکار نہیں کیا، اور مشورہ بحضورِ صحابہؓ ہوا تو اجماعِ سکوتی حاصل ہوا،[2] اور موطا کی روایت میں ہے کہ یہ مشورہ حضرت علیؓ نے دیا تھا۔[3]

علامہ نووی رحمہ اللہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق دی ہے کہ یہ مشورہ حضرت علیؓ نے بھی دیا تھا اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے بھی، مسلم میں ایک کا نام ذکر کیا گیا اور موطا میں دوسرے کا، فلا تعارض۔[4] معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا مذہب بھی ثمانون جلدة تھا، اور چھٹی حدیث میں جو حضرت علیؓ کا عمل مذکور ہے اس کا جواب ہم آگے دیں گے۔

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب ثمانون جلدة کا ثبوت خود آنحضرت صلی اللہ

---

(۱) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (ج:۷، ص:۳۷۹) عن أبي سعيد الخدريؓ ان ابابكر الصديقؓ ضرب في الخمر بنعلين أربعين كما في التكملة۔ (رفيع)

(۲) فتح القدير ج ۵ ص ۲۹۶ كتاب الحدود، باب حد الشرب، وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۸۸، ۸۹ كتاب الحدود، باب حد الخمر۔

(۳) مؤطا امام مالكؒ ص:۴۳ ۹۹ كتاب الأشربة۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۱ والديباج ج:۴ ص:۲۰۶۔

علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ سے ہے تو حضرت عمرؓ کو مشورے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب یہ ہے کہ حدِ خمر کی مقدار میں کوئی حدیث قولی مرفوعاً[1] جو سندِ صحیح کے ساتھ ثابت ہو، دستیاب نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف فعل سندِ صحیح سے ثابت تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس فعل کی یہ تفصیل یاد نہ رہی ہوگی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتنی تعداد میں جلد کرایا۔

اور مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر لازم ہے کہ امام شافعیؒ نے احادیثِ باب کے جن جملوں کو استدلال میں پیش کیا، ان میں تاویل کی جائے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جہاں بھی اربعین کا ذکر ہے اس سے مراد بجریدتین ہے تاکہ روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔[2]

۴۴۲۹- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی قَالَ: نَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ: حَدَّثَنِیْ اَبِیْ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ اَنَّ نَبِیَّ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ جَلَدَ فِی الْخَمْرِ بِالْجَرِیْدِ وَالنِّعَالِ، ثُمَّ جَلَدَ اَبُوْ بَكْرٍ اَرْبَعِیْنَ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرِّیْفِ وَالْقُرٰی قَالَ: مَا تَرَوْنَ فِیْ جَلْدِ الْخَمْرِ؟ فَقَالَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ: اَرٰی اَنْ تَجْعَلَهَا كَاَخَفِّ الْحُدُوْدِ۔ قَالَ: فَجَلَدَ عُمَرُ ثَمَانِیْنَ۔" (ص:۷۱، سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "مِنَ الرِّیْفِ" (ص:۷۱، سطر:۱۲)

زرخیز اور سرسبز علاقہ، جمعہ اریاف۔[3] مطلب یہ ہے کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ کے زمانے میں جب شام وعراق فتح ہوئے، اور لوگ سرسبز وشاداب علاقوں میں رہنے لگے، خوشحالی اور انگوروں اور پھلوں کی کثرت ہوئی تو شربِ خمر کے واقعات زیادہ ہونے لگے، لہٰذا فاروقِ اعظمؓ نے یہ مشورہ کیا۔

۴۴۳۲- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَكْرِ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ وَزُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعَلِیُّ بْنُ حُجْرٍ قَالُوْا: نَا اِسْمَاعِیْلُ -وَهُوَ ابْنُ عُلَیَّةَ- عَنِ ابْنِ اَبِیْ عَرُوْبَةَ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ الدَّانَاجِ ←

(۱) امام طحاویؒ نے "شرح معانی الآثار" میں ایک قولی حدیث مرفوعاً ذکر کی ہے، مگر اس کی سند میں تردد کا اظہار کیا ہے۔ کذا فی التکملة (ج:۲ ص:۴۸۹)۔ رفیع۔

(۲) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۹۲ و۴۹۳، وانوار المحمود ج:۲ ص:۵۰۹ کتاب الحدود، باب فی الحد فی الخمر۔

(۳) النهاية لابن الاثير ج:[illegible] ص:[illegible]، و[illegible] اکمال المعلم ج:۳ ص:۳۷۱، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۴۹۳۔

قَالَ: وحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ -وَاللَّفْظُ لَهُ- قَالَ: أنا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ: نَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ فَيْرُوزَ مَوْلَى ابْنِ عَامِرٍ الدَّانَاجِ قَالَ: نَا حُضَيْنُ بْنُ الْمُنْذِرِ أَبُو سَاسَانَ قَالَ: شَهِدْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ أُتِيَ بِالْوَلِيدِ قَدْ صَلَّى الصُّبْحَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ: أَزِيدُكُمْ؟ فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا حُمْرَانُ أَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ رَآهُ يَتَقَيَّأُ، فَقَالَ عُثْمَانُ: إِنَّهُ لَمْ يَتَقَيَّأْ حَتَّى شَرِبَهَا فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! قُمْ فَاجْلِدْهُ، فَقَالَ عَلِيٌّ: قُمْ يَا حَسَنُ! فَاجْلِدْهُ، فَقَالَ الْحَسَنُ: وَلِّ حَارَّهَا مَنْ تَوَلَّى قَارَّهَا، فَكَأَنَّهُ وَجَدَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ جَعْفَرٍ! قُمْ فَاجْلِدْهُ، فَجَلَدَهُ وَعَلِيٌّ يَعُدُّ حَتَّى بَلَغَ أَرْبَعِينَ، فَقَالَ: أَمْسِكْ، ثُمَّ قَالَ: جَلَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعِينَ وَأَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ وَعُمَرُ ثَمَانِينَ وَكُلٌّ سُنَّةٌ وَهٰذَا أَحَبُّ إِلَيَّ." (ص:۷۲ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "وَأُتِيَ بِالْوَلِيدِ قَدْ صَلَّى الصُّبْحَ رَكْعَتَيْنِ" (ص:۷۲ سطر:۳)

یہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہیں، ان کا والد "عقبۃ بن ابی معیط" قریش کا مشہور سردار تھا، غزوۂ بدر میں گرفتار ہوا اور بحالتِ کفر قتل کیا گیا، ولید رضی اللہ عنہ فتح مکہ کے موقع پر مشرف باسلام ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں "مصدق" (عامل برائے وصولی صدقات) بنا کر بنی المصطلق کی طرف بھیجا تھا، بعد ازاں یہ حضرت عثمان غنیؓ کے پاس رہے کیونکہ یہ ان کے ماں شریک بھائی تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان کو "الجزیرۃ" کا والی مقرر کیا تھا، پھر بنو تغلب کی بغاوت کے خوف سے معزول کر دیا، بعد ازاں حضرت عثمانؓ نے ان کو والی کوفہ مقرر کیا، وہاں کے لوگوں میں یہ بہت محبوب تھے اور وہاں کے لوگوں پر اتنے مہربان تھے کہ پانچ سال تک کوفہ کے والی رہے، اس پوری مدت میں اپنے گھر پر دروازہ ہی نہیں لگایا تاکہ ہر ایک کسی روک ٹوک کے بغیر ان سے مل سکے اور اپنی حاجت پیش کر سکے۔(۱)

قوله: "أَزِيدُكُمْ؟" (ص:۷۲ سطر:۳)

یعنی کیا میں تم کو مزید رکعتیں پڑھاؤں؟ جن لوگوں نے ان پر شربِ خمر کا الزام لگایا، یا

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الاصابۃ ج:۶، ص:۴۸۱ تا ۴۸۳، واسد الغابۃ ج:۵، ص:۴۶۷ تا ۴۷۰، وتکملۃ فتح الملھم ج:۲، ص:۴۹۵۔

شہادت دی تھی وہ ولید کے اس قول کی وجہ ان کا سکران ہونا بتاتے تھے، علامہ طبری[۱] رحمہ اللہ نے متعدد روایات ایسی نقل کی ہیں- جن میں سے ایک روایت کو حافظ ابن حجر[۲] رحمہ اللہ نے حسن قرار دیا ہے- کہ ولیدؓ پر شرب خمر کی تہمت ان کے چند دشمنوں نے لگائی تھی. ولیدؓ نے اس جرم کا ارتکاب نہیں کیا تھا- حد محض اس وجہ سے لگائی گئی کہ شرعی شہادت قائم ہوگئی تھی، جو حضرات ولید رضی اللہ عنہ کو بری سمجھتے تھے وہ ان کے قول "ازیدکم" کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ولیدؓ نماز پڑھاتے ہوئے رکعتوں کی تعداد بھول گئے تھے۔[۳]

قولہ: "فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا حُمْرَانُ أَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ رَآهُ يَتَقَيَّأُ" (ص:۲۷ سطر:۳)

حمرانؒ مدینہ منورہ کے تابعین ومحدثین میں سے ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حاجب اور آزاد کردہ غلام تھے، کثیر الحدیث تھے، لیکن ابن سعدؒ نے کہا ہے کہ میں نے علماء کو ان کی حدیث سے استدلال کرتے نہیں دیکھا، تاہم ان کی روایات محدثین کی ایک جماعت نے نقل کی ہیں، وکان احد العلماء الأجلّة اهل الوجاهة والرّای والشرف، کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کا ایک راز فاش کر دیا تھا جس کی بناء پر انہوں نے ان کو جلاوطن کر دیا تھا (کذا فی التکملة)۔[۴]

لہٰذا یہ اِشکال باقی رہتا ہے کہ جب یہ ثقہ ہیں تو طبری کی روایت کیسے دُرست ہوسکتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولید مجرم نہیں تھے ان پر تہمت لگائی گئی تھی؟

اس اِشکال کا جواب تکملة فتح الملهم میں یہ دیا گیا ہے کہ قرائنِ قویہ کثیرہ کی بناء پر یہ امکان بعید نہیں ہے کہ حدیثِ باب میں حُمران کی شہادت کا ذکر کسی راوی مثلاً عبداللہ الداناج کے وہم کے باعث ہوا ہو، ابن الداناج کے بارے میں علامہ طحاوی نے کلام کیا ہے، اور حُمران کی شہادت کا ذکر اس روایت کے علاوہ کسی اور روایت میں نہیں ملتا۔ علامہ طبریؒ کی جس روایت کو حافظ

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: تاریخ الأمم والملوك ج:۳ ص:۳۲۵ تا ۳۳۳۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ج:۷ ص:۵۸ کتاب فضائل الصحابة۔

(۳) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۹۶۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص ۲۹۶ و ۲۹۷، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تهذیب التهذیب ج:۳ ص:۲۴، ۲۵ وتهذیب الکمال ج:۷ ص:۳۰۱ تا ۳۰۶۔

ابن حجرؒ نے حَسَن قرار دیا ہے اُس میں شُربِ خمر کے جن گواہوں کے نام درج ہیں اُس میں بھی حمران کا نام نہیں ہے۔[1]

قوله: "فَقَالَ عُثْمَانُ: إِنَّهُ لَمْ يَتَقَيَّأْهَا حَتّٰى شَرِبَهَا" (ص:۷۲ سطر:۳،۴)

جس شخص کے شربِ خمر پر دو گواہ موجود نہ ہوں، مگر خمر کی قے کرنے پر موجود ہوں تو امام مالکؒ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر حدِ خمر لگے گی، ان کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے سے ہے، اور اس فیصلے پر عمل حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کسی نکیر کے بغیر فرمایا، حاضرین میں سے بھی کسی نے نکیر نہیں کی، نیز اسی طرح کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے، شاید انہی وجوہ سے علامہ نووی رحمہ اللہ نے مالکیہ وحنابلہ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ اور حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل المجهود میں علامہ نوویؒ کی یہ ترجیح نقل کر کے اُس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حد ثابت نہ ہوگی، لاحتمال انه شربها من غير علم كونه خمرا، أو مكرها عليها أو كان مضطرا إليها۔

اور حضرت گنگوہیؒ نے حدیثِ باب کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ولیدؓ کو یہ سزا حد کے طور پر نہیں بلکہ تعزیراً دی ہوگی، (حاشية الحل المفهم)۔[2]

قوله: "فَجَلَدَهُ وَعَلِيٌّ يَعُدُّ حَتّٰى بَلَغَ أَرْبَعِينَ" (ص:۷۲ سطر:۵)

پیچھے ہم نے بیان کیا ہے کہ یہ بھی امام شافعیؒ کا مستدل ہے، جواب یہ ہے کہ یہی واقعہ صحیح بخاری میں مذکور ہے "من رواية عبيدالله بن عدي بن الخيار ان عليّاً جلده ثمانين"۔[3] لہٰذا مسلم اور بخاری کی روایتوں کو اس طرح جمع کیا جائے گا کہ یہ جلد اربعین بھی بجریدتین تھا، اور اگر ایک ہی جریدۃ سے تھا تو اربعین پورا کرنے کے بعد حضرت علیؓ نے جلاد سے جو فرمایا "امسك" اور اس کے بعد مسئلہ بتایا، تو اس کے بعد پھر اربعین لگائے ہوں گے جس کا ذکر روایتِ مسلم میں صراحۃً تو نہیں، لیکن اس کا ایک قرینہ اسی روایت میں آگے حضرت علیؓ ہی کے ارشاد "وهذا أَحَبُّ إِلَيَّ" میں آرہا ہے، جیسا کہ ہم وہاں بیان کریں گے۔

---

(۱) مزید قرائن کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۲۹۶و۲۹۷۔

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۰۰۔

(۳) صحيح البخاري ج:۱ ص:۵۲۲، مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه۔

نیز ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نجاشی نامی ایک آدمی کو اسّی کوڑے لگائے تھے (ذکرہ النوویؒ)۔[1]

قولہ: "وَكُلٌّ سُنَّةٌ، وَهٰذَا أَحَبُّ إِلَيَّ" (ص:۷۲ سطر:۵،۶)

اس سے بھی امام شافعیؒ نے استدلال کیا کہ "هٰذا" کا اشارہ اربعین کی طرف ہے۔

اس کا جواب اوّلاً تو یہ ہے کہ اگر اشارہ اربعین کی طرف ہو تب بھی یہ استدلال ناتمام ہے، اس لئے کہ پچھلی حدیثِ مرفوع میں صراحت ہے کہ اربعین بجریدتین تھے، تو زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے نزدیک اربعین بجریدتین افضل تھے بہ نسبت الثمانین بجریدۃ واحدۃ کے، تو اس سے بھی مذہبِ شافعیہ ثابت نہ ہوا۔

دُوسرا جواب یہ ہے کہ "هٰذا" کا اشارہ ثمانین کی طرف ہے، اور یہی زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ اقرب ہے اور "هٰذا" کی وضع قریب کے لئے ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں صراحت ہے کہ ولید رضی اللہ عنہ کو حضرت علیؓ نے ثمانین لگائے تھے،[2] جیسا کہ ہم نے پیچھے نقل کیا ہے، اور علامہ نوویؒ نے بھی وہ روایت بخاری کے حوالے سے اپنی شرح میں نقل کی ہے۔[3]

۴۴۴۳- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: نَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ عُمَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: مَا كُنْتُ أُقِيمُ عَلَى أَحَدٍ حَدًّا فَيَمُوتَ فِيهِ فَأَجِدَ مِنْهُ فِي نَفْسِي إِلَّا صَاحِبَ الْخَمْرِ، لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ وَدَيْتُهُ، لِأَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسُنَّهُ۔" (ص:۷۲ سطر:۶ تا ۸)

قولہ: "وَدَيْتُهُ" (ص:۷۲ سطر:۷)

یعنی میں اُس کی دیت ادا کروں گا۔ ای تورّعًا واحتیاطًا لا وجوبًا۔

قولہ: "لِأَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسُنَّهُ" (ص:۷۲ سطر:۷،۸)

یعنی ایک ہی جریدہ یا سوط سے اسّی ضربیں لگانے کی صراحت نہیں فرمائی، ورنہ

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۲، واکمال المعلم ج:۵ ص:۵۴۴، ۵۴۵، واکمال اکمال المعلم ج:۳ ص:۴۷۵، ۴۷۶۔

(۲) اکمال المعلم ج:۵ ص:۵۴۵۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۲۔

چالیس ضربیں لگانا بھی بعینہ "والنعال" تو احادیثِ باب سے ثابت ہے۔

باب قدر أسواط التعزير (ص:۷۲)

۴۴۳۵- "حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ عِيْسٰى قَالَ: نَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: اَخْبَرَنِيْ عَمْرٌو عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الْاَشَجِّ قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ اِذْ جَاءَهُ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ جَابِرٍ فَحَدَّثَهُ- فَاَقْبَلَ عَلَيْنَا سُلَيْمَانُ فَقَالَ: حَدَّثَنِيْ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ جَابِرٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ اَبِيْ بُرْدَةَ الْاَنْصَارِيِّ اَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "لَا يُجْلَدُ اَحَدٌ فَوْقَ عَشَرَةِ اَسْوَاطٍ اِلَّا فِيْ حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ اللّٰهِ۔" (ص:۷۲ سطر:۸، ۱۰)

قوله: "لَا يَجْلِدُ اَحَدٌ فَوْقَ عَشَرَةِ اَسْوَاطٍ..... اِلخ" (ص:۷۲ سطر:۱۰)

"لَا يَجْلِدُ" کو صیغۂ معروف سے بھی پڑھا گیا ہے، یعنی یاء کے فتحہ اور لام کے کسرہ کے ساتھ، اور صیغۂ مجہول سے بھی پڑھا گیا ہے، یعنی یاء کے ضمہ اور لام کے فتحہ کے ساتھ۔ اور دال پر اگر ضمہ پڑھا جائے تو یہ نفی بمعنی نہی ہوگی، اور جزم پڑھا جائے تو صیغۂ نہی ہوگا۔

امام احمدؒ، اشہب مالکیؒ اور بعض شوافع اسی کے قائل ہیں کہ تعزیر میں عشرۃ اسواط سے زیادہ جائز نہیں (نوویؒ)[1]۔ لیکن جمہور صحابہؓ و تابعینؒ، مالکیہ و شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس سے زیادہ بھی تعزیر کی جاسکتی ہے، اور اس حدیث کو جمہور نے منسوخ قرار دیا ہے، (بعض احادیث مرفوعہ سے جو تکملۃ فتح الملہم میں مذکور ہیں[2]) اور تعاملِ صحابہ سے بھی زیادہ ثابت ہے، من غیر نکیر أحد من الصحابة، فهٰذه امارة نسخ هٰذا الحديث[3] قال ابن الهمامؒ: واجاب اصحابنا عنه (اي حديث الباب عن أبي بردة) وبعض الثقات بانه منسوخ بدليل عمل الصحابة بخلافه من غير انكار احد، (فتح القدير)[4]۔

پھر عشرۃ سے زیادہ کتنے ہو سکتے ہیں؟ اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۷۲، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۵۴۷۔

(۲) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۳۰۲۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۷۲۔

(۴) فتح القدیر ج:۵ ص:۳۳۵ کتاب الحدود، فصل فی التعزیر۔

امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور بعض شوافع کے نزدیک زیادہ سے زیادہ اُنتالیس اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اُناسی ہیں[1]، ان حضرات کی دلیل حدیث مرفوع ہے[2]: "من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين" رواه البيهقي مرسلاً[3] وابن ناجية في فوائده مرفوعاً ورواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار مرسلاً[4] (من طرق اخرى) والمرسل حجة عندنا۔ البتہ طرفین اور امام ابویوسفؒ کے استدلال میں صرف اتنا فرق ہے کہ طرفین نے حد العبد کو معیار بنایا کہ عبد کو حد القذف اربعين جلدة لگائے جاتے ہیں تو اس سے کم اُنتالیس ہے، امام ابویوسفؒ نے حد الأحرار کو معیار بنایا اور اس سے کم کر کے اُناسی کر دیا[5] یہ سب تفصیل تعزیر بالأسواط کی صورت میں ہے، مگر حاکم کو اختیار ہے کہ مناسب سمجھے تو بغیر الأسواط بھی تعزیر کر سکتا ہے، جس کی کوئی خاص صورت متعین نہیں، (كذا ذكره ابن الهمامؒ)[6]۔

باب الحدود كفارات لأهلها (ص:۷۳)

۴۴۳۲- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرٌو النَّاقِدُ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَابْنُ نُمَيْرٍ كُلُّهُمْ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ -وَاللَّفْظُ لِعَمْرٍو- قَالُوا: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ: تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذٰلِكَ فَعُوقِبَ

---

(۱) كذا في الهداية كتاب الحدود- فصل في التعزير (ج:۲ ص:۵۳۵) ۱۲ رفیع۔

(۲) السنن الكبرى للبيهقيؒ ج ۸ ص:۳۲۷ كتاب الأشربة والحد فيها، باب ما جاء في التعزير انه يبلغ به اربعين-

(۳) عن النعمان بن بشير ذكره ابن الهمام في فتح القدير (ج:۵ ص:۳۳۳ فصل في التعزير) (من الأستاذ المكرم مدظلهم)-

(۴) كتاب الآثار ص ۱۳۶ رقم الحديث: ۶۱۰-

(۵) امام ابویوسفؒ سے دو عدد منقول ہیں: ۷۹ اور ۷۵، كذا في التكملة (ج:۲ ص:۴۰۲) رفیع۔

(۶) فتح القدير ج ۵ ص:۳۳۳ تا ۳۳۵ كتاب الحدود- فصل في التعزير-

بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ، وَمَنْ اَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذٰلِكَ فَسَتَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فَاَمْرُهٗ اِلَى اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ اِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَاِنْ شَاءَ عَذَّبَهٗ۔" (ص:۷۳ سطر:۱تا۲)

قوله: "وَمَنْ اَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذٰلِكَ فَعُوْقِبَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ" (ص:۷۳ سطر:۳)

اکثر علماء کا مذہب علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے قاضی عیاضؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ "حد" اس گناہ کا کفارہ بن جاتی ہے جس کی وجہ سے حد لگی ہے، خواہ مجرم نے توبہ کی ہو یا نہیں، اس سلسلے میں ائمہ احناف کا کوئی قول منقول نہیں، البتہ مشائخ حنفیہ کا مذہب یہ منقول ہے کہ صرف حد بغیر توبہ کے اس گناہ کا کفارہ نہیں جس کی وجہ سے حد لگی ہے نقله ابن الهمام في فتح القدير وايده بدلائل۔[1] ورجحه وجزم به شيخ مشايخنا مولانا رشيد احمد الگنگوهي رحمه الله في الكوكب الدري۔[2] واختاره والدي الماجد رحمه الله في تفسير معارف القرآن۔[3] وكذا أستاذنا المحترم مولانا مفتي رشيد احمد اللدهيانوي في ارشاد القاري الى صحيح البخاري۔[4]

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

مشائخ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ قوله تعالىٰ: "اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ۭ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا....."[5] اس میں صراحت ہے کہ محاربین کی عقوبت دنیا و آخرت دونوں میں ہوگی، اِلَّا مَنْ تَابَ۔

۲۔ قوله تعالىٰ: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَاۗءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۭ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝" (المائدة:۳۸) "نکال" کے معنی عربی لغت میں ایسی سزا کے ہیں جس کو دیکھ کر دوسروں کو بھی سبق ملے اور اقدامِ جرم سے باز رہیں۔ یہ قطعِ ید کی حکمت کا بیان ہے، آگے ارشاد

(۱) فتح القدير، اول كتاب الحدود ج:۵ ص ۲ تا ۳۔

(۲) الكوكب الدري ج:۲ ص ۳۸۱ و ص ۳۷۹ تا ۳۸۰ ابواب الحدود۔

(۳) تفسير معارف القرآن ج:۳ ص ۱۲۲۔

(۴) ارشاد القاري ص ۱۸۲ تا ۱۹۰ كتاب الايمان، باب علامة الايمان حب الأنصار۔

(۵) المائدة ۳۳

ہے: ''فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝'' (المائدة:۳۹)
اس سے معلوم ہوا کہ محض حد کا جاری ہو جانا کفارہ نہیں کیونکہ اگر قطعِ ید کفارہ ہے تو پھر توبہ کی کیا ضرورت رہی؟[1]

اور حدیث باب کا جواب ایک تو یہ ہے کہ اس کے معارض دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا ادري الحدود كفارة" ذكره النووي في الشرح نقلًا عن القاضي عياض وقال: حديث عبادة (اى حديث الباب) أصح اسنادًا،[2] ناچیز رفیع عرض کرتا ہے کہ: ظهر بهذا ان حديث ابي هريرة صحيح ايضًا۔ چنانچہ حافظ نے فتح الباری (ج:۱ ص:٦٦) میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث حاکم نے مستدرک میں اور بزار نے روایت کی ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ: "وهو صحيح على شرط الشيخين" نیز فرماتے ہیں کہ اسی حدیث کی وجہ سے بعض علماء نے اس مسئلے میں توقف کیا ہے۔

پھر چونکہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اس لئے حافظ نے دونوں میں تطبیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث اُس وقت کی ہے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کفارہ ہونے کا علم نہیں دیا گیا تھا، بعد میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم دے دیا گیا تو اس کا اظہار حدیثِ عبادہؓ میں کیا گیا ہے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حدیثِ ابو ہریرہؓ مقدم اور حدیثِ عبادہؓ مؤخر ہے تب بھی جمہور کا مذہب ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیثِ عبادہؓ میں بھی یہ صراحت نہیں کہ حدود اسی گناہ کا کفارہ بنتی ہیں جس کی وجہ سے حد لگی ہے، بلکہ مطلق فرمایا گیا ہے، جس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اسی گناہ کا کفارہ بنتی ہیں، اور دوسرے یہ کہ پہلے جو (صغیرہ) گناہ کئے ہیں ان کا کفارہ بنتی ہیں، دلیلِ قرآن و حدیث سے حدیثِ باب کو اسی دوسرے معنی پر محمول کیا جائے گا تاکہ تعارض لازم نہ آئے (ارشاد القاری ص:۱۸۸)۔ خلاصہ یہ کہ اسی گناہ کا کفارہ ہونے کا وعدہ تو حدیثِ باب سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رحم اور فضل و کرم سے اس خاص گناہ کو بھی اُمید ہے کہ معاف فرمادیں گے۔

علامہ ابن الہمامؒ نے حدیثِ باب کا جواب یہ دیا ہے کہ "فهو كفارة له" کے الفاظ اگرچہ

---

(۱) ارشاد القاری ص:۱۹۰ کتاب الایمان، باب علامة الایمان حب الأنصار۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۷۳۔

مطلق ہیں، مگر یہاں ایک قید ملحوظ ہے یعنی "اذا تاب"، اور جس مؤمن کو حد لگتی ہے ظاہر یہی ہے کہ وہ ضرور توبہ بھی کرتا ہے، چونکہ یہ قید ظاہر تھی، اس لئے اس کی صراحت کی ضرورت نہ سمجھی گئی اور یہ قید ناگزیر ہے تاکہ حدیثِ باب کا کتاب اللہ سے (یعنی سورہ مائدہ کی دو آیتوں سے جو پیچھے ذکر کی گئیں) تعارض لازم نہ آئے۔ (کذا حققه ابن الهمامؒ في فتح القدير)۔[1]

حاصلِ بحث

مذکورہ بالا پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حدیثِ باب سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حدود متعین طور سے اُنہی گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہیں جن کے سبب حد لگی ہے، یعنی اس کا وعدہ نہیں ہے۔

لیکن جہاں تک اللہ ربّ العالمین کے رحم و کرم کا معاملہ ہے اُس سے یہ اُمید ضرور کی جاسکتی ہے کہ وہ اِن حدود کے باعث اپنے فضل سے عفو و درگزر کا معاملہ فرماتے ہوئے اِن گناہوں کو بھی معاف فرمادے، کیونکہ وہ تو کانٹا لگنے سے بھی سیئات کو معاف فرمادیتا ہے۔ پھر وہ جَلْد اور قطعِ ید اور رجم سے کیوں معاف نہ فرمائے گا۔

خلاصہ یہ کہ حد سے اِن گناہوں کی معافی موعود تو نہیں مگر متوقع ضرور ہے۔ (از ارشاد القاری ص:۱۸۹)۔

۴۴۳۸- "حَدَّثَنِيْ إِسْمَاعِيْلُ بْنُ سَالِمٍ قَالَ: أَنَا هُشَيْمٌ قَالَ: أَنَا خَالِدٌ عَنْ أَبِيْ قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ الصَّنْعَانِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: أَخَذَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا أَخَذَ عَلَى النِّسَاءِ أَنْ لَا نُشْرِكَ بِاللّٰهِ شَيْئًا، وَلَا نَسْرِقَ، وَلَا نَزْنِيَ، وَلَا نَقْتُلَ أَوْلَادَنَا، وَلَا يَعْضَهَ بَعْضُنَا بَعْضًا، فَمَنْ وَفٰى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ، وَمَنْ أَتٰى مِنْكُمْ حَدًّا فَأُقِيْمَ عَلَيْهِ فَهُوَ كَفَّارَتُهُ وَمَنْ سَتَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فَأَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ۔" (ص:۷۳، سطر:۵ تا ۷)

---

(۱) فتح القدیر- ج:۵ ص:۳ (اول کتاب الحدود)۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: العرف الشذی ج:۳ ص:۱۳۳ ابواب الحدود، باب ما جاء ان الحدود کفارۃ لأھلھا، وعمدۃ القاری ج:۲۳ ص:۲۷۳، ۲۷۴ کتاب الحدود، باب الحدود کفارۃ، وفیض الباری ج:۱ ص:۸۶ تا ۹۳ کتاب الإیمان، باب، بحث نفیس فی ان الحدود کفارات ام لا۔

قوله: "وَلَا يَعْضَهُ بَعْضُنَا بَعْضًا" (ص:۷۳ سطر:۷)

يَعْضَهُ بفتح الياء والضاد المعجمة اى لا يسحر وقيل لا ياتي ببهتان، وقيل لا ياتي بنميمة (نووی)۔[1]

باب جرح العجماء والمعدن والبير جُبار (ص:۷۳)

۴۴۴۰- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَا: أَنَا اللَّيْثُ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ، وَالْبِئْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ۔" (ص:۷۳ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ" (ص:۷۳ سطر:۱۱)

"العجماء" جانور، چوپائے وغیرہ، اور "الجرح" جیم کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے بمعنی زخمی کرنا، اور جیم کے ضمہ کے ساتھ اسم مصدر ہے بمعنی زخم۔ اور جو حکم زخم کا ہے وہی ہر قسم کے اتلاف کا ہے، خواہ جان کا ہو یا مال کا، اور "جُبار" جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے بمعنی هدر، یعنی اس کا کوئی ضمان واجب نہیں۔

اس حدیث کا اطلاق دوسری احادیث اور قواعد شرعیہ کی بناء پر ائمہ اربعہؒ کے نزدیک مراد نہیں، بلکہ یہ مقید ہے، چنانچہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب جانور کے ساتھ راکب، قائد یا سائق ہو اور جانور سے کسی کے مال یا جان کا نقصان ہو تو اس کا ضمان اس شخص پر آتا ہے جو اس کے ساتھ ہے، بظاہر یہ مطلب حدیث کے اطلاق کے خلاف ہے، یہی وجہ ہے کہ ظاہریہ نے اس صورت میں بھی اتلاف کو هدر قرار دے دیا ہے، مگر فقہاء کی جانب سے جواب یہ ہے کہ جب جانور کے ساتھ راکب وغیرہ ہو تو جانور کے فعل کی نسبت جانور کی بجائے راکب وغیرہ کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں جانور اپنے عمل کا مختار نہیں ہوتا، بلکہ راکب وغیرہ کے تابع ہوتا ہے جیسے کسی کے ہاتھ میں تلوار ہو اور وہ کسی کو قتل کردے تو اس کی نسبت تلوار کی طرف نہیں بلکہ اس شخص کی طرف ہوگی، لہذا اس صورت میں اتلاف الدابة جرح العجماء میں داخل نہیں ہوگا، اور جب دابة کے ساتھ راکب

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص ۷۳

وغیرہ نہ ہو تو اس کے اتلاف سے کوئی ضمان مالک پر نہیں آتا، سواء کان فی اللیل او فی النھار وھذا عندنا، اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک لیل میں اتلاف کا ضمان ہوگا، نہار میں نہیں۔[۱] اس مسئلے میں کچھ مزید تفصیل ہے، ومحلہ کتب الفقہ۔

قولہ: "وَالْبِئْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ" (ص:۷۳ سطر:۱۱،۱۲)

یہ بھی اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ اس میں بھی تفصیل ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کوئی شخص اگر کنواں یا معدن اپنی مملوکہ زمین یا ارض موات میں۔ کہ جس کا کوئی مالک نہیں۔ کھودے اور اس میں گر کر کوئی مر گیا تو اس کا دم ھدر ہے، لحدیث الباب، اسی طرح اگر کسی نے بیر یا معدن کھودنے کے لئے مزدور لگائے اور معدن یا بیر ان پر گر پڑا اور مزدور دب کر مر گئے تو ان کا خون بھی ھدر ہوگا، لیکن اگر کسی نے بیر یا معدن دوسرے کی مِلْك میں یا طریق المسلمین میں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا یا کوئی اور نقصان ہو گیا تو یہ ھدر نہ ہوگا، بلکہ حافر پر ضمان آئے گا، للتعدی۔[۲]

قولہ: "وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ" (ص:۷۳ سطر:۱۲)

رکاز بمعنی مرکوز ہے، رکز سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں گاڑنا، اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک رکاز سے مراد کفار کا دفینہ ہے نہ کہ مَعدِن، چنانچہ ان کے نزدیک معدن سے حاصل شدہ مال میں خمس واجب نہیں، اور دفینہ میں واجب ہے۔[۳]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معدن اور کفار کے دفینہ دونوں میں خمس واجب ہے،[۴]

---

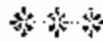
(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۳، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۵۵۲، ۵۵۳، وإکمال إکمال المعلم ج:۳ ص:۴۷۸، ۴۷۹، وعمدۃ القاری ج:۹ ص:۱۰۲، ۱۰۳ کتاب الزکاۃ، باب فی الرکاز الخمس، وتکملۃ فتح الملھم ج:۲ ص:۳۰۹۔

(۲) بحوالہ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۳، وصحیح البخاری مع فتح الباری ج:۳ ص:۳۶۳ تا ۳۶۵ کتاب الزکاۃ، باب فی الرکاز الخمس۔

(۴) البتہ اس دفینہ میں اگر علامات مسلمانوں کی ہوں تو اس پر احکام لقطہ کے جاری ہوں گے۔ الحل المفہم ج:۲ ص:۲۰۳۔ رفیع

ہماری دلیل بھی اس حدیث میں لفظ "رِکاز" ہے، اس لئے کہ لفظِ "رِکاز" جس طرح دفینہ پر صادق آتا ہے، مَعْدِن پر بھی صادق آتا ہے۔ (کما فی لسان العرب)[1] فرق صرف اتنا ہے کہ معدن میں رِکز مِن جانب اللہ ہے، اور دفینہ میں مِن جانب الناس۔ حنفیہ نے کچھ مزید احادیثِ مرفوعہ وموقوفہ سے بھی اس پر استدلال کیا ہے (کما فی التکملۃ)۔[2] ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "معدن" پر "رکاز" کا عطف کیا گیا ہے، والعطف للمغایرۃ۔

جواب یہ ہے کہ ہمارے قول کے اعتبار سے بھی مغایرت ہے، "معدن" اخص ہے اور "رکاز" أعمّ، اور ان میں فی الجملۃ مغایرت موجود ہے، نیز مغایرت دوسرے اعتبار سے بھی ہے کہ "معدن" میں ہلاکت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے، اور "رکاز" میں خمس کے وجوب کو بیان کرنا مقصود ہے، وبینهما مغایرۃ۔[3]

(۱) لسان العرب ج ۵ ص:۳۵۵، مادۃ: "رکز"۔

(۲) تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۱۱۳تا۳۱۲۔

(۳) عمدۃ القاری ج ۹ ص ۹۶، ۱۰۳ کتاب الزکاۃ، باب ما یستخرج من البحر، وفیض الباری ج:۳ ص:۵۳،۵۲ کتاب الزکاۃ، باب ما یستخرج من البحر، وأوجز المسالک ج ۵ ص:۲۷۳ تا ۲۷۵ کتاب الزکاۃ، باب زکاۃ الرکاز۔

كتاب الأقضية (ص:۷۳)

بابُ اليمين عَلَى المدعٰى عليه (ص:۷۳)

۴۴۴۵- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَىٰ نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلٰكِنَّ الْيَمِيْنَ عَلَى الْمُدَّعىٰ عَلَيْهِ۔" (ص:۷۳ سطر:۲،۱)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: "هكذا روى هذا الحديث البخاري ومسلم في صَحِيْحَيْهِمَا مرفوعًا من رواية ابن عباس (الى قوله) وهكذا ذكره اصحاب السنن وغيرهم (الى قوله) وجاء في رواية البيهقي وغيره بإسنادٍ حَسَنٍ أو صحيحٍ زِيَادَةٌ عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بدعواهم لَادَّعى قومٌ دماء قوم واموالَهُمْ. لٰكِنَّ البيّنة عَلَى المدّعي وَاليمين عَلى مَنْ انكر"۔ آگے علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: "وهذا الحديث قاعدةٌ كبيرة مِن قواعِدِ احكام الشرع۔"[۱]

باب وجوب الحكم بشاهد ويمين (ص:۷۳)

۴۴۴۷- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَا: نَا زَيْدٌ -وَهُوَ ابْنُ حُبَابٍ- قَالَ: ثَنِي سَيْفُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِيْنَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضىٰ بِيَمِيْنٍ وَشَاهِدٍ۔" (ص:۷۳ سطر:۳و۴)

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۳۔

قولہ: "قَضٰى بِيَمِيْنٍ وَشَاهِدٍ" (ص: ۷۴، سطر: ۴)

اگر کوئی مدعی اپنے دعویٰ پر صرف ایک گواہ پیش کرے تو ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک اس سے دوسرے گواہ کے عوض میں یمین لی جائے گی، ان کی دلیل حدیثِ باب ہے، حنفیہ، کوفیین اور دوسرے متعدد فقہاء، اور مالکیہ میں سے علمائے اندلس کا مذہب یہ ہے کہ یہ یمین دوسرے شاہد کے قائم مقام نہیں ہوسکتی اور یہ ایک شاہد کالعدم ہوگا، چنانچہ ایسی صورت میں مدعا علیہ سے یمین لی جائے گی۔[1] ہمارا استدلال مندرجہ ذیل دلائل سے ہے:۔

۱- قولہ تعالیٰ: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ"[2] اس میں صراحت ہے کہ شاہد کم از کم دو ہونے ضروری ہیں۔

۲- عن ابن عباس انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لو يُعْطى الناس بدعواهم، لادّعى رجال اموالَ قوم ودماءَهم، ولكنْ البيّنة على المدعي واليمين على من انكر" (رواه البيهقي)[3] یہ مختلف الفاظ اور طرق سے مختلف کتب میں موجود ہے، اور درحقیقت یہ اُسی حدیث کا مکمل متن ہے جو پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت سے مختصراً آئی ہے، اور ہم نے علامہ نوویؒ سے وہاں بھی اس کا پورا متن نقل کر کے اُن کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: "وهذا الحديث قاعدةٌ كبيرة من قواعدِ احكام الشرع۔" اس حدیث میں تقسیم کردی گئی ہے کہ بیّنہ کی ذمہ داری مدعی پر اور یمین کی مدعا علیہ پر ہے، والقسمة تنافى الشركة۔[4]

۳- قول النبي صلى الله عليه وسلم للمدعي وهو الأشعث بن قيس: "شاهداك أو يمينه" مسلم كتاب الإيمان۔[5]

صحیح مسلم ہی کے پچھلے باب میں حدیثِ مرفوع ابھی آپ نے پڑھی ہے کہ: "اليمين على المدعى عليه"۔ (ص: ۷۴، سطر: ۲، ۳)

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج: ۲ ص: ۷۴، وإکمال المعلم ج: ۵ ص: ۵۵۸، ۵۵۹، وإکمال إکمال المعلم ج: ۵ ص: ۷۰۶۔

(۲) البقرة: ۲۸۲۔

(۳) السنن الکبریٰ للبیهقیؒ ج: ۱۰ ص: ۲۵۲ کتاب الدعوی والبیّنات۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تکملة فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۲۹ تا ۳۳۲۔

(۵) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۸۰۔

اور حدیثِ باب کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- یہ حدیث سنداً منقطع ہے، قال الترمذی فی علله الکبیر: سألتُ محمداً عن هذا الحدیث فقال: ان عمرو بن دینار لم یسمعه من ابن عباس۔[1]

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث اور بھی متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، تو یہ سنداً اگرچہ منقطع ہے لیکن باقی اسانید میں اس کا اثبات ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری روایتوں کی سندوں میں بھی کلام ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ متعدد طرق اور بعض سندوں کا خالی عن الکلام ہونا اس حدیث کو ثابت کرتا ہے۔

۲- اگر یہ حدیث صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو جائے تب بھی خبرِ واحد ہے، جو کتاب اللہ کے مقابلے میں حجت نہیں۔

۳- یہ حدیث فعلی ہے، یعنی ایک واقعہ سے متعلق ہے جس میں عموم نہیں ہوتا، لہٰذا اس سے کوئی قاعدۂ کلیہ ثابت نہیں ہوتا۔[2]

۴- اس حدیث میں لفظِ "شاهد" ہے جس سے جنسِ شاہد مراد ہو سکتا ہے، جو واحد، اثنین اور جمع کو شامل ہے، لہٰذا اس حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ یہ تھا کہ آپ بینة سے فیصلہ فرماتے تھے، (اور جب مدعی بینة پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ سے یمین لے کر فیصلہ فرماتے تھے،) بناءً علی ان المراد بالشاهد الجنس، (حاشیة السندی)[3]۔ اس معنی کی رُو سے یہ حدیث کتاب اللہ کے اور ہماری پیش کردہ احادیث کے موافق ہے، (کذا فی الکوکب الدری)[4]۔ اس توجیہ کا حاصل وہی ہے جو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے "الحل المفهم" میں فرمایا ہے کہ: "قضی بیمین ای تارةً، وشاهد تارةً"[5]۔

باب بیان أن حکم الحاکم لا یغیر الباطن (ص:۷۴)

۴۴۴۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيْمِيُّ قَالَ: انَا اَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عَنْ هِشَامِ

---

(۱) نصب الرایة ج:۴ ص:۹۷، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۴۴۔

(۲) فیض الباری ج:۳ ص:۳۸۲ کتاب الشهادات، باب ما جاء فی البینة علی المدعی۔

(۳) حاشیة السندی ج:۲ ص:۳۲۹۔

(۴) الکوکب الدری ج:۲ ص:۳۳۷، ۳۳۸ ابواب الاحکام، باب ما جاء فی الیمین مع الشاهد۔

(۵) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۰۱، وحاشیة السندی ج:۲ ص:۳۲۹۔

ابنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيْهِ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِيْ سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَّكُوْنَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهٖ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِيَ لَهٗ عَلٰى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَطَعْتُ لَهٗ مِنْ حَقِّ أَخِيْهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهٗ بِهٖ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ۔" (ص:۷۴ سطر:۴ تا ۶)

قولہ: "أَلْحَنَ بِحُجَّتِهٖ" (ص:۷۴ سطر:۵)

أی أبلغ بحجته، وهو مشتق من اللحَن بفتح الحاء، بمعنى الفطنة۔(۱)

قولہ: "فَمَنْ قَطَعْتُ لَهٗ مِنْ حَقِّ أَخِيْهِ شَيْئًا .... الخ" (ص:۷۴ سطر:۲)

ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور فقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک اگر کسی نے اپنے جھوٹے دعوے پر جھوٹی گواہی پیش کی اور قاضی نے ان گواہوں کو صادق سمجھ کر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو قاضی کا یہ حکم ظاہراً تو نافذ ہوگا باطناً نہیں۔ ظاہراً کا مطلب یہ ہے کہ فی ما بین الناس اس شی کو اس کی ملکیت سمجھا جائے گا، اور حکومت کے قانون کی رو سے اس شی پر ملکیت کے تمام اَحکام جاری ہوں گے، باطناً نافذ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے یہ شیٔ فیما بینه وبین الله مدعی کے لئے حلال نہ ہوگی۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قضاء قاضی کچھ شرائط کے ساتھ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگی، چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی عورت پر جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور نکاح پر دو جھوٹے گواہ پیش کئے جن میں ظاہراً شرائطِ شہادت موجود تھیں اور قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا، حالانکہ نفس الأمر میں یہ اس کی بیوی نہ تھی، تو جمہور کے نزدیک اس عورت سے جماع مرد کے لئے حلال نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ جھوٹے دعوی کا سخت گناہ ہوگا اور جھوٹے گواہ بھی سخت حرام کے مرتکب ہوں گے، لیکن عورت اس کے لئے حلال ہوگی کیونکہ قاضی کا فیصلہ قائم مقام عقد کے ہوگیا، (کذا فی الهداية مع الفتح في كتاب النكاح قبيل باب الأولياء والأكفاء)۔(۲)

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء کے باطناً نافذ ہونے کے لئے تین شرائط ہیں:

---

(۱) حاشیة صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۷۴، ومجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۴۸۲، والنهاية لابن الأثيرؒ ج:۴ ص:۲۴۱، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۹۱ كتاب الأقضية، باب الترغيب في القضاء بالحق۔

(۲) الهداية ج:۳ ص:۱۳۳، ۱۳۴ كتاب ادب القاضي، باب كتاب القاضي الى القاضي فصل آخر، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۳۷ و۳۳۸۔

۱- قاضی نے یہ فیصلہ بیّنۃ کی بناء پر کیا ہو، یا مدعا علیہ کے نکول کی بنیاد پر کیا ہو، جھوٹی یمین کی بنیاد پر نہ کیا ہو، (کذا فی معین القضاۃ والمفتین لفضیلۃ الشیخ شمس الحق الأفغانی متّعنا اللہ بعلومہ)،[۱] لقولہ تعالیٰ: "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ"[۲]۔

۲- یہ دعویٰ عقود و فسوخ سے متعلق ہو، چنانچہ اگر غیر عقود و فسوخ، مثلاً إرث کے متعلق ہوگا، اس طرح کہ کسی شخص نے جھوٹے گواہ اس دعویٰ پر پیش کئے کہ میرا باپ مرگیا اور میں اس کا وارث ہوں تو قضاء قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً نہیں، (کذا فی العنایۃ وعامۃ کتب الفقہ)[۳]۔

۳- مدعی نے سبب ملک بتایا ہو، مثلاً نکاح، یا اشتراء وغیرہ، یعنی دعویٰ املاک مرسلہ سے متعلق نہ ہو، مرسلہ سے مراد ایسی املاک ہیں جن کا سببِ ملک مدعی یا گواہوں نے بیان نہ کیا ہو، (کذا فی الهدایۃ من کتاب أدب القاضی)[۴]۔

اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے، اور نکاح پر جھوٹے گواہ پیش کردیے، حضرت علیؓ نے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا، تب اس عورت نے عرض کی: یا امیر المؤمنین! اگر مجھے اس کے پاس رہنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں، تو اس سے نکاح کر دیجئے، تاکہ ہم حرام میں مبتلا نہ ہوں، حضرت علیؓ نے فرمایا: "شاهدانِ زَوَّجَاكِ" اگر قضاء باطناً نافذ نہ ہوتی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ عورت کے مطالبہ اور مرد کی رغبت کے باوجود عقد کرنے سے انکار نہ فرماتے، (کذا فی العنایۃ)[۵]۔

---

(۱) معین القضاۃ والمفتین ص: ۲۷، ۲۸۔

(۲) آل عمران: ۷۷۔

(۳) العنایۃ ج: ۲ ص: ۷۵ کتاب ادب القاضی، والکفایۃ ج: ۳ ص: ۲۴۳ کتاب ادب القاضی، وفتح القدیر ج: ۳ ص ۲۴۳ کتاب ادب القاضی۔

(۴) الهدایۃ ج: ۳ ص: ۱۴۲ کتاب ادب القاضی، وفتح القدیر ج: ۳ ص: ۲۴۳ کتاب ادب القاضی، والعنایۃ ج: ۲ ص: ۷۵ کتاب ادب القاضی، وبذل المجهود ج: ۱۵ ص: ۲۱۲۔

(۵) العنایۃ ج: ۲ ص: ۷۶ کتاب ادب القاضی، والکفایۃ ج: ۳ ص: ۲۴۳، ۲۴۴ کتاب ادب القاضی، وتکملۃ فتح الملهم ج: ۲ ص: ۳۳۸، واحکام القرآن للجصاص ج: ۱ ص: ۲۵۳۔

دُوسری دلیل ایک اجماعی مسئلہ ہے کہ جس شخص نے کوئی باندی خریدی پھر جھوٹا دعویٰ کیا کہ میرے اور بائع کے درمیان بیع فسخ ہوگئی ہے اور جھوٹے گواہ بھی پیش کر دیئے اور قاضی نے مشتری کے حق میں فیصلہ کر دیا، یعنی وہ باندی بائع کو واپس کروادی تو یہ قضاء بالاتفاق باطناً بھی نافذ ہوگی چنانچہ بائع کو اس باندی سے وطی بھی جائز ہوگی۔

تیسری دلیل عقلی ہے، اور وہ یہ کہ قضاء اگر باطناً نافذ نہ ہو تو قضاء کا جو مقصود ہے، یعنی قطعِ منازعت وہ حاصل نہ ہوگا، مثلاً کسی عورت نے اپنے زوج کے خلاف طلاقِ ثلاث کا بینۃ کاذبۃ پیش کیا اور قاضی نے وقوعِ طلاق کا فیصلہ دے دیا، پھر عدّت کے بعد اس عورت نے کسی اور مرد سے نکاح کرلیا، تو ائمہ ثلاثہ وصاحبین کے قول پر ظاہراً اس کا شوہر زوجِ ثانی ہے اور باطناً زوجِ اوّل، تو ایک عورت کے لئے بیک وقت دو زوج کا ہونا لازم آیا۔[1]

مزید خرابی یہ ہے کہ عورت زوجِ ثانی کے گھر میں رہتی ہے اور فیما بین الناس اس کو وطی کا اختیار ہے، لیکن وطی کرتا ہے تو زنا اور عذابِ اُخروی میں مبتلا ہوتا ہے، اور زوجِ اوّل کے لئے فیما بینہ وبین اللہ اس سے وطی جائز ہے لیکن وہ اس سے وطی کرے گا تو حکومت اس کو رجم کرے گی۔

نیز ایک خرابی یہ ہے کہ عورت زوجِ ثانی سے وطی کا مطالبہ کرے گی وہ عذابِ آخرت کے خوف سے انکار کرے گا تو معاملہ پھر قاضی کے پاس جائے گا، غرض منازعت ختم نہ ہوگی۔

جمہور نے حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ایک جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد اس قضاء کے بارے میں فرمایا جو مبنی بر شہادت یا مبنی بر نکول تھا، تو ہوسکتا ہے کہ یہ حکم اس قضاء سے متعلق ہو جو مدعا علیہ کی یمین کاذبۃ کی بناء پر ہوئی ہو۔

دُوسرا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ ارشاد عقود و فسوخ کے فیصلوں کے بارے میں نہ ہو بلکہ اِرث سے متعلق ہو۔

ان دونوں جوابات کی تائید ابوداؤد کی اس روایت سے ہوتی ہے: "عن امّ سَلَمَة رضی اللہ عنہا قالت: أتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلان یختصمان فی مواریث لہما لم تکن لہما بینۃ إلا دعواہما، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم" وذکر حدیث الباب۔[2]

---

(۱) العنایۃ ج:۲ ص:۴۷ کتاب ادب القاضی، وفتح القدیر ج:۳ ص:۲۴۴ کتاب ادب القاضی۔

(۲) سنن ابی داؤد ج:۲ ص:۵۰۳ کتاب القضاء، باب فی قضاء القاضی اذا اخطأ۔

اس روایت میں صراحت ہے کہ جس قضیہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا وہ ارث سے متعلق تھا، عقود و فسوخ سے نہیں، نیز بینۃ کوئی موجود نہ تھا، اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قضاءِ قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوتی ہے باطناً نہیں، ثابت ہوا کہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب حدیثِ باب کے خلاف نہیں۔[1]

چنانچہ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں مذہبِ امام اعظمؒ کو ترجیح دی ہے،[2] لیکن کتاب "معین القضاۃ والمفتین"[3] میں صراحت ہے کہ فتویٰ قولِ جمہور پر ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے "شرح عقود رسم المفتي"[4] میں صراحت کی ہے کہ مسائلِ قضاء میں جب ائمہ حنفیہ کا اختلاف ہو تو فتویٰ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر ہوتا ہے، اور امام ابویوسفؒ کا قول جمہور کے موافق ہے، واللہ اعلم۔

۴۴۵۰- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ جَلَبَةَ خَصْمٍ بِبَابِ حُجْرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُوْنَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِيَ لَهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرْهَا۔"

(ص:۷۴، سطر:۷ تا ۱۰)

قولہ: "جَلَبَةَ" (ص:۷۴، سطر:۸)

بفتح الجيم واللّام والباء، اُردو میں اس کے معنی ہیں شور، وبمعناہ قولہ: لجبة بتقديم اللّام على الجيم، (نوویؒ)۔[5]

---

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۳۹۔

(۲) فتح القدير ج:۳ ص:۲۳۵ كتاب ادب القاضي۔

(۳) معين القضاة والمفتين ص:۹۸۔

(۴) شرح عقود رسم المفتي ص:۹۳۔

(۵) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۵، والديباج ج:۲ ص:۲۰۴، ومكمل إكمال الإكمال ج:۵ ص:۸۰۔

باب قضية هند (ص:۷۵)

۴۳۵۲- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامِ ابْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَتْ هِنْدٌ بِنْتُ عُتْبَةَ امْرَأَةُ أَبِي سُفْيَانَ عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ لَا يُعْطِينِي مِنَ النَّفَقَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَنِيَّ إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمِهِ، فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذٰلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكِ وَيَكْفِي بَنِيكِ۔" (ص:۷۵ سطر:۱تا۳)

قوله: "شَحِيحٌ" (ص:۷۵ سطر:۲) بہت کنجوس، بخیل۔[۱]

قوله: "خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ" (ص:۷۵ سطر:۳)

یعنی نفقہ کے لئے اتنا مال لے لو جتنا عرف اور رواج کے مطابق ہو۔ یہی حکم ہر اُس شخص کا ہے جس پر کسی کا مال واجب ہو مگر دیتا نہ ہو، کہ حق دار اپنے حق کے بقدر مال اُس سے جس طرح بھی لے سکے لینا جائز ہے، خواہ خفیہ طور پر (چوری کرکے)، اور متاخرینِ حنفیہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ اس طرح لیا جانے والا مال خواہ واجب الاداء مال کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے، دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ متقدمینِ حنفیہ اسے جنسِ واجب سے ہونے کی شرط کے ساتھ جائز کہتے تھے، اور غیر جنس سے لینے کو ناجائز۔[۲]

۴۳۵۴- "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ هِنْدٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! وَاللّٰهِ مَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَهْلُ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُذِلَّهُمُ اللّٰهُ مِنْ أَهْلِ خِبَائِكَ، وَمَا عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَهْلُ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُعِزَّهُمُ اللّٰهُ مِنْ أَهْلِ خِبَائِكَ۔ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَيْضًا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ"۔ ثُمَّ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مُمْسِكٌ، فَهَلْ عَلَيَّ حَرَجٌ

---

(۱) النهاية لابن الأثير ج:۲ ص:۴۴۸۔

(۲) الشامية ج:۴ ص:۱۵۱ كتاب الحجر، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۴۴۔

أَنْ أُنْفِقَ عَلٰى عِيَالِهِ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا حَرَجَ عَلَيْكِ أَنْ تُنْفِقِيْ عَلَيْهِمْ بِالْمَعْرُوْفِ۔" (ص:۷۵ سطر:۸۴۳)

قوله: "خِبَائِكَ" (ص:۷۵ سطر:۱) خباء، بکسر الخاء، خیمہ، گھر، مسکن۔[1]

قوله: "وَأَيْضًا" (ص:۷۵ سطر:۱)

یعنی تیری اس محبت میں اور اضافہ ہوگا۔ علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہی تفسیر کی ہے،[2] مگر حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر میں فرمایا کہ: ای "وانا كذالك" یعنی" میں ہوں بھی ایسا ہی" یعنی" ای قائل ہوں" (الحل المفهم)۔[3]

قوله: "رَجُلٌ مُمْسِكٌ" (ص:۷۵ سطر:۱)

روکنے والا، یعنی مال کو روکنے والا، حاصل اس کا بھی وہی ہے جو لفظ "شحیح" کا ہے۔ اور اگلی روایت میں لفظ "مسِّيك" آرہا ہے، اس کی تفسیر میں علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "اي شحيح وبخيل، واختلفوا في ضَبْطِه على وجهين حكاهما القاضي، احدهما مَسِيْكٌ بفتح الميم وتخفيف السين، والثاني بكسر الميم وتشديد السين، وهذا الثاني هو الأشهر في رواياتِ المحدثين، والأول اصح عند أهل العربية، وهما جميعا للمبالغة، والله اعلم۔"[4]

باب النهي عن كثرة المسائل .... الخ (ص:۷۵)

۴۴۵۱- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا جَرِيْرٌ عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللّٰهَ يَرْضٰى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضٰى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوْهُ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوْا

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۵، ولسان العرب ج:۳ ص:۲۱، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۳۲۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۵، واکمال المعلم ج:۵ ص:۵۱۲، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۱۳۔

(۳) الحل المفهم مع حاشيته ج:۲ ص:۲۰۲۔

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۵۔

بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا۔ وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيْلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَاِضَاعَةَ الْمَالِ۔" (ص:۷۵ سطر:۱۱تا۱۳)

قولہ: "قِيْلَ وَقَالَ" (ص:۷۵ سطر:۱۲)

یہ دو طرح سے پڑھے جاسکتے ہیں، فعلِ ماضی کے طور پر "قیلَ وقالَ" بھی اور تنوین کے ساتھ "قِیْلًا وقالًا" بمعنی المصدر بھی۔ یعنی غیر تحقیقی اقوال یا دینی امور میں بے فائدہ لوگوں کے اختلافات نقل کرنا کہ قال فلانٌ کذا، وقیل کذا، جیسا کہ بعض لوگ اپنی علمیت کے اظہار کے لئے یا محض وقت گزاری کے لئے کرتے ہیں۔

قولہ: "وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ" (ص:۷۵ سطر:۱۳)

یعنی غیر ضروری سوالات کرنا، لایعنی سوالات کرنا، جس میں لوگوں سے ان کے ذاتی حالات معلوم کرنا بھی داخل ہے، جن کو وہ ظاہر کرنا پسند نہیں کرتے۔ یا لوگوں سے مال مانگنا، (نوویؒ)۔[1]

۴۳۵۸- "حَدَّثَنَا اِسْحَاقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ: اَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوْقَ الْاُمَّهَاتِ، وَوَاْدَ الْبَنَاتِ، وَمَنْعًا وَّهَاتِ۔ وَكَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيْلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَاِضَاعَةَ الْمَالِ۔"
(ص:۷۵ سطر:۱۴تا۱۶)

قولہ: "وَوَاْدَ البنات" (ص:۷۵ سطر:۱۵)

واو کے بعد ہمزہ ہے، لڑکیوں کو زندہ دفن کردینا، جو جاہلیت کی رسم تھی (نووی)۔[2]

قولہ: "مَنْعًا وَّهَاتِ" (ص:۷۵ سطر:۱۵)

مَنْعًا مصدر ہے، مراد یہ ہے کہ حقوق کی ادائیگی سے انکار کرنا، اور "هَاتِ" اسم فعل ہے بمعنی اَعْطِ، مراد یہ ہے کہ ایسی چیز مانگے جس کا وہ مستحق نہیں (نووی بزیادۃ ایضاح)۔[3]

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص ۷۶۔
(۲) بحوالۂ بالا۔ (۳) بحوالۂ بالا۔

باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (ص:۷۶)

۴۳۶۴- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: أَنَا عَبْدُالْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أُسَامَةَ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ۔" (ص:۷۶ سطر:۵ تا ۷)

قوله: "ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ" (ص:۷۶ سطر:۷)

بشرطیکہ اس میں اہلیت فیصلہ کرنے کی اور اجتہاد کی موجود ہو، ورنہ گنہگار ہوگا اگرچہ اتفاقاً اس کا فیصلہ حق کے موافق ہوگیا ہو، کیونکہ جس میں اہلیت نہ ہو اسے فیصلہ کرنا حلال ہی نہیں، علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔[1]

باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (ص:۷۶)

۴۳۶۵- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِالْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: كَتَبَ أَبِي وَكَتَبْتُ لَهُ إِلَى عُبَيْدِاللّٰهِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ -وَهُوَ قَاضِيْ سجستان- أَنْ لَا تَحْكُمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانُ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا يَحْكُمْ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ۔" (ص:۷۶ سطر:۱۱ تا ص:۷۷ سطر:۱ و۲)

قوله: "كَتَبَ أَبِي" (ص:۷۷ سطر:۱)

یعنی لکھنے کا حکم دیا، یا املاء کیا، آگے اسی کی تفصیل ہے کہ "كَتَبْتُ لَه" یعنی والد صاحب کے املاء کرانے یا حکم کے مطابق میں نے لکھا۔ یہ بھی عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی ایک مثال ہے۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۶، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۵۷۲، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۱۵، ۱۶، ومکمل إکمال الإکمال ج:۵ ص ۱۲، ۱۷۔

قولہ: "وَهُوَ غَضْبَانُ" (ص:۷۷ سطر:۲)

اس حالت میں قضاء مکروہ ہے، مگر قاعدے کے مطابق کی تو نافذ ہو جائے گی، کیونکہ شراج الحرة[1] کے قضیہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ ایسی ہی حالت میں فرمایا تھا۔ جو حکم حالتِ غضب کا ہے وہی ہر ایسی حالت کا ہے جو قاضی کو صحیح غور و فکر اور صحیح فیصلے تک پہنچنے میں عادۃً مانع ہوتی ہے، مثلاً سخت بھوک، یا بہت زیادہ پیٹ بھرا ہوا ہونا، شدید رنج و فکر، حد سے زیادہ خوشی، پیشاب یا پاخانے کی شدید حاجت، دِل کا کسی اور چیز میں اُلجھا ہوا ہونا وغیرہ، (نوویؒ)[2]۔ غضب کو خاص طور سے بظاہر اس لئے ذکر فرمایا گیا کہ قاضی کو غضب کے اسباب زیادہ پیش آتے ہیں، اور شراج الحرة کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غضب اور فیصلہ اس کے منافی نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، (قاله المازري في المعلم)[3]۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ مکروہ بھی نہیں تھا۔

باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور (ص:۷۷)

۴۴۶۷- "حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَعَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَوْنٍ الْهِلَالِيُّ جَمِيْعًا عَنْ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ابْنُ الصَّبَّاحِ: نَا إِبْرَاهِيْمُ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ: نَا أَبِيْ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا هٰذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ۔"

(ص:۷۷ سطر:۱۴)

---

(۱) اس واقعہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: صحیح مسلم ج:۲ ص:۲۶۱، ۲۶۲ باب وجوب اتباعه صلى الله عليه وسلم، وصحيح البخاري ج:۱ ص:۳۱۲ باب سكر الانهار۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۷، وحاشية صحيح مسلم للذهني ج:۲ ص:۱۲۲۔

(۳) المعلم بفوائد مسلم ج:۲ ص:۲۶۵، ۲۶۶، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۵۲۵، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۷، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۱۹ تا ۲۱۔

قولہ: "مَنْ اَحْدَثَ فِيْ اَمْرِنَا هٰذَا" (ص:۷۷ سطر:۶)

یعنی بدعت ایجاد کی۔ اور بدعت کی تعریف علامہ شاطبی رحمہ اللہ نے یہ کی ہے کہ: "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعيّة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه"[۱]۔

چنانچہ ایسی صنعتیں، شہر یا عمارتیں بنانا جو عہدِ رسالت میں نہ پائی جاتی تھیں، بدعت کی تعریف میں داخل نہیں، کیونکہ وہ طريقة مخترعة في الدّين نہیں بلکہ طريقة مخترعة في الدّنيا ہے[۲]۔

قولہ: "فَهُوَ رَدٌّ" اي مردود۔ (ص:۷۷ سطر:۶)

اس حدیث سے بدعت کو ایجاد کرنے کی حرمت و بطلان ثابت ہوا، اور اگلی حدیث کے آخر میں مرفوعاً ایک جملہ مزید آ رہا ہے کہ: "من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو ردٌّ" اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح بدعت کو ایجاد کرنا حرام اور باطل و مردود ہے، اسی طرح کسی اور کی ایجاد کردہ بدعت پر عمل کرنا بھی حرام، باطل اور مردود ہے (نووی)[۳]۔

۴۴۶۸- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَامِرٍ قَالَ عَبْدٌ: نَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو قَالَ: نَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ جَعْفَرٍ الزُّهْرِيُّ، عَنْ سَعْدِ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: سَأَلْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ رَجُلٍ لَهُ ثَلَاثُ مَسَاكِنَ فَأَوْصٰى بِثُلُثِ كُلِّ مَسْكَنٍ مِنْهَا۔ قَالَ: يُجْمَعُ ذٰلِكَ كُلُّهُ فِي مَسْكَنٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ قَالَ: أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ۔"

(ص:۷۷ سطر:۶ تا ۸)

قولہ: "يُجْمَعُ ذٰلِكَ كُلُّهُ فِيْ مَسْكَنٍ وَاحِدٍ" (ص:۷۷ سطر:۷،۸)

یہ قاسم بن محمد رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے، لیکن اسے علی الاطلاق درست نہیں کہا جا سکتا، اس لئے

(۱) الاعتصام ج:۱ ص:۳۷ الباب الاول۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "سنت و بدعت" ص:۱۱ تا ۱۳ مصنفہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۷۔

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: "وهو مشكل جدًا فالذي أوصى بثلث كل مسكن اوصى بأمر جائز اتفاقًا" وأما الزام القاسم بأن يُجمع في مسكن واحد ففيه نظر، لاحتمال ان يكون بعض المساكن اعلى قيمةً من بعض۔

چنانچہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے احتمال کے طور پر اس قول کی ایک توجیہ بیان فرمائی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ شاید وصیت میں کوئی اَمرِ زائد ایسا تھا جسے قاسمؒ نے منکر قرار دیا اور راوی نے وہ یہاں ذکر نہیں کیا۔[1]

علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے بھی قاسمؒ کے اس فتویٰ پر اشکال کیا ہے، اور اس کی تاویل دوسرے طریقے سے فرمائی ہے،[2] قاضی عیاض رحمہ اللہ نے اس کی تاویل تیسرے طریقے سے فرمائی ہے،[3] علامہ نووی رحمہ اللہ نے قاسمؒ کے اس فتویٰ پر مکمل سکوت فرمایا ہے، اس کی شرح بھی نہیں فرمائی۔

خلاصہ یہ کہ اس فتویٰ کو راوی نے چونکہ تفصیل کے بغیر ذکر کیا ہے اور پوری صورت مسئلہ بیان نہیں کی، لہٰذا محض اس فتویٰ کی بناء پر کوئی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔

اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس کی توجیہ یہ فرمائی ہے کہ: "ولم يصلح كل مسكن منها لصغره ان ينتفع به بعد تقسيمه، وبذلك ينطبق احتجاجه بالحديث. فانه لما تصدى الإضرار بالورثة وبالموصى له حيث لا يمكن لهما الإنتفاع بانصبائهم رد تصرفه هذا" (الحل المفهم)۔[4]

یہ توجیہ مذکورہ بالا بزرگوں کی توجیہات کے مقابلے میں زیادہ واضح اور بے غبار ہے، لیکن یہ اسی صورت میں قاسمؒ کے فتویٰ پر پوری طرح منطبق ہو سکے گی کہ وہ تینوں مکان ایک ہی قیمت کے ہوں۔

باب بيان خير الشهود (ص:۷۷)

۴۴۶۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ

(۱) فتح الباري ج ۵ ص: ۳۰۲، ۳۰۳ كتاب الصلح - باب اذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: المفهم ج ۵ ص ۷۰، ۷۱۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: اکمال المعلم ج ۵ ص ۵۷۶، ۵۷۷۔

(۴) الحل المفهم ج ۲ ص ۲۰۲، ۲۰۳۔

أَبِيْ بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِيْ عَمْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ؟ الَّذِيْ يَأْتِيْ بِشَهَادَتِهٖ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا۔" (ص:۷۷ سطر:۹،۱۰)

قوله: "الَّذِيْ يَأْتِيْ بِشَهَادَتِهٖ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا" (ص:۷۷ سطر:۱۰)

اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی مدعی کے دعوے کی صحت کا علم رکھتا ہو، مگر مدعی کو معلوم نہیں کہ یہ شخص علم رکھتا ہے، تو ایسی صورت میں گواہ کو چاہئے کہ وہ طلب کے بغیر خود ہی اس کو اپنی گواہی دینے کی پیشکش کردے (نووی)۔[1]

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں "شهادة" سے مراد "شهادة الحسبة" ہو، یعنی جو حقوق العباد سے متعلق نہ ہو (بلکہ خالص حق اللہ سے متعلق ہو)، مثلاً طلاق، عتق، وقف، وصية للعامة اور حدود سے متعلق ہو کہ اس میں بھی طلب کے بغیر شہادۃ پیش کردینا واجب ہے، (نووی)۔[2] لیکن اس کا حدود سے متعلق ہونا ناچیز کے نزدیک محلِ نظر ہے، کیونکہ حدود کے جرائم کو تو چھپانا مستحب ہے۔

اور جس حدیث میں (جو آگے جلدِ ثانی ہی کے اواخر میں آئے گی) بطورِ مذمت کے آیا ہے کہ "يشهدون ولا يستشهدون" اس سے مراد یا تو جھوٹے گواہ ہیں، یا ایسے گواہ مراد ہیں جن میں شہادۃ کی اہلیت نہیں۔

یا وہ اس صورت پر محمول ہے کہ مدعی کو معلوم ہے کہ فلاں شخص میرے اس دعوے کا گواہ ہے، پھر بھی اس نے فلاں سے شہادت طلب نہیں کی، تو ایسی صورت میں خود کو گواہی کے لئے پیش کرنا مذموم ہے، (قاله النووي)۔[3]

باب إختلاف المجتهدين (ص:۷۷)

۴۲۷۰- "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا شَبَابَةُ قَالَ: نَا وَرْقَاءُ، عَنْ أَبِي

(۱) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۷۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۷، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۵۷۸، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۲۲، ۲۳، ومكمل إكمال الإكمال ج:۵ ص:۲۲۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۷۷، وإكمال المعلم ج:۵ ص:۵۷۹، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۲۳، ومكمل إكمال الإكمال ج:۵ ص:۲۳۔

الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَيْنَمَا امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا جَاءَ الذِّئْبُ فَذَهَبَ بِابْنِ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ هٰذِهٖ لِصَاحِبَتِهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ أَنْتِ، وَقَالَتِ الْأُخْرٰى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ، فَتَحَاكَمَتَا إِلٰى دَاوٗدَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ فَقَضٰى بِهٖ لِلْكُبْرٰى، فَخَرَجَتَا عَلٰى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوٗدَ عَلَيْهِمَا الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ فَأَخْبَرَتَاهُ، فَقَالَ: ائْتُوْنِيْ بِالسِّكِّيْنِ أَشُقُّهٗ بَيْنَكُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرٰى: لَا -يَرْحَمُكَ اللّٰهُ- هُوَ ابْنُهَا، فَقَضٰى بِهٖ لِلصُّغْرٰى۔ قَالَ: قَالَ أَبُوْهُرَيْرَةَ: وَاللّٰهِ إِنْ سَمِعْتُ بِالسِّكِّيْنِ قَطُّ إِلَّا يَوْمَئِذٍ، مَا كُنَّا نَقُوْلُ إِلَّا الْمُدْيَةَ۔" (ص:۷۷ سطر:۱۰ تا ۱۳)

قولہ: "فَقَضٰى بِهٖ لِلْكُبْرٰى" (ص:۷۷ سطر:۱۲)

اس فیصلے کی وجہ حدیث میں بیان نہیں کی گئی، علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس کے تین احتمال ذکر کئے ہیں، ان میں سے ایک جو بہتر معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ بچہ کبریٰ کے قبضے میں ہو۔[1]

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ وجہ زیادہ قرینِ فہم ہے، کیونکہ بیّنہ دونوں میں سے کسی کے پاس نہیں تھا، اور ہماری شریعت میں بھی قانون یہی ہے کہ ایسی صورت میں صاحب الید کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔

قولہ: "فَقَالَتِ الصُّغْرٰى: لَا" (ص:۷۷ سطر:۱۲)

یہاں فعل محذوف ہے، اور تقدیرِ عبارت ہے: "لا تَشُقُّہ" آگے قولہا: "یرحمك الله" جملۂ دعائیہ ہے۔[2]

قولہ: "فَقَضٰى بِهٖ لِلصُّغْرٰى" (ص:۷۷ سطر:۱۳)

اس قضاء کی ایک وجہ تو ظاہر ہی ہے کہ صغریٰ کا بچے کو کاٹ کر تقسیم کرنے سے انکار کرنا واضح قرینہ تھا کہ وہ اس کی ماں ہے، وہ بچے کی جان بچانے کے لئے اس پر راضی ہوگئی کہ کبریٰ ہی اس کو

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۷، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۵۸۰، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۲۵۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۷۔

اپنے پاس رکھ لے، اور کبریٰ کا اس فیصلے پر سکوت کرنا اس کا واضح قرینہ تھا کہ اسے اس بچے پر کوئی شفقت نہیں۔[1]

لیکن یہاں دو اشکال ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس قضیہ کا فیصلہ حضرت داؤد علیہ السلام کر چکے تھے، اس کو منسوخ کرنا سلیمان علیہ السلام کے لئے کیسے جائز ہوا؟

دُوسرا اِشکال یہ ہے کہ جس قرینے کی بنیاد پر سلیمان علیہ السلام نے فیصلہ کیا، کیا اس جیسے مقدمے میں صرف اتنے قرینے پر ایسا فیصلہ کرنا جائز ہے؟

علامہ نووی رحمہ اللہ نے متعدد جوابات دیے ہیں:-

۱- ایک یہ کہ ہوسکتا ہے کہ داؤد علیہ السلام نے فیصلہ حتمی طور پر نہ کیا ہو۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ بظاہر اس توجیہ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ داؤد علیہ السلام نے یہ بات مشورۃً کہلا کر حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس بھیجی ہوگی، تاکہ فیصلہ وہ کریں اور اس مشورے پر بھی غور کرلیں۔ (رفیع)

۲- دُوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ داؤد علیہ السلام کا فیصلہ نہیں بلکہ فتویٰ تھا۔

۳- تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان کی شریعت میں ایک قاضی کے فیصلے کو منسوخ کرنا دُوسرے قاضی کے لئے جائز ہو جبکہ دیانۃً وہ فسخ کرنے کو ضروری سمجھتا ہو۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ صرف پچھلی شریعت کی خصوصیت نہیں، بلکہ ہماری شریعت میں بھی ایک قاضی کے فیصلے کو فسخ کرنا دُوسرے قاضی کے لئے جائز بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہوتا ہے، معین الحکام[2] میں اس کی صراحت ہے۔

بلکہ قاضی القضاۃ کے فرائضِ منصبی میں تو یہ بھی داخل ہے کہ وہ ماتحت قاضیوں پر نظر رکھے، اور اگر کسی ماتحت قاضی کا فیصلہ قرآن وسنت کے خلاف پائے تو اسے فسخ کردے، (معین الحکام)۔[3]

۴- چوتھا جواب جو دونوں اِشکالات کو حل کرتا ہے علامہ نووی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۷۷، واکمال المعلم ج:۵ ص:۵۸۰، واکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۲۶، وتکملۃ فتح الملھم ج:۲ ص:۳۵۶۔

(۲) معین الحکام ص:۳۳، ۳۴، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الجامع لأحکام القرآن ج:۱۱ ص:۲۷۳، ۲۷۴، والتفسیر المظھری ج:۶ ص:۲۱۲، ومعارف القرآن ج:۰ ص:۲۰۸، ۲۰۹۔

(۳) معین الحکام ص:۳۶۔

سلیمان علیہ السلام نے بچے کو دو ٹکڑے کرنے کا جو ذکر کیا، ظاہر ہے کہ وہ بطور حیلہ کے تھا، تاکہ اصل حقیقتِ حال واضح ہو جائے، جب اس حیلے کے ذریعہ صورتِ حال تقریباً معلوم ہوگئی تو ہوسکتا ہے کہ کبریٰ نے اصل حقیقت کا اقرار کرلیا ہو اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس اقرار پر عمل کیا ہو، اگرچہ یہ اقرار حضرت داؤد علیہ السلام کے فیصلے کے بعد تھا، چنانچہ ہماری شریعت میں بھی حکم یہی ہے کہ محکوم لہ اگر بعد میں اقرار کرلے کہ حق اس کے خصم کا ہے، تو عمل اس کے اقرار پر کیا جاتا ہے،[1] واللہ اعلم بالصواب۔

باب إستحباب إصلاح الحاكم بين الخصمين (ص:۷۷)

۴۴۷۲- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هٰذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُوْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيْثَ، مِنْهَا وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اشْتَرٰى رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ عَقَارًا لَهُ فَوَجَدَ الرَّجُلُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ فِيْ عَقَارِهِ جَرَّةً فِيْهَا ذَهَبٌ، فَقَالَ لَهُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ: خُذْ ذَهَبَكَ مِنِّيْ إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ الْأَرْضَ وَلَمْ أَبْتَعْ مِنْكَ الذَّهَبَ، فَقَالَ الَّذِيْ شَرَى الْأَرْضَ: إِنَّمَا بِعْتُكَ الْأَرْضَ وَمَا فِيْهَا۔ قَالَ: فَتَحَاكَمَا إِلٰى رَجُلٍ فَقَالَ الَّذِيْ تَحَاكَمَا إِلَيْهِ: أَلَكُمَا وَلَدٌ؟ فَقَالَ أَحَدُهُمَا: لِيْ غُلَامٌ، وَقَالَ الْآخَرُ: لِيْ جَارِيَةٌ قَالَ: أَنْكِحُوا الْغُلَامَ الْجَارِيَةَ، وَأَنْفِقُوْا عَلٰى أَنْفُسِكُمَا مِنْهُ وَتَصَدَّقَا۔"

(ص:۷۷ سطر:۱۵ تا ص:۷۸ سطر:۱تا۳)

قولہ: "جَرَّةً" (ص:۷۸ سطر:۱) یعنی مٹکا۔

قولہ: "إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ الْأَرْضَ" (ص:۷۸ سطر:۲)

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۷، وإکمال المعلم ج:۵ ص:۵۸۰، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۲۷، ۲۸، وتکملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۵۲۔

یہاں بائع اور مشتری میں جو اختلاف ہوا، اس میں دو احتمال ہیں، (کما فی حاشیة الحل المفهم)[1] ایک یہ کہ دونوں میں الفاظ عقد پر تو اتفاق تھا کہ عقد میں زمین کے اندر کی اشیاء کا نفیًا یا إثباتًا کوئی ذکر نہیں ہوا تھا، مگر اختلاف اس عقد کے حکم میں تھا کہ مشتری کہتا تھا کہ اس صورت میں یہ "جَرَّةٌ من ذهب" عقد میں حکمًا بھی داخل نہیں ہوا لہٰذا بائع یہ واپس لے، اور بائع کا کہنا تھا کہ اگرچہ عقد میں اندر کی چیزوں کا ذکر نہیں تھا لیکن یہ اشیاء عقد میں ضمنًا خود بخود داخل ہو گئیں لہٰذا یہ جرّة مشتری کو ملے گا۔

دُوسرا اِحتمال یہ ہے کہ اختلاف صورتِ عقد یعنی الفاظِ عقد میں ہوا ہو، کہ مشتری کہتا ہو کہ اندر کی چیزوں (ما فیها) کا ذکر عقد میں نہیں ہوا تھا، اور بائع کہتا ہو کہ "ما فیها" کا ذکر بھی عقد میں صراحۃً کیا گیا تھا۔

پہلی صورت میں ہماری شریعت کا حکم، حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ قول مشتری کا معتبر ہوگا، اور سونا بائع ہی کی ملکیت پر برقرار رکھا جائے گا۔

دُوسری صورت کا حکم حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ دونوں سے حلف لے کر بیع فسخ کردی جائے گی، (کذا فی حاشیة الحل المفهم)[2]۔

اور "الحل المفهم" میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس اختلاف کو پہلے ہی احتمال پر محمول کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: وهٰذا لعلّه کان یوافق شرعهم ولا یوافق هٰذا الحکم شرعنا، فان الجرّة عندنا سبیلها سبیل اللقطة ان لم تکن عادیة (أی لم تکن من دفین الجاهلیة، رفیع)[3] وان کانت عادیة فهو لأوّل مسلم أختطّ له هٰذه البقعة التی وجدت الجرّة فیها۔

لیکن ناچیز عرض کرتا ہے کہ اگر یہ جرّة عادیة نہ ہو، یعنی دفین الجاهلیة کا نہ ہو، تو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے اس ارشاد کی رُو سے جب یہ بحکم لقطہ ہوا تو حاکم کو ہماری شریعت کی رُو سے بھی یہ اختیار ہے کہ وہ اس کو ان دونوں میں تقسیم کردے، جیسا کہ آگے کتاب اللقطة میں آرہا ہے، کیونکہ اگر ملتقط - جو یہاں مشتری ہے - غنی ہو، اور بائع حاجت مند ہو تو اس صورت میں حاکم کو

---

(۱) حاشیة الحل المفهم ج:۲ ص:۲۰۳، وفتح الباری ج:۲ ص:۵۱۴، کتاب الأنبیاء، رقم الحدیث: ۳۴۷۲۔

(۲) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۰۳۔

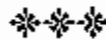
(۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۰۳، والمفهم ج:۵ ص:۱۸۹، ۱۹۰، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۲۹۔

اختیار ہے کہ دونوں میں تقسیم کردے۔ کیونکہ ملتقط جب غنی ہو تو اُس پر لقطہ کا صدقہ کردینا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور باذنِ حاکم خود بھی رکھ سکتا ہے، پس جب حاکم نے دونوں میں تقسیم کردیا تو اس کے جواز میں کوئی مانع نہیں۔ کما یحصل من المسائل التی تأتی فی کتاب اللقطۃ۔

قولہ: "شَرَی الأرض" (ص:۷۸ سطر:۲)

قال النووی رحمہ اللہ فی الشرح: "ھکذا ھو فی أکثر النسخ "شَرَی" بغیر الف وفی بعضھا "اشترَی" بالألف قال العلماء: الأوّل أصحّ، وشرَی ھنا بمعنی باعَ کما فی قولہ تعالٰی: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ"، ولھذا قال: (ای فی حدیث الباب رقیمہ) فقال الذی شرَی الأرض: إنّما بعتك۔[1]

قولہ: "وتَصَدَّقَا" (ص:۷۸ سطر:۳)

یعنی اِن دونوں پر خرچ کرو، یہاں ان پر خرچ کرنے کو تصدّق سے تعبیر اس لئے فرمایا گیا کہ اس انفاق میں بھی اجر و ثواب ہے (کذا فی حاشیۃ الحل المفہم)۔[2]

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۸۔

(۲) الحل المفہم ج:۲ ص:۳۰۳۔

کتاب اللُّقَطَة (ص:۷۸)

۴۴۷۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِالرَّحْمٰنِ، عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنِ اللُّقَطَةِ؟ فَقَالَ: "اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَشَأْنَكَ بِهَا"۔ قَالَ: فَضَالَّةُ الْغَنَمِ؟ قَالَ: "لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ"۔ قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ قَالَ: "مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا"۔ قَالَ يَحْيَى: أَحْسِبُ قَرَأْتُ عِفَاصَهَا۔" (ص:۷۸ سطر:۳تا۶)

قوله: "اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا" (ص:۷۸ سطر:۵)

عِفَاص بکسر العین تھیلی کو بھی کہتے ہیں اور اُس ڈھکن کو بھی جو بوتل کے منہ پر ٹوپی کی طرح پہنادیا جاتا ہے، اور اُردو میں جس چیز کو ڈاٹ کہا جاتا ہے، یعنی لکڑی یا چمڑا وغیرہ جسے بوتل کے منہ میں داخل کر کے اس کا منہ بند کیا جاتا ہے، اُسے عربی میں "صِمَامٌ" (بکسر الصاد) کہتے ہیں (نوویؒ)[۱]۔ اور وِکَاء وہ ڈوری جس سے تھیلی کے منہ کو باندھا جاتا ہے۔[۲] اور مطلب یہ ہے کہ لقطہ کی تھیلی یا ڈھکن کو اور ڈوری کو پہچان لو تا کہ تمہارے مال میں مل کر اس کی پہچان مشکل نہ ہو جائے، اور تا کہ جب اس کا دعوے دار آئے تو اُس کے بتائے ہوئے اوصاف میں اس کے صدق و کذب کو پہچان سکو، (نوویؒ)۔[۳]

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۸۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۸، وحاشیۃ صحیح مسلم للذهنی ج:۲ ص:۱۲۳، والنهایۃ لابن الأثیر ج:۳ ص:۲۶۳ و ج:۵ ص:۲۲۲، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۳۱۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۸، وحاشیۃ صحیح مسلم للذهنی ج:۲ ص:۱۲۳، وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۳۱۔

قوله: "ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً" (ص:۷۸ سطر:۵)

امام محمد، امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایک سال تک تعریف کرنا ضروری ہے خواہ مال قلیل ہو یا کثیر، لظاہر هٰذا الحدیث، وهٰذا روایة عن ابی حنیفة رحمه الله۔[۱]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ دس درہم سے کم ہو تو اپنی صوابدید سے کچھ روز تعریف کرے، اگر دس درہم یا اس سے زیادہ کا مال ہو تو ایک مہینہ، دوسو درہم یا اس سے زیادہ ہو تو ایک سال تعریف کرنا ضروری ہے۔

مگر حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ تعریف کی کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ شئی کی قدر و قیمت کے اعتبار سے تعریف مختلف ہوگی، یعنی اتنی مدت تک تعریف کی جائے جب تک ظنِ غالب یہ ہو کہ اس کا مالک تلاش کرتا ہوگا، اختاره شمس الأئمة السرخسي۔[۲] صاحب ہدایہ کا رُجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔[۳]

اس قول کی ایک دلیل یہ ہے کہ آگے اسی باب میں آرہا ہے کہ حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کو ایک تھیلی ملی جس میں سو دینار تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تین سال تک تعریف کرنے کا حکم دیا۔

دُوسری دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے کہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: "اذا وجدتَ لقطة فعرفها علی باب المسجد ثلاثة ایام"۔[۴] اور مصنف عبدالرزاق ہی کی دُوسری روایت میں ہے کہ: "أن سفیان بن عبدالله الثقفي وجد عیبة (چمڑے کا تھیلا) فیها مال عظیم فأمره عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتعریف سنة"۔[۵] معلوم ہوا کہ تعریف کی کوئی مدت مقرر نہیں۔

---

(۱) عمدة القاري ج:۱۲ ص ۲۶۶ کتاب اللقطة، باب اذا اخبره رب اللقطة بالعلامة دفع الیه، وبذل المجهود ج:۸ ص:۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۸ کتاب اللقطة، بیان الاختلاف في مدة تعریف اللقطة الخ، والهدایة ج ۲ ص:۶۱۳ کتاب اللقطة۔

(۲) المبسوط للسرخسيؒ ج:۱۱ ص:۳ کتاب اللقطة۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: الهدایة ج ۲ ص:۶۱۳، ۶۱۵ کتاب اللقطة۔

(۴) مصنف عبدالرزاق ج:۱۰ ص:۱۳۲ رقم الحدیث: ۱۸۶۳۰۔

(۵) مصنف عبدالرزاق ج:۱۰ ص:۱۳۵ رقم الحدیث: ۱۸۶۱۸۔

لقطہ اگر حقیر چیز کا ہو تو اصحابِ شافعیہ کا مسلک بھی علامہ نوویؒ نے وہی ذکر کیا ہے[۱] جس پر حنفیہ کے یہاں فتویٰ ہے، اور حدیثِ باب اس کے معارض نہیں، اس لئے کہ اس میں خطاب ایک خاص شخص سے ہے جس سے کوئی قاعدۂ کلیہ ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ وہ لقطہ کوئی قیمتی چیز تھی اس لئے ایک سال تک تعریف کا حکم فرمایا، اور "عفاص" اور "وکاء" کا قرینہ، نیز اس باب کی پانچویں روایت میں "اللقطة الذهب أو الورق" کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ کوئی بڑی قیمتی چیز تھی۔

قوله: "فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا" (ص:۷۸ سطر:۵)

اس کی جزاء محذوف ہے "اي فاعطها إياه" چنانچہ مالک اگر بیّنہ پیش کردے کہ یہ چیز میری ہے تو اس کا ردّ واجب ہوگا اور اگر بیّنہ پیش نہ کرے اور علامتیں بتائے اور ملتقط تکذیب نہ کرے تو ردّ جائز ہے، قضاءً واجب نہیں (الهداية)۔[۲]

قوله: "وَإِلَّا فَشَأْنَكَ بِهَا" (ص:۷۸ سطر:۵)

"شأنك" منصوب ہے فعلِ مقدر سے، اي اختر شأنك بها، اور شأن سے مراد ہے قصد، اور صوابدید، یعنی اپنی صوابدید سے عمل کرو، اور اسے مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اس صورت میں یہ مبتداء ہوگا اور خبر محذوف ہوگی یعنی "شأنك بها مباح"۔[۳]

اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک غنی اور فقیر کی کوئی تفصیل نہیں، مدّتِ تعریف کے بعد اگر مالک نہ ملے تو اپنے تصرّف میں لانا اور اپنی مِلکیت بنانا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقیر کو تو جائز ہے، غنی کو بغیر اذنِ حاکم جائز نہیں، اُس پر لازم ہے کہ تعریف کے بعد مالک نہ ملے تو اس کا صدقہ کردے، صدقہ کرنے کے بعد اگر مالک آگیا تو اس کا ضمان دینا پڑے گا، اِلّا یہ کہ وہ مالک صدقہ پر راضی ہو جائے، اس صورت میں یہ صدقہ مالک کی طرف سے ہو جائے گا۔[۴]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۷۸۔

(۲) الهداية ج:۲ ص:۶۱۷ كتاب اللقطة۔

(۳) حاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۱۲۲، وحاشية الحل المفهم ج:۲ ص:۲۰۷، واوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۸۸ كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة۔

(۴) عمدة القاري ج:۱۲ ص:۲۶۷ كتاب اللقطة، باب اذا اخبره رب اللقطة الخ، واوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۸۸ تا ۲۹۰ كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة، والهداية ج:۲ ص:۶۱۵، وبذل المجهود ج:۸ ص:۲۴۰ كتاب اللقطة، بيان الاختلاف في مدة تعريف اللقطة الخ، والمبسوط للسرخسيؒ ج:۱۱ ص:۳۔

جمہور کا استدلال اس حدیث کے ظاہر سے ہے اور اس باب کی آگے آنے والی ایک روایت سے بھی جو حضرت اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "انی وجدت صُرّۃ فیها مائة دینار علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فأتیت بها رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال: "عَرِّفها حَولاً" قال: فعرّفتُها فلم اجد مَنْ یعرفها، ثم اتیتُه، فقال: "عَرِّفها حَولاً" فعرّفتُها، فلم اجد من یعرفها، ثم اتیتُه فقال: "عَرِّفها حَولاً" فعرّفتُها فلم اجد من یعرفها، فقال: احفظ عددها ووعاءها ووکاءها، فان جاء صاحبها، والا فاستمتِع بها، فاستمتعتُ بها" (ص:۷۹ سطر:۱۵ تا ۱۷) وجہ استدلال یہ ہے کہ اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ غنی اور مال دار تھے۔ اس کے باوجود ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لقطے کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت دیدی۔

حنفیہ کا استدلال نصوص کے اطلاق سے ہے (الهدایة مع فتح القدیر)[1] کقوله تعالی:

۱- يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ۔[2]

۲- وقوله علیه السلام: "لا یحل مال امرء إلا بطیب نفسه۔"[3]

اور حدیثِ اوّل کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس واقعے میں سائل فقیر ہو، اور اگر مال دار بھی تھا تو چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حاکم تھے تو اذنِ حاکم سے مال دار کو لینا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، (صرّح به في الهدایة)۔[4]

اور اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِذن سے اِستمتاع ہوا، ہمارا مذہب اس کے مخالف نہیں، نیز ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ پورے عہدِ رسالت میں غنی رہے ہیں، بلکہ اس کے خلاف دلیل موجود ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ"[5] تو حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنا باغ تصدق کے لئے پیش کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اجعلها في قرابتك، قال:

(۱) فتح القدیر ج:۶ ص:۱۲۰ کتاب اللقطة۔

(۲) النساء ۲۹۔

(۳) مشکوٰۃ ج:۱ ص:۲۵۵ کتاب البیوع، باب الغصب والعاریة۔

(۴) الهدایة ج:۲ ص:۶۱۸ کتاب اللقطة۔

(۵) آل عمران: ۹۲۔

فجعلها ابو طلحة فی اُبَیّ وحسّان" (رواه مسلم فی کتاب الزکوٰة، وذکره ابن الهمام فی الفتح)(۱)(۲)۔

قوله: "قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ مَا لَكَ وَلَهَا ... إلخ" (ص:۷۸ سطر:۵،۶)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ضالّۃ الإبل کو تعریف کی غرض سے بھی پکڑنا جائز نہیں، چنانچہ آگے عبداللہ بن مسلمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ: "ما لك ولها دعها" (ص:۷۹ سطر:۹) وبه قال الأئمة الثلاثة، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو اس کا حکم بھی ضالّۃ الغنم کی طرح ہے، یعنی تعریف کے لئے اس کو پکڑنا بھی واجب ہے۔(۳)

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے کے اعتبار سے دیا ہے، جب لوگوں کی خیانت کا اندیشہ مغلوب تھا، نیز اس حدیث میں آپ نے ایک مخاطب کو حکم دیا ہے، کوئی قاعدہ کلیہ بیان نہیں کیا، پھر تمام احادیث میں غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لقطہ کے ان تمام احکام کا مقصد لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے۔ خود اسی حدیث میں بھی عدمِ جواز کی علت عدمِ ضیاع کو قرار دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ یہ حکم معلول بعلت ہے، پس اب فسادِ زمانہ کی وجہ سے علت باقی نہ رہی اس لئے عدمِ جواز کا حکم بھی باقی نہ رہے گا۔(۴)

۴۴۷۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ، قَالَ ابْنُ حُجْرٍ: أَنَا وَقَالَ الْآخَرَانِ: نَا إِسْمَاعِيلُ -وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ- عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ: "عَرِّفْهَا سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ"۔ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! فَضَالَّةُ الْغَنَمِ؟ قَالَ: "خُذْهَا فَإِنَّمَا

(۱) الصحيح لمسلم ج:۱ ص:۳۲۳، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين .... الخ۔

(۲) فتح القدير ج:۱ ص:۱۲۰ كتاب اللقطة، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۱۵ و ۳۱۹۔

(۳) الهداية ج:۲ ص:۶۱۵ كتاب اللقطة، وبذل المجهود ج:۸ ص:۲۶۶، ۲۶۷ كتاب اللقطة، بيان الاختلاف في مدة تعريف اللقطة الخ، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۹۵، ۲۹۶ كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة۔

(۴) المبسوط للسرخسي ج:۱۱ ص:۱۰، وأوجز المسالك ج:۱۲ ص:۲۹۷ كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۲۸۔

هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ"۔ قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ أَوْ احْمَرَّ وَجْهُهُ، ثُمَّ قَالَ: "مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا"۔ (ص:۷۸ سطر:۶ تا ۱۰)

قوله: "ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ" (ص:۷۸ سطر:۸)

یعنی اگر مدتِ تعریف کے بعد اس کا مالک آگیا اور تم اسے خرچ کر چکے تھے تو اس کا ضمان دے دو، اور اگر وہ بعینہٖ موجود ہے تو بعینہٖ لوٹا دو۔ حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور کا یہی مذہب ہے، وقال داؤد لا یلزمه۔ (نوویؒ)۔[1]

قوله: "وَجْنَتَاهُ" (ص:۷۸ سطر:۹)

بفتح الواو وضمّها وکسرها، دونوں رخسار (نوویؒ)۔[2]

۴۴۷۹- "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حَكِيمٍ الْأَوْدِيُّ قَالَ: نَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ -وَهُوَ ابْنُ بِلَالٍ- عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ قَالَ: سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ الْجُهَنِيَّ يَقُولُ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَاحْمَارَّ وَجْهُهُ وَجَبِينُهُ وَغَضِبَ، وَزَادَ بَعْدَ قَوْلِهِ "ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً" فَإِنْ لَمْ يَجِئْ صَاحِبُهَا كَانَتْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ"۔ (ص:۷۹ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "كَانَتْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ" (ص:۷۹ سطر:۳)

یعنی مدتِ تعریف کے بعد جب تم اسے خرچ کر چکے اور بعد میں اس کا مالک آگیا تو اس کا ضمان دینا پڑے گا، جیسے کہ ودیعت خرچ کرنے کے بعد مالک مل جائے تو اس کا ضمان واجب ہوتا ہے (الحل المفهم مع حاشيته)۔[3]

۴۴۸۱- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ ←

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۸، واکمال المعلم ج:۶ ص:۱۲۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۷۸۔

(۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۱۳۔

قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ -وَاللَّفْظُ لَهُ- قَالَ: نَا غُنْدَرٌ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سَلَمَةَ ابْنِ كُهَيْلٍ قَالَ: سَمِعْتُ سُوَيْدَ بْنَ غَفَلَةَ قَالَ: خَرَجْتُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ صُوحَانَ وَسَلْمَانُ ابْنُ رَبِيعَةَ غَازِينَ، فَوَجَدْتُ سَوْطًا فَأَخَذْتُهُ، فَقَالَا لِي: دَعْهُ، فَقُلْتُ: لَا وَلَكِنْ أُعَرِّفُهُ فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهُ وَإِلَّا اسْتَمْتَعْتُ بِهِ. قَالَ: فَأَبَيْتُ عَلَيْهِمَا، فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنْ غَزَاتِنَا قُضِيَ لِي أَنِّي حَجَجْتُ فَأَتَيْتُ الْمَدِينَةَ فَلَقِيتُ أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ فَأَخْبَرْتُهُ بِشَأْنِ السَّوْطِ وَبِقَوْلِهِمَا فَقَالَ إِنِّي وَجَدْتُ صُرَّةً فِيهَا مِائَةُ دِينَارٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ بِهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "عَرِّفْهَا حَوْلًا". قَالَ: فَعَرَّفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: "عَرِّفْهَا حَوْلًا". فَعَرَّفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: "عَرِّفْهَا حَوْلًا". فَعَرَّفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا فَقَالَ: "احْفَظْ عَدَدَهَا وَوِعَاءَهَا وَوِكَاءَهَا فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَاسْتَمْتِعْ بِهَا" فَاسْتَمْتَعْتُ بِهَا. فَلَقِيتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِمَكَّةَ فَقَالَ: لَا أَدْرِي بِثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ أَوْ حَوْلٍ وَاحِدٍ." (ص:۷۹ سطر:۱۲تا۱۸)

قوله: "صُرَّةً" (ص:۷۹ سطر:۱۵) تھیلی۔

قوله: "فَلَقِيتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِمَكَّةَ، فَقَالَ: لَا أَدْرِي بِثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ أَوْ حَوْلٍ وَاحِدٍ" (ص:۷۹ سطر:۱۷، ۱۸)

اس کے قائل شعبہ ہیں اور جن سے انہوں نے ملاقات کی وہ سلمۃ بن کُھیل ہیں، اور لا ادری ... الخ کہنے والے بھی سلمۃ بن کُھیل ہیں۔ (تکملۃ)۔

۴۴۸۴- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَا: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشَجِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُثْمَانَ التَّيْمِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ لُقَطَةِ الْحَاجِّ." (ص:۷۹ سطر: آخر تا ص:۸۰ سطر:۱، ۲)

قوله: "نَهَى عَنْ لُقَطَةِ الْحَاجِّ" (ص:۸۰ سطر:۲)

یعنی حاجی کے لقطے کو تعریف کے بغیر صدقہ کرنے سے اور اپنے استعمال میں لانے سے منع فرمایا، یا اُس کے التقاط سے منع فرمایا تاکہ لقطہ جہاں پڑا ہے وہیں پڑا رہے حاجی کو وہاں سے اُٹھانا آسان ہوگا۔

امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ حاجی کا لقطہ جس کو ملے وہ عمر بھر اس کی تعریف کرتا رہے، تصدق نہ کرے اور نہ اپنے خرچ میں لائے، امام شافعیؒ کا ایک قول جمہور کے موافق ہے (فتح القدیر)[1] اور جمہور فقہاء (ومنھم الحنفیة) کے نزدیک حاجی اور غیر حاجی کے لقطہ میں کوئی فرق نہیں، اور یہاں خاص طور سے حاجی کے لقطہ کی ممانعت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ حرم میں پائے جانے والے لقطہ کی بھی تعریف لازم ہے، تاکہ یہ وہم نہ کیا جائے کہ اس کی تعریف اس لئے لازم نہیں کہ حجاج اپنے گھروں کو جاچکے ہیں، لہٰذا تعریف کا کوئی فائدہ نہیں، (اور اسے تصدق کر دینا چاہئے یا اپنے استعمال میں لے لینا چاہئے) کذا فی الهدایة۔[2]

باب تحریم حلب الماشیة بغیر اذن مالکها (ص:۸۰)

۴۳۸۶- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِهِ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتَى مَشْرُبَتُهُ فَتُكْسَرَ خِزَانَتُهُ فَيُنْتَقَلَ طَعَامُهُ، إِنَّمَا تَخْزُنُ لَهُمْ ضُرُوعُ مَوَاشِيهِمْ أَطْعِمَتَهُمْ فَلَا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِهِ۔"

(ص:۸۰ سطر:۵۵۳)

قوله: "مَشْرُبَتَهُ" (ص:۸۰ سطر:۴)

بفتح الميم، اور راء میں فتحة اور ضمّة دونوں درست ہیں۔ وہ کمرہ جس میں کھانے کی چیزیں اور دوسرا سامان حفاظت کے لئے رکھا جاتا ہے (نوویؒ)۔[3] یعنی جسے ہماری زبان میں "اسٹور" کہا جاتا ہے۔

۴۳۸۷- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ جَمِيعًا عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَاهُ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا أَبِي، كِلَاهُمَا عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ وَأَبُو كَامِلٍ

(۱) فتح القدیر ج:۴ ص:۱۲۰ کتاب اللقطة۔

(۲) الهدایة ج:۲ ص:۶۱۶، ۶۱۷ کتاب اللقطة۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۸۰، واکمال المعلم ج:۶ ص:۱۹، والدیباج ج:۴ ص:۳۱۴۔

قَالَا: نَا حَمَّادٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا إِسْمَاعِيْلُ يَعْنِي ابْنَ عُلَيَّةَ جَمِيْعًا عَنْ أَيُّوْبَ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِيْ عُمَرَ قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ إِسْمَاعِيْلَ بْنِ أُمَيَّةَ ح قَالَ: وَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ أَيُّوْبَ وَابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ مُوْسٰى كُلُّ هٰؤُلَاءِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَ حَدِيْثِ مَالِكٍ، غَيْرَ أَنَّ فِيْ حَدِيْثِهِمْ جَمِيْعًا "فَيُنْتَثَلَ" إِلَّا اللَّيْثَ بْنَ سَعْدٍ فَإِنَّ فِيْ حَدِيْثِهٖ "فَيُنْتَقَلَ طَعَامُهٗ" كَرِوَايَةِ مَالِكٍ۔" (ص:۸۰سطر:۵تا۹)

قولہ: "فَيُنْتَثَلَ" (ص:۸۰ سطر:۹)

قاف کی بجائے ثاء مثلثہ سے، یعنی پھینک دیا جائے اور بکھیر دیا جائے، (نوویؒ)۔[1]

بَابُ الضِّيَافَةِ وَنَحْوِهَا (ص:۸۰)

۴۴۸۸- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: أَنَا لَيْثٌ، عَنْ سَعِيْدِ بْنِ أَبِيْ سَعِيْدٍ، عَنْ أَبِيْ شُرَيْحٍ الْعَدَوِيِّ أَنَّهٗ قَالَ: سَمِعَتْ أُذُنَايَ وَأَبْصَرَتْ عَيْنَايَ حِيْنَ تَكَلَّمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهٗ جَائِزَتَهٗ"۔ قَالُوْا: وَمَا جَائِزَتُهٗ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: "يَوْمُهٗ وَلَيْلَتُهٗ، وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذٰلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ" وَقَالَ: "وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ۔" (ص:۸۰ سطر:۹تا۱۲)

قولہ: "فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهٗ جَائِزَتَهٗ" (ص:۸۰ سطر:۱۰)

"ضَيْفَ" مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اور "جائزتہ" اس سے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ ایک دن رات کا جائزہ قول مشہور کے مطابق یہ ہے کہ مہمان کے لئے پہلے دن رات کے کھانے پینے میں حتی الوسع تکلف کرے۔ اور ایک قول کے مطابق اس سے

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۸۰، والدیباج ج ۴ ص:۴۱۳، وحاشیۃ صحیح مسلم للذھنیؒ ج ۲ ص:۷۴، ۱۲۸۔

مراد یہ ہے کہ مہمان جب رخصت ہو تو اس کے ساتھ ایک دن رات کا کھانا توشے (زاد) کے طور پر کر دیا جائے۔[1]

۴۲۸۹- "حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: نَا وَكِيعٌ قَالَ: نَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْخُزَاعِيِّ[2] قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَجَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ أَنْ يُقِيمَ عِنْدَ أَخِيهِ حَتّٰى يُؤْثِمَهُ"۔ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! وَكَيْفَ يُؤْثِمُهُ؟ قَالَ: "يُقِيمُ عِنْدَهُ وَلَا شَيْءَ لَهُ يَقْرِيهِ بِهِ"۔

(ص:۸۰ سطر:۱۲، ۱۳ تا ص:۸۱ سطر:۱)

قوله: "وَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ أَنْ يُقِيمَ عِنْدَ أَخِيهِ حَتّٰى يُؤْثِمَهُ...الخ"

(ص:۸۰ سطر:۱۳)

یعنی حتیٰ کہ اُسے گناہ میں مبتلا کر دے، کیونکہ اگر میزبان کے پاس اُسے کھلانے کے لئے کچھ نہیں ہوگا تو خطرہ ہے کہ وہ اس کی غیبت کرے گا، یا ایذاء رسانی کرے گا۔ اس علت سے معلوم ہوا کہ اگر یہ خطرہ نہ ہو، مثلاً میزبان خود اُسے مزید ٹھہرنے کو کہے تو زیادہ ٹھہرنے میں کوئی کراہت نہیں، (نوویؒ)۔[3]

۴۲۹۱- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّكَ تَبْعَثُنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ فَلَا يَقْرُونَنَا فَمَا تَرٰى؟ فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ نَزَلْتُمْ بِقَوْمٍ فَأَمَرُوا لَكُمْ بِمَا يَنْبَغِي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلُوا، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّيْفِ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُمْ"۔ (ص:۸۱ سطر:۳ تا ۵)

---

(۱) إكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۴۰، ومكمل إكمال الإكمال ج:۵ ص:۴۰، ۴۱، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۱۲۸، والديباج ج:۲ ص:۱۳، ۲۱۴، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۴۲ و۳۴۳۔

(۲) پچھلی روایت میں ان کے نام کے ساتھ "العدوی" آیا ہے، کیونکہ یہ خزاعی بھی ہیں، عدوی بھی اور الکعبی بھی۔ (نووی) از حضرت الاستاذ مدظلہم۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۸۰، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۴۱، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۱۲۸، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۳۴۳۔

قولہ: "إِنَّكَ تَبْعَثُنَا" (ص:۸۱ سطر:۳)

یعنی آپ ہمیں زکوٰۃ کی وصول یابی وغیرہ کے لئے کہیں بھیجتے ہیں۔[1]

قولہ: "فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّيْفِ" (ص:۸۱ سطر:۵)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مہمان کی مہمان داری واجب ہے، حتیٰ کہ اُسے میزبان سے اپنا یہ حق زبردستی وصول کرنا بھی جائز ہے، جیسا کہ "مسئلة الظفر" کا حکم ہے، چنانچہ لیث بن سعد کا مذہب مطلقاً یہی ہے، اور امام احمدؒ کا مذہب بھی اہلِ بادیہ کے بارے میں یہی ہے، البتہ آبادی میں رہنے والوں کے بارے میں ان کا مذہب جمہور کے موافق ہے۔

جمہور فقہاء اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک مہمان کی ضیافت واجب نہیں سنتِ مؤکدہ ہے، جمہور کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات منقول ہیں[2]:۔

۱- ایک یہ کہ یہ حکم ایسے مہمانوں کے لئے ہے جو حالتِ اضطرار میں ہوں۔

۲- دُوسرا یہ کہ یہ اُس صورت میں ہے جبکہ حاجت مند مہمان کھانا خریدنا چاہتا ہے مگر طعام والا فروخت کرنے سے انکار کردے۔ تو اس کو اس سے جبراً لینے کا حق ہے، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح کی بات بعض الحدیث میں مفسراً آئی ہے۔

۳- تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا، پھر جب مسلمانوں کو فتوحات حاصل ہوئیں تو منسوخ ہوگیا۔

۴- چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ اُن عُمّال کے ساتھ مخصوص ہے جن کو امامِ وقت (حکومت) نے صدقات کی وصول یابی کے لئے بھیجا ہو۔ اس جواب کی دلیل اسی حدیث کے یہ الفاظ ہیں کہ: "إِنَّكَ تَبْعَثُنَا .... إلخ"۔ تو جس قوم کے پاس ان کو بھیجا گیا ہو اُس پر ان کی ضیافت ان کے اُس عمل کے مقابلے میں واجب ہوگی جس کی انجام دہی کے لئے ان کو بھیجا گیا ہے۔

یہ جواب علامہ خطابی رحمہ اللہ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: یہ اُس زمانے میں تھا جب

---

(۱) فتح الباري ج:۵ ص:۱۰۸، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه (من أستاذنا المكرّم مدظلهم)۔

(۲) فتح الباري ج:۵ ص:۱۰۸، ۱۰۹ کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه، وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۸۱۔

مسلمانوں کا بیت المال قائم نہیں ہوا تھا، مگر اب عُمّال کے مصارف بیت المال سے اداء کیے جاتے ہیں، لہٰذا اب یہ حکم باقی نہیں رہا۔

۵- پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیثِ باب کا یہ حکم اُن اہلِ ذمہ کے بارے میں ہے جن پر ان کی بستیوں سے گزرنے والے مسلمانوں کی ضیافت لازم کی گئی تھی۔

لیکن علامہ نووی اور حافظ ابنِ حجر رحمہما اللہ نے اس جواب کو یہ کہہ کر رَدّ کر دیا ہے کہ یہ میزبانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں شام کے ذمی نصاریٰ پر لازم کی تھی، حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں کہ: عہدِ رسالت میں ایسا ہونا محتاجِ دلیل ہے۔[۱]

بندۂ ناچیز عرض کرتا ہے کہ طبقاتِ ابنِ سعدؒ میں ایسی تین روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مسلم قبائل اور بعض غیر مسلم اقوام پر مسلمان مسافروں کی ضیافت لازم فرمادی تھی،[۲] ''قبیلہ اَزْدْ'' کی شاخ ''بارق'' پر تین دن کی ضیافت لازم کی گئی تھی۔ طبقاتِ ابنِ سعدؒ میں ہے:-[۳]

کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبارق من الازد:-

"هٰذا کتابٌ من محمد رسول الله لبارق انْ لَا تُجَذَّ[۴] ثمارُهم وأن لَا تُرعٰی بلادهم فی مَرْبَعٍ[۵] وَلَا مَصِیفٍ[۶] اِلَّا بمسألة مِنْ بارق، وَمَنْ مَرَّ بِهِمْ مِنَ المسلمین فی عَرَكٍ[۷] او جَدْبٍ[۸] فَلَهٗ ضیافة ثلاثة أیّام، فإذا اَیْنَعَتْ ثمارُهُمْ فلابن السبیل اللّقاط یوسعُ بَطْنَهٗ مِنْ غیر انْ یقتَثِمَ۔[۹] شهد ابو عبیدة بن الجرّاح وحُذیفة بن الیمان، وکتب اُبَیّ بن کعب۔"

---

(۱) فتح الباری ج:۵ ص:۱۰۹ کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه۔

(۲) فتوح البلدان ص:۷۱، ۷۲۔

(۳) الطبقات الکبریٰ لابن سعد، ذِکرُ بعثة رسول الله صلی الله علیه وسلم الرُّسُلَ بکتبه الی الملوك والناس من العرب وغیرهم، ج:۱ ص:۲۸۶، ۲۸۷۔ ط، بیروت۔

(۴) "تُجَذَّ" از باب نصر بمعنیٰ کاٹنا۔ (۵) "مَرْبَع" موسم بہار گزارنے کی جگہ۔

(۶) "مَصِیف" موسم گرما گزارنے کی جگہ۔ (۷) "عَرَك" جنگ۔

(۸) "جَدْب" خشک سالی۔ (۹) "یقتثم" از باب افتعال بمعنیٰ بالکل جڑ سے نکال دینا۔

اور اہلِ نجران جو ذمّی تھے اُن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن شرائط پر صلح کی تھی اُن میں ایک یہ بھی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو سفیر اُن کے یہاں پہنچیں یہ اُن کے "بیس" روز تک وہاں قیام کا انتظام کریں گے۔ طبقاتِ ابنِ سعد[۱] میں ہے کہ:-

وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لأھل نَجْران:-

"ھٰذا کتابٌ من محمد النبی رسول اللہ لأھل نجران إنہ کان لہ حکمہ فی کل ثمرۃٍ (إلی قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام) فأفضل علیھم وتَرَکَ ذٰلک کلّہ علی ألفی حُلّۃٍ (إلی قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام) وعلی نجران مَثْواۃُ[۲] رُسُلِیْ عِشْرِیْنَ یوماً فدُونَ ذٰلک (إلی) وشھد أبو سفیان بن حرب، وغیلان بن عمرو، ومالك بن عوف النصری، والأقرع بن حابس، والمستورِدُ بن عمرو، وأخو بَلِیّ، والمغیرۃ بن شعبۃ، وعامر مولی أبی بکر۔"[۳]

بلکہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اپنے وطن واپس جانے لگے تو ان کی درخواست پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو گرامی نامہ اُن کی قوم کے نام لکھوا کر دیا اُن میں تمنا اور زکوٰۃ وغیرہ کے اَحکام کے ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ: "وعلیھم الْعَوْنُ لسرایا المسلمین وعلی کلِّ عشرۃ ما تحمل العراب"۔

ظاہر ہے کہ مسلم فوجی دستوں کی مدد (الْعَوْن) میں ضیافت یعنی ان کے کھانے پینے کا انتظام بھی بدرجۂ اَولیٰ داخل تھا۔

اگر طبقاتِ ابنِ سعدؒ کی یہ روایات قابلِ اعتماد سند سے ثابت ہو جائیں تو صحیح مسلم کی زیرِ بحث حدیث کے جو پانچ جوابات جمہور فقہاء کی طرف سے پیچھے نقل کئے گئے ہیں اُن میں سے آخری دو

---

(۱) الطبقات الکبری لابن سعد، ذِکرُ بعثۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرُّسُلَ بکتبہٖ الی الملوك والناس من العرب وغیرھم، ج:۱ ص:۲۸۷، ۲۸۸۔ (من أستاذنا المکرّم مدظلھم)

(۲) "مثواۃ" بمعنی میزبانی۔

(۳) اس واقعہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقات ابن سعد، ذکر وفادات العرب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وفد نجران ج:۱ ص:۳۵۷، ۳۵۸ (من الأستاذ مدظلّھم)، وتاریخ الیعقوبی ج:۲ ص:۸۲، ۸۳، وفتوح البلدان ص:۷۵، صلح نجران، (از محشی)۔

جوابات دلیل سے ثابت ہو جائیں گے، واللہ اعلم۔

بَابُ إسْتِحْبَابِ الْمُوَاسَاةِ بِفُضُولِ الْمَالِ (ص:۸۱)

۴۴۹۲- "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ قَالَ: نَا أَبُو الْأَشْهَبِ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ عَلٰى رَاحِلَةٍ لَهُ، قَالَ: فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصَرَهُ يَمِيْنًا وَشِمَالًا فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ كَانَ مَعَهُ فَضْلُ ظَهْرٍ فَلْيَعُدْ بِهٖ عَلٰى مَنْ لَا ظَهْرَ لَهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مِنْ زَادٍ فَلْيَعُدْ بِهٖ عَلٰى مَنْ لَا زَادَ لَهُ"۔ قَالَ: فَذَكَرَ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ مَا ذَكَرَ حَتّٰى رَأَيْنَا أَنَّهُ لَا حَقَّ لِأَحَدٍ مِنَّا فِي فَضْلٍ۔" (ص:۸۱ سطر:۵ تا ۷)

قولہ: "فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصَرَهُ يَمِيْنًا وَشِمَالًا" (ص:۸۱ سطر:۶)

اس نے یہ عمل یا تو اس لئے کیا کہ ضرورت مند تھا، اور سوال کئے بغیر چاہتا تھا کہ اُس کی مدد کردی جائے۔ (قالہ النوویؒ)[۱]، یا اس لئے کیا کہ اُس کی ناقہ چلنے کے قابل نہیں رہی تھی، چاہتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناقہ کی یہ حالت دیکھ کر اُسے دُوسری ناقہ عطاء فرمادیں۔ اس کی تائید ابوداؤدؒ[۲] کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ: "فجعل يَضْرِبُها" اي الناقة، (كذا في بذل المجهود)[۳]۔

قولہ: "فَلْيَعُدْ بِهٖ عَلٰى مَنْ لَا ظَهْرَ لَهُ .... إلخ" (ص:۸۱ سطر:۷)

یہاں عود سے مراد رُجوع بالاحسان ہے، یعنی جس کے پاس سواری فاضل ہے اُسے چاہئے کہ وہ اس کے ذریعہ اُس شخص پر احسان کرے جس کے پاس سواری نہیں یعنی اُسے دیدے۔

بَابُ إسْتِحْبَابِ خَلْطِ الْأَزْوَادِ إِذَا قَلَّتْ، وَالْمُوَاسَاةُ فِيهَا (ص:۸۱)

۴۴۹۳- "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ يُوْسُفَ الْأَزْدِيُّ قَالَ: نَا النَّضْرُ يَعْنِي ابْنَ

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۸۱۔

(۲) سنن ابی داود ج:۱ ص:۲۳۳، کتاب الزکوۃ باب حقوق المال۔

(۳) بذل المجہود، کتاب الزکاۃ، باب حقوق المال ج:۸ ص:۲۰۷، تکملۃ فتح الملہم ج:۲ ص:۳۷۵۔

مُحَمَّدٍ الْيَمَامِيُّ قَالَ: نَا عِكْرِمَةُ -وَهُوَ ابْنُ عَمَّارٍ- قَالَ: نَا إِيَاسُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ غَزْوَةٍ فَأَصَابَنَا جَهْدٌ حَتّٰى هَمَمْنَا أَنْ نَنْحَرَ بَعْضَ ظَهْرِنَا فَأَمَرَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَمَعْنَا تَزْوَادَنَا فَبَسَطْنَا لَهُ نِطَعًا فَاجْتَمَعَ زَادُ الْقَوْمِ عَلَى النِّطَعِ۔ قَالَ: فَتَطَاوَلْتُ لِأَحْزُرَهُ كَمْ هُوَ؟ فَحَزَرْتُهُ كَرَبْضَةِ الْعَنْزِ، وَنَحْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ مِائَةً۔ قَالَ: فَأَكَلْنَا حَتّٰى شَبِعْنَا جَمِيْعًا ثُمَّ حَشَوْنَا جُرُبَنَا فَقَالَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَهَلْ مِنْ وَضُوْءٍ؟" قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ بِإِدَاوَةٍ لَهُ فِيْهَا نُطْفَةٌ فَأَفْرَغَهَا فِيْ قَدَحٍ فَتَوَضَّأْنَا كُلُّنَا نُدَغْفِقُهُ دَغْفَقَةً أَرْبَعَ عَشْرَةَ مِائَةً۔ قَالَ: ثُمَّ جَاءَ بَعْدَ ذٰلِكَ ثَمَانِيَةٌ فَقَالُوْا: هَلْ مِنْ طَهُوْرٍ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَرَغَ الْوَضُوْءُ۔" (ص:۸۱ سطر:۷ تا ۱۲)

قوله: "جَهْدٌ" (ص:۸۱ سطر:۹)

یعنی مشقت، یہاں جیم پر فتحہ ہے (نوویؒ)[1]۔ اور جب جیم پر ضمہ ہو تو اُس کے معنی ہوتے ہیں: کوشش۔[2]

قوله: "فَتَطَاوَلْتُ" (ص:۸۱ سطر:۹) یعنی میں اُونچا ہوا۔[3]

قوله: "لِأَحْزُرَهُ" (ص:۸۱ سطر:۹)

حاء کے بعد زاء معجمة ہے، اُس کے بعد راء مهملة، یعنی تا کہ اندازہ کروں۔[4]

قوله: "كَرَبْضَةِ الْعَنْزِ" (ص:۸۱ سطر:۱۰)

ربضة کی راء پر فتحہ بھی پڑھا گیا ہے، کسرہ بھی منقول ہے، یعنی بکرے کے بیٹھنے کے

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۸۱۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: النهاية لابن الأثيرؒ ج:۱ ص:۳۲۰، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۴۱۰ تا ۴۱۲۔

(۳) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۷۹، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۱۲۹۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۴۸۷، ۴۸۸۔

مساوی، مطلب یہ ہے کہ اس سارے جمع شدہ کھانے نے صرف اتنی جگہ لی تھی جتنی ایک بکرا اپنے بیٹھنے میں لیتا ہے۔[1]

قوله: "حَشَوْنَا" (ص:۸۱ سطر:۱۰)

یعنی ہم نے بھر لئے، اور "جُرُبَنَا" (ص:۸۱ سطر:۱۰) بضم الجیم والراء، جِراب بکسر الجیم کی جمع ہے، چمڑے کے تھیلے۔[2]

قوله: "نُطْفَةٌ" (ص:۸۱ سطر:۱۱)

تھوڑا سا پانی،[3] اور "فَأَفْرَغَهَا" کے معنی ہیں اُسے خالی کر دیا، یعنی اُنڈیل دیا، اور "دَغْفَقَةٌ" (ص:۸۱ سطر:۱۱) کے معنی ہیں تیزی سے بہانا، زیادہ بہانا۔[4]

قوله: "ثَمَانِيَةٌ" (ص:۸۱ سطر:۱۱) ای ثمانیة أشخاص۔

قوله: "فَرَغَ الْوَضُوءُ" (ص:۸۱ سطر:۱۱)

یعنی وضوء کا پانی ختم ہو گیا، فَرِغَ باب فتح ونصر و سَمِعَ سے فَرَاغًا بمعنی خالی ہو جانا، اور جب باب سمع سے ہو تو بہہ جانا، یہاں مراد ہے ختم ہو جانا،[5] اور "الوَضوء" بفتح الواؤ، وضو کا پانی۔[6]

قال النووی رحمه الله: "وفي هذا الحديث إستحبابُ المواساة في الزاد وجمعه

(۱) النهاية لإبن الأثيرؒ ج:۲ ص:۱۸۳، وتكملة فتح الملهم ج:۲ ص:۶۷۳، وحاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۱۲۹۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۸۱، ومجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۳۳۸۔

(۳) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۸۱، ومجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۶۳۷، والنهاية لإبن الأثيرؒ ج:۵ ص:۷۵، وإكمال المعلم ج:۹ ص:۲۶، ۲۷۔

(۴) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۸۱، وإكمال المعلم ج:۶ ص:۲۷، وإكمال إكمال المعلم مع مكمل إكمال الإكمال ج:۵ ص:۳۳۔

(۵) لسان العرب ج:۸ ص:۳۳۳ و ص:۳۳۹۔ رقيه

(۶) شرح صحيح مسلم للنوويؒ ج:۲ ص:۸۱، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۳۳، ولسان العرب ج:۱۵ ص:۳۲۳۔

عند قلته، وجاز أكل بعضهم مع بعض في هٰذه الحالة، وليس هٰذا من الربا في شيء وانما هو من نحو الإباحة، وكل واحد مبيح لرفقته الأكل من طعامه، وسواء تحقق الإنسان انه اكل اكثر من حصته او دونها أو مثلها فلا بأس بهٰذا، لٰكن يستحب لهُ الإيثار والتقلّل لا سيما إن كان في الطعام قلة"۔[1]

علامہ نووی رحمہ اللہ کے اس ارشاد کی روشنی میں آج کل کے بعض مالی معاملات کا شرعی حکم دریافت کرنے میں مدد مل سکتی ہے، مثلاً اس پر غور کیا جاسکتا ہے کہ موجودہ زمانے میں متعدد مغربی ممالک اور جنوبی افریقہ میں "میڈیکل انشورنس" کا جو طریقہ رائج ہے، کیا اُس کے جواز کی کوئی صورت اس حدیث کی روشنی میں بن سکتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کن اصلاحات کے ساتھ وہ شرعاً جائز ہو سکتی ہے؟

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج: ۲ ص: ۸۱۔

كتاب الجهاد والسِّيَر (ص:۸۱)

بابُ تأمير الامام الأمراء .... إلخ (ص:۸۲)

۴۳۹۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكِيْعُ بْنُ الْجَرَّاحِ عَنْ سُفْيَانَ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ قَالَ: أَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ قَالَ: أَنَا سُفْيَانُ قَالَ: أَمْلَاهُ عَلَيْنَا إِمْلَاءً ح قَالَا: حَدَّثَنِيْ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ هَاشِمٍ -وَاللَّفْظُ لَهٗ- قَالَ: ثَنِيْ عَبْدُالرَّحْمٰنِ -يَعْنِيْ ابْنَ مَهْدِيٍّ- قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَّرَ أَمِيْرًا عَلٰى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِيْ خَاصَّتِهٖ بِتَقْوَى اللّٰهِ وَمَنْ مَعَهٗ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ: "اُغْزُوْا بِسْمِ اللّٰهِ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ، قَاتِلُوْا مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ، اُغْزُوْا فَلَا تَغُلُّوْا وَلَا تَغْدِرُوْا وَلَا تَمْثُلُوْا وَلَا تَقْتُلُوْا وَلِيْدًا، وَإِذَا لَقِيْتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ فَادْعُهُمْ إِلٰى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوْكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوْكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلٰى دَارِ الْمُهَاجِرِيْنَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوْا ذٰلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِيْنَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِيْنَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوْا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُوْنُوْنَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِيْنَ يَجْرِيْ عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللّٰهِ الَّذِيْ يَجْرِيْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَكُوْنُ لَهُمْ فِي الْغَنِيْمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوْا مَعَ الْمُسْلِمِيْنَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوْكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللّٰهِ وَقَاتِلْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوْكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللّٰهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللّٰهِ وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهٖ وَلٰكِنِ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّكُمْ أَنْ

تُخْفِرُوْا ذِمَمَكُمْ وَذِمَمَ أَصْحَابِكُمْ أَهْوَنُ مِنْ أَنْ تُخْفِرُوْا ذِمَّةَ اللّٰهِ وَذِمَّةَ رَسُوْلِهٖ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوْكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلٰى حُكْمِ اللّٰهِ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلٰى حُكْمِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلٰى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِيْ أَتُصِيْبُ حُكْمَ اللّٰهِ فِيْهِمْ أَمْ لَا"۔

قَالَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ هٰذَا أَوْ نَحْوَهٗ۔ وَزَادَ إِسْحَاقُ فِيْ اٰخِرِ حَدِيْثِهٖ "عَنْ يَحْيَى ابْنِ آدَمَ" قَالَ: فَذَكَرْتُ هٰذَا الْحَدِيْثَ لِمُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ قَالَ يَحْيٰى يَعْنِيْ أَنَّ عَلْقَمَةَ يَقُوْلُهٗ لِابْنِ حَيَّانَ فَقَالَ: حَدَّثَنِيْ مُسْلِمُ بْنُ هَيْصَمٍ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهٗ۔" (ص:۸۲ سطر:۱۳۵۱)

قولہ: "ح قَالَا: حَدَّثَنِيْ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ هَاشِمٍ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

یہاں لفظ "قالا" کتابت کی غلطی ہے، میں نے دمشق، بیروت، مصر، قطر اور ریاض کے کل ۱۲ نسخوں کی مراجعت کی ان میں سے کسی میں یہ لفظ نہیں، سب میں یہ عبارت اس طرح ہے: "ح وحدثني عبدالله بن هاشم" لفظ "قالا" کسی نسخے میں نہیں، لہٰذا اس لفظ کو حذف کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ یہاں اس کے کوئی معنی نہیں بنتے، البتہ صحیح مسلم کے جو نسخے پاکستان (کراچی و راولپنڈی) کے چھپے ہوئے ہمارے مدارس میں رائج ہیں ان میں یہ لفظ غلطی سے چھپ گیا ہے۔ رفیع

قولہ: "وَزَادَ إِسْحَاقُ فِيْ اٰخِرِ حَدِيْثِهٖ عَنْ يَحْيَى بْنِ آدَمَ قَالَ ..... إلخ۔"

(ص:۸۲ سطر:۱۱)

یعنی علقمہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث مقاتل بن حیان سے ذکر کی، چنانچہ اگلے جملے میں یحییٰ نے صراحت کردی ہے کہ مقاتل سے اس حدیث کا ذکر کرنے والے علقمہ ہیں، یعنی "قال" کی ضمیر فاعل علقمہ کی طرف راجع ہے، (الحل المفهم)۔[1]

بابُ الأنفال (ص:۸۵)

۴۵۳۲- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَابْنُ بَشَّارٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنّٰى- قَالَا: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: نَا شُعْبَةُ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: نَزَلَتْ فِيَّ أَرْبَعُ آيَاتٍ أَصَبْتُ سَيْفًا فَأَتٰى بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۱۵۔

فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! نَفِّلْنِيهِ، فَقَالَ: "ضَعْهُ"۔ ثُمَّ قَامَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! نَفِّلْنِيهِ، فَقَالَ: "ضَعْهُ" ثُمَّ قَامَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! نَفِّلْنِيهِ أَأُجْعَلُ كَمَنْ لَا غَنَاءَ لَهُ؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ضَعْهُ مِنْ حَيْثُ أَخَذْتَهُ"۔ قَالَ: فَنَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ"۔ (ص:۸۵ سطر:۱۶ تا ص:۸۶ سطر:۱)

"نَفَل" کے دو معنی آتے ہیں، ایک مالِ غنیمت اور دوسرے مجاہدین کا خصوصی اِنعام جو حصۂ غنیمت کے علاوہ ہو۔ دُوسرے معنی اصلی ہیں اور پہلے معنی میں کم استعمال ہے، مگر سورۂ انفال کی پہلی آیت میں یہ اکثر مفسرین کے نزدیک مطلق غنیمت کے معنی میں استعمال ہوا ہے (تفسیر معارف القرآن[۱]، نیز صحیح بخاری میں بھی یہ معنی حضرت ابنِ عباسؓ سے منقول ہیں)۔[۲]

فقہائے کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ امام کو تنفیل کا اختیار ہے، یعنی غنیمت میں جتنا حصہ ہر مجاہد کا ہے اس سے زائد کسی کو بطور نفل یعنی اِنعام کے طور پر دینا جائز ہے۔ پھر حنفیہ کے ہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ غنیمت کے إحراز بدار الإسلام سے پہلے تو مجموعۂ غنیمت میں سے نفل دے سکتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ساری غنیمت بطور نفل کے نہ دیدے، کیونکہ ایسا کرنے سے باقی مجاہدین محروم رہ جائیں گے، اور إحراز بدار الإسلام کے بعد چونکہ حق غانمین متأکد ہوجاتا ہے اس لئے اربعۃ اخماس میں سے نفل دینا جائز نہیں، باقی خُمس سے دینا جائز ہے (کذا فی الهدایۃ)۔[۳]

قوله: "كَمَنْ لَا غَنَاءَ لَهُ؟" (ص:۸۶ سطر:۱)

ای کمن لا کفایۃ لہ۔ (الحل المفهم)۔[۴]

بابُ إستحقاق القاتل سَلَبَ القتيل (ص:۸۶)

۴۵۴۳- "حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ -وَاللَّفْظُ لَهُ- قَالَ: أَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ

---

(۱) معارف القرآن ج:۴ ص:۱۷۳، وروح المعانی ج:۹ ص:۱۲۰۔

(۲) صحیح البخاری ج:۲ ص:۶۶۹، کتاب التفسیر۔

(۳) الهدایۃ ج:۲ ص:۵۷۸، ۵۷۹ کتاب السیر، فصل فی التنفیل ورد المحتار ج:۴ ص:۱۵۲ کتاب الجهاد، مطلب فی التنفیل والاختیار، الجزء الرابع ص:۱۳۲۔

(۴) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۱۷ وإکمال إکمال المعلم ج:۵ ص:۲۰ وشرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۸۶۔

وَهْبٍ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ يَقُوْلُ: حَدَّثَنِيْ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ كَثِيْرِ بْنِ أَفْلَحَ، عَنْ أَبِيْ مُحَمَّدٍ مَوْلَى أَبِيْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِيْ قَتَادَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ حُنَيْنٍ فَلَمَّا الْتَقَيْنَا كَانَتْ لِلْمُسْلِمِيْنَ جَوْلَةٌ، قَالَ: فَرَأَيْتُ رَجُلًا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَدْ عَلَا رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ فَاسْتَدَرْتُ إِلَيْهِ حَتَّى أَتَيْتُهُ مِنْ وَرَائِهِ فَضَرَبْتُهُ عَلَى حَبْلِ عَاتِقِهِ وَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَضَمَّنِيْ ضَمَّةً وَجَدْتُ مِنْهَا رِيْحَ الْمَوْتِ ثُمَّ أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَأَرْسَلَنِيْ فَلَحِقْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَقَالَ: مَا لِلنَّاسِ؟ فَقُلْتُ: أَمْرُ اللّٰهِ۔ ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ رَجَعُوْا وَجَلَسَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ۔ قَالَ: فَقُمْتُ فَقُلْتُ: مَنْ يَشْهَدُ لِيْ؟ ثُمَّ جَلَسْتُ ثُمَّ قَالَ مِثْلَ ذٰلِكَ، قَالَ: فَقُمْتُ فَقُلْتُ: مَنْ يَشْهَدُ لِيْ؟ ثُمَّ جَلَسْتُ ثُمَّ قَالَ ذٰلِكَ الثَّالِثَةَ فَقُمْتُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا قَتَادَةَ؟ فَقَصَصْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ۔ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: صَدَقَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! سَلَبُ ذٰلِكَ الْقَتِيْلِ عِنْدِيْ، فَأَرْضِهِ مِنْ حَقِّهِ۔ وَقَالَ أَبُوْ بَكْرٍ الصِّدِّيْقُ: لَا هَا اللّٰهِ إِذًا لَا يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أُسْدِ اللّٰهِ يُقَاتِلُ عَنِ اللّٰهِ وَعَنْ رَسُوْلِهِ فَيُعْطِيْكَ سَلَبَهُ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "صَدَقَ فَأَعْطِهِ إِيَّاهُ"۔ فَأَعْطَانِيْ قَالَ: فَبِعْتُ الدِّرْعَ فَابْتَعْتُ بِهِ مَخْرَفًا فِيْ بَنِيْ سَلِمَةَ فَإِنَّهُ لَأَوَّلُ مَالٍ تَأَثَّلْتُهُ فِي الْإِسْلَامِ۔ وَفِيْ حَدِيْثِ اللَّيْثِ: كَلَّا لَا يُعْطِيْهِ أُضَيْبِعَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَدَعُ أَسَدًا مِنْ أُسْدِ اللّٰهِ۔" (ص:۸۶ سطر:۱۷تا۱۹ تا ص:۸۷ سطر:۱تا۲)

قولہ: "مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ" (ص:۸۷ سطر:۲)

جمہور فقہاء کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پوری اُمت کے لئے حکم تشریعی ہے، چنانچہ امیرِ لشکر اس کا اعلان کرے یا نہ کرے، بہرصورت قاتل مقتول کے سَلَب کا مستحق ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ بیّنۃ سے اپنا قاتل ہونا ثابت کردے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام مالکؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر امام اعلان کرے، تب تو قاتل سَلَب کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں۔

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم تشریعی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیثیت امیر الجیش کے یہ اعلانِ خاص ان لوگوں کے لئے فرمایا تھا جو اس غزوہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کے ساتھ شریک تھے، اس کے علاوہ جس غزوہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا اس میں بھی خطاب صرف موجودین سے تھا، اس کو اصطلاحی الفاظ میں اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ کلمہ "مَنْ" میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد اس سے خصوص ہے۔[۱]

ہمارے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- اگلی حدیث میں قتلِ ابی جہل کا واقعہ آرہا ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مُعاذ بن عمرو اور مُعَوِّذ بن عفراء دونوں سے فرمایا: "کِلاکُما قتله" (ص:۸۸ سطر:۲) جس سے معلوم ہوا کہ قاتل یہ دونوں تھے، مگر اسی حدیث میں یہ صراحت ہے کہ: "فقضیٰ بسلبه لمعاذ بن عمرو" (ص:۸۸ سطر:۲) اور مُعَوِّذ بن عفراء کو قاتل ہونے کے باوجود نہیں دیا، معلوم ہوا کہ قاتل اِذنِ امام کے بغیر سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔[۲]

۲- اسی باب کی تیسری حدیث میں عوف بن مالک اور خالد بن الولید کا واقعہ آرہا ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو سلب دیے جانے کے بارے میں فرمایا: "لا تعطه یا خالد" (ص:۸۸ سطر:۹) یہ حدیث عدمِ وجوب میں اور زیادہ صریح ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس حدیث کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ سَلَب دینے سے منع کرنا زجر اور تعزیر کے طور پر تھا، اس سے سلب کا وجوب عام حالات میں منتفی نہیں ہوتا۔[۳] لیکن ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ گستاخی تو عوف بن مالک سے ہوئی تھی اور سلب سے محروم کیا گیا رجل من الحمیر کو، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ خطا تو عوف سے ہو اور سزا اس شخص کو مل جائے جس نے کوئی گستاخی نہیں کی؟[۴]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۸۷ واکمال المعلم ج:۶ ص ۲۰ تا ۲۲ وتکملة فتح الملهم ج:۳ ص:۲۱، ۲۲ وشرح معانی الآثار ج:۲ ص:۲۲۳، ۲۵: کتاب السیر، باب الرجل یقتل قتیلا الخ، وعمدة القاری ج:۱۵ ص ۶۹ کتاب الخمس، باب من لم یخمس الأسلاب۔

(۲) شرح معانی الآثار ج:۲ ص:۲۵: کتاب السیر، باب الرجل یقتل قتیلا الخ واکمال المعلم ج:۶ ص:۲۶ وتکملة فتح الملهم ج:۳ ص ۲۷ تا ۲۹ وعمدة القاری ج:۵ ص:۶۹ کتاب الخمس، باب من لم یخمس الأسلاب وفتح القدیر ج:۵ ص ۲۰۳ کتاب السیر، باب الغنائم وقسمتها۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ج ۲ ص:۸۸۔

(۴) فتح القدیر ج:۵ ص:۲۰۳ کتاب السیر، باب الغنائم وقسمتها۔

۳- قوله تعالیٰ: ’’وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ‘‘[1] وقوله تعالیٰ: ’’فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَيِّبًا‘‘[2] اس سے معلوم ہوا کہ اربعة اخماس غانمین کا حق ہے، اگر غنیمت میں سے سلب کو مستثنیٰ کر کے صرف قاتل کے لئے خاص کیا جائے تو زيادة علی کتاب الله لازم آتی ہے۔[3]

اگر حنفیہ پر اعتراض کیا جائے کہ زيادة علی کتاب الله تو تمہارے مذہب پر بھی لازم آتی ہے، کیونکہ اِذنِ امام سے تم بھی سلب دیئے جانے کے قائل ہو۔

تو جواب یہ ہے کہ جو زيادة علی کتاب الله ہمارے مذہب پر لازم آتی ہے وہ بالدلیل القطعي ہے نہ کہ بالظني، کیونکہ اتنی بات کہ ’’مقتول کا سلب قاتل کو دِلایا جانا مشروع ہے‘‘ احادیثِ مشہورہ سے ثابت ہے، جن کے ذریعہ زيادة علی الکتاب جائز ہے، مگر یہ بات کہ یہ سلب دِلایا جانا بطورِ وجوب ہے یا بطورِ تنفیل، دلیلِ قطعی سے ثابت نہیں ہے بلکہ ظنی سے ہے، کیونکہ احادیث دونوں معنی کو محتمل ہیں، نیز دیگر احادیث معنیٔ وجوب سے معارض بھی ہیں جو اُوپر بیان کی گئیں، اسی لئے اُمت میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا، اگر قطعی ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا۔

۴۵۴۷- ’’حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عُمَرُ بْنُ يُونُسَ الْحَنَفِيُّ قَالَ: نَا عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ إِيَاسُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِيْ أَبِيْ سَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ قَالَ: غَزَوْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَوَازِنَ فَبَيْنَا نَحْنُ نَتَضَحّٰى مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ عَلٰى جَمَلٍ أَحْمَرَ فَأَنَاخَهُ ثُمَّ انْتَزَعَ طَلَقًا مِنْ حَقَبِهِ فَقَيَّدَ بِهِ الْجَمَلَ ثُمَّ تَقَدَّمَ يَتَغَدّٰى مَعَ الْقَوْمِ وَجَعَلَ يَنْظُرُ وَفِيْنَا ضَعْفَةٌ وَرِقَّةٌ فِي الظَّهْرِ وَبَعْضُنَا مُشَاةٌ، إِذْ خَرَجَ يَشْتَدُّ فَأَتٰى جَمَلَهُ فَأَطْلَقَ قَيْدَهُ ثُمَّ أَنَاخَهُ فَقَعَدَ عَلَيْهِ فَأَثَارَهُ فَاشْتَدَّ بِهِ الْجَمَلُ فَاتَّبَعَهُ رَجُلٌ عَلٰى نَاقَةٍ وَرْقَاءَ قَالَ سَلَمَةُ: وَخَرَجْتُ أَشْتَدُّ فَكُنْتُ عِنْدَ وَرِكِ النَّاقَةِ، ثُمَّ تَقَدَّمْتُ حَتّٰى كُنْتُ عِنْدَ وَرِكِ الْجَمَلِ، ثُمَّ تَقَدَّمْتُ حَتّٰى أَخَذْتُ بِخِطَامِ الْجَمَلِ فَأَنَخْتُهُ۔ فَلَمَّا وَضَعَ رُكْبَتَهُ فِي الْأَرْضِ اخْتَرَطْتُ سَيْفِيْ فَضَرَبْتُ رَأْسَ الرَّجُلِ فَنَدَرَ، ثُمَّ جِئْتُ بِالْجَمَلِ أَقُوْدُهُ عَلَيْهِ رَحْلُهُ وَسِلَاحُهُ فَاسْتَقْبَلَنِيْ

(۱) الأنفال: ۴۱۔ (۲) الأنفال: ۶۹۔
(۳) تکملة فتح الملهم ج: ۳ ص: ۳۸و۳۹۔

رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ مَعَهٗ، فَقَالَ: "مَنْ قَتَلَ الرَّجُلَ؟" قَالُوْا: ابْنُ الْاَكْوَعِ قَالَ: لَهٗ سَلَبُهٗ اَجْمَعُ۔" (ص:۸۸ سطر:۱۰ تا ص:۸۹ سطر:۲)

قوله: "وَرِقَّةٌ فِي الظَّهْرِ" (ص:۸۸ سطر:۱۲)

بكسر الراء وتشديد القاف، اي قلة المراكب، كذا في بذل المجهود۔[1]

باب التنفيل وفداء المسلمين بالأساری (ص:۸۹)

۳۵۴۸- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عُمَرُ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ: نَا عِكْرِمَةُ ابْنُ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ إِيَاسُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِيْ اَبِيْ قَالَ: غَزَوْنَا فَزَارَةَ وَعَلَيْنَا اَبُوْبَكْرٍ اَمَّرَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا، فَلَمَّا كَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمَاءِ سَاعَةٌ اَمَرَنَا اَبُوْبَكْرٍ فَعَرَّسْنَا ثُمَّ شَنَّ الْغَارَةَ فَوَرَدَ الْمَاءَ فَقَتَلَ مَنْ قَتَلَ عَلَيْهِ وَسَبٰى وَاَنْظُرُ إِلٰى عُنُقٍ مِنَ النَّاسِ فِيْهِمُ الذَّرَارِيُّ فَخَشِيْتُ اَنْ يَسْبِقُوْنِيْ إِلَى الْجَبَلِ فَرَمَيْتُ بِسَهْمٍ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْجَبَلِ فَلَمَّا رَاَوُا السَّهْمَ وَقَفُوْا فَجِئْتُ بِهِمْ اَسُوْقُهُمْ وَفِيْهِمُ امْرَاَةٌ مِنْ بَنِيْ فَزَارَةَ عَلَيْهَا قَشْعٌ مِنْ اَدَمٍ -قَالَ: الْقَشْعُ النِّطَعُ- مَعَهَا ابْنَةٌ لَهَا مِنْ اَحْسَنِ الْعَرَبِ فَسُقْتُهُمْ حَتّٰى اَتَيْتُ بِهِمْ اَبَابَكْرٍ فَنَفَّلَنِيْ اَبُوْبَكْرٍ ابْنَتَهَا، فَقَدِمْنَا الْمَدِيْنَةَ وَمَا كَشَفْتُ لَهَا ثَوْبًا فَلَقِيَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّوْقِ فَقَالَ: "يَا سَلَمَةُ! هَبْ لِيَ الْمَرْاَةَ" فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَاللّٰهِ لَقَدْ اَعْجَبَتْنِيْ وَمَا كَشَفْتُ لَهَا ثَوْبًا۔ ثُمَّ لَقِيَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْغَدِ فِي السُّوْقِ فَقَالَ لِيْ: "يَا سَلَمَةُ! هَبْ لِيَ الْمَرْاَةَ لِلّٰهِ اَبُوْكَ" فَقُلْتُ: هِيَ لَكَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! فَوَاللّٰهِ مَا كَشَفْتُ لَهَا ثَوْبًا۔ فَبَعَثَ بِهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلٰى اَهْلِ مَكَّةَ فَفَدٰى بِهَا نَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ كَانُوْا اُسِرُوْا بِمَكَّةَ۔" (ص:۸۹ سطر:۲تا۹)

قوله: "فَفَدٰى بِهَا نَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ كَانُوْا اُسِرُوْا بِمَكَّةَ" (ص:۸۹ سطر:۹)

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے، فدیہ خواہ

---

(۱) بذل المجهود ج:۱۲ ص:۱۷۷، کتاب الجهاد باب الجاسوس المستأمن وحاشية صحيح مسلم للذهني ج:۲ ص:۱۳۰۔

بالمال ہو یا ان مسلمان قیدیوں کے بدلے میں ہو جو کفار کے قبضے میں ہیں۔

ان حضرات کا استدلال اُساریٰ بدر کے واقعے اور حدیثِ باب سے ہے کہ اُساریٰ بدر کو مال لے کر چھوڑا گیا، اور حدیثِ باب کے واقعے میں اس عورت کو مسلمان قیدیوں کے مقابلے میں چھوڑا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک فدیة بالمال تو جائز نہیں البتہ فدیة بالأساری المسلمین جائز ہے، (وهو رواية عن أبي حنيفة، كذا في فتح القدير)[1]، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہ فدیة بالمال جائز ہے، نہ بالأساری المسلمین، أی في المشهور من المذهب[2][3]۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے (أی علی رواية غير السير الكبير) ان تمام روایات کا جن سے جمہور نے استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ یہ سب منسوخ ہیں "بآية السيف"۔ وهي قوله تعالى في سورة البراءة: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"[4] وهذه آخر آية نزلت في حكم هذه المسئلة[5]۔

باب حكم الفيء (ص:۸۹)

۴۵۵۵- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا حُجَيْنٌ قَالَ: نَا لَيْثٌ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ

---

(۱) وقال ابن الهمام: وهذه رواية السير الكبير، قيل وهو أظهر الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله۔ (فتح القدير ج۵ ص:۲۶۰، ۲۶۱ كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) كذا في الهداية (ج:۲ ص:۵۴۷) مع الفتح لكن قال ابن الهمام في آخر البحث: وفي السير الكبير، أنه لا بأس به إذا كان بالمسلمين حاجة، استدلالا بأسارى بدر، ومقتضى صنيع صاحب الهداية أنّ رواية السير الكبير راجحة عنده لكونه ذكرها في آخر البحث۔ رفيع

(۳) المعلم ج:۳ ص:۱۵ وتكملة المفهم ج:۲ ص:۲۲، ۲۳، وإكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۷۰ وبذل المجهود ج ۱۲ ص ۲۲۱ كتاب الجهاد، باب ذكر الاختلاف في مقاتل الأسير والهداية ج:۲ ص:۵۶۶، ۵۶۷ كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها۔

(۴) البراءة (التوبة): ۵۔

(۵) بذل المجهود ج ۱۲ ص:۲۲۱، ۲۲۲ كتاب الجهاد، باب ذكر الاختلاف في مقاتل الأسير والهداية ج:۲ ص ۵۶۵ كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها والحل المفهم ج ۲ ص ۲۱۹۔

اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَرْسَلَتْ إِلٰى اَبِيْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ تَسْاَلُهٗ مِيْرَاثَهَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلَيْهِ بِالْمَدِيْنَةِ وَفَدَكَ وَمَا بَقِيَ مِنْ خُمُسِ خَيْبَرَ فَقَالَ اَبُوْبَكْرٍ: إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نُوْرَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَالِ وَإِنِّيْ وَاللّٰهِ لَا اُغَيِّرُ شَيْئًا مِنْ صَدَقَةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ حَالِهَا الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهَا فِيْ عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَاَعْمَلَنَّ فِيْهَا بِمَا عَمِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ فَاَبٰى اَبُوْ بَكْرٍ اَنْ يَدْفَعَ إِلٰى فَاطِمَةَ شَيْئًا فَوَجَدَتْ فَاطِمَةُ عَلٰى اَبِيْ بَكْرٍ فِيْ ذٰلِكَ، قَالَ: فَهَجَرَتْهُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حَتّٰى تُوُفِّيَتْ، وَعَاشَتْ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّةَ اَشْهُرٍ، فَلَمَّا تُوُفِّيَتْ دَفَنَهَا زَوْجُهَا عَلِيُّ بْنُ اَبِيْ طَالِبٍ لَيْلًا وَلَمْ يُؤْذِنْ بِهَا اَبَابَكْرٍ، وَصَلّٰى عَلَيْهَا عَلِيٌّ۔ وَكَانَ لِعَلِيٍّ مِنَ النَّاسِ جِهَةٌ حَيَاةَ فَاطِمَةَ فَلَمَّا تُوُفِّيَتِ اسْتَنْكَرَ عَلِيٌّ وُجُوْهَ النَّاسِ فَالْتَمَسَ مُصَالَحَةَ اَبِيْ بَكْرٍ وَمُبَايَعَتَهٗ وَلَمْ يَكُنْ بَايَعَ تِلْكَ الْاَشْهُرَ فَاَرْسَلَ إِلٰى اَبِيْ بَكْرٍ اَنِ ائْتِنَا وَلَا يَاْتِنَا مَعَكَ اَحَدٌ كَرَاهِيَةَ مَحْضَرِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ عُمَرُ لِاَبِيْ بَكْرٍ: وَاللّٰهِ لَا تَدْخُلْ عَلَيْهِمْ وَحْدَكَ، فَقَالَ اَبُوْبَكْرٍ: وَمَا عَسَاهُمْ اَنْ يَفْعَلُوْا إِنِّيْ وَاللّٰهِ لَآتِيَنَّهُمْ، فَدَخَلَ عَلَيْهِمْ اَبُوْبَكْرٍ فَتَشَهَّدَ عَلِيُّ بْنُ اَبِيْ طَالِبٍ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّا قَدْ عَرَفْنَا يَا اَبَابَكْرٍ! فَضِيْلَتَكَ وَمَا اَعْطَاكَ اللّٰهُ وَلَمْ نَنْفَسْ عَلَيْكَ خَيْرًا سَاقَهُ اللّٰهُ إِلَيْكَ وَلٰكِنَّكَ اسْتَبْدَدْتَ عَلَيْنَا بِالْاَمْرِ وَكُنَّا نَحْنُ نَرٰى لَنَا حَقًّا لِقَرَابَتِنَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَزَلْ يُكَلِّمُ اَبَابَكْرٍ حَتّٰى فَاضَتْ عَيْنَا اَبِيْ بَكْرٍ۔ فَلَمَّا تَكَلَّمَ اَبُوْبَكْرٍ قَالَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَقَرَابَةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَحَبُّ إِلَيَّ اَنْ اَصِلَ مِنْ قَرَابَتِيْ وَاَمَّا الَّذِيْ شَجَرَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكُمْ مِنْ هٰذِهِ الْاَمْوَالِ فَإِنِّيْ لَمْ آلُ فِيْهَا عَنِ الْحَقِّ وَلَمْ اَتْرُكْ اَمْرًا رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُهٗ فِيْهَا إِلَّا صَنَعْتُهٗ۔ فَقَالَ عَلِيٌّ لِاَبِيْ بَكْرٍ: مَوْعِدُكَ الْعَشِيَّةُ لِلْبَيْعَةِ۔ فَلَمَّا صَلّٰى اَبُوْبَكْرٍ صَلَاةَ الظُّهْرِ رَقِيَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَتَشَهَّدَ وَذَكَرَ شَاْنَ عَلِيٍّ وَتَخَلُّفَهٗ عَنِ الْبَيْعَةِ وَعُذْرَهٗ بِالَّذِي اعْتَذَرَ إِلَيْهِ ثُمَّ اسْتَغْفَرَ، وَتَشَهَّدَ عَلِيُّ بْنُ اَبِيْ طَالِبٍ فَعَظَّمَ حَقَّ اَبِيْ بَكْرٍ وَاَنَّهٗ لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَى الَّذِيْ صَنَعَ نَفَاسَةً عَلٰى اَبِيْ بَكْرٍ وَلَا إِنْكَارًا لِلَّذِيْ

فَضَّلَهُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَلٰكِنَّا كُنَّا نَرٰى لَنَا فِي الْاَمْرِ نَصِيْبًا فَاسْتُبِدَّ عَلَيْنَا بِهِ فَوَجَدْنَا فِيْ اَنْفُسِنَا۔ فَسُرَّ بِذٰلِكَ الْمُسْلِمُوْنَ وَقَالُوْا: اَصَبْتَ، وَكَانَ الْمُسْلِمُوْنَ إِلٰى عَلِيٍّ قَرِيْبًا حِيْنَ رَاجَعَ الْاَمْرَ الْمَعْرُوْفَ۔" (ص:٩١ سطر:١١ تا ٢٣ و ص:٩٢ سطر:١ تا ٣)

قوله: "فَهَجَرَتْهُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ" (ص:٩١ سطر:١٦)

اي في هذا الباب، (كذا في الحل المفهم)۔[1] یعنی اس مسئلے پر کوئی گفتگو نہیں فرمائی۔

باب كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين (ص:٩٢)

٤٥٢١- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى وَاَبُوْ كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ كِلَاهُمَا عَنْ سُلَيْمٍ قَالَ يَحْيٰى: اَنَا سُلَيْمُ بْنُ اَخْضَرَ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: نَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ فِي النَّفَلِ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا۔" (ص:٩٢ سطر:١٧، ١٨)

قوله: "قَسَمَ فِي النَّفَلِ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ" (ص:٩٢ سطر:١٨)

نفل کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، غنيمت، صفي اور وہ انعام جو غازی کو اصل حصے سے زائد دیا جاتا ہے، یہاں پہلے معنی مراد ہیں، (ذكره النووي في الشرح، والشيخ الجنجوهي في الكوكب)۔[2]

ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک غنیمت میں فارس کے تین حصے اور راجل کا ایک حصہ ہے، اور فارس کے تین حصوں کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں سے دو حصے فرس کے اور ایک حصہ صاحب فرس کا ہے، ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

امام اعظمؒ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک فارس کے صرف دو حصے ہیں، ایک فرس کا اور ایک صاحب فرس کا،[3] امام ابو حنیفہؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

---

(١) الحل المفهم ج:٢ ص:١٩٤۔

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي ج:٢ ص:٩٢ والكوكب الدري ج:٢ ص:٣٠٦ ابواب السير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في قتل الأسارى والفداء۔

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي ج:٢ ص:٩٣ وإكمال المعلم ج:٦ ص:٩٢، ٩٣ والهداية ج:٢ ص:٥٤٢، ٥٤٣ كتاب السير، فصل في كيفية القسمة وبذل المجهود ج:١٢ ص:٣٣٣، ٣٣٣ كتاب الجهاد، باب في سهمان الخيل۔

۱۔ سنن ابوداؤد میں مجمع بن جاریۃ الانصاریؓ سے روایت ہے کہ: "قسمت خیبر علی أهل حديبية فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر سهمًا وكان الجيش ألفًا وخمس مائة، فيهم ثلاث مائة فارس، فأعطى الفارس سهمين وأعطى الراجل سهمًا"[1] لیکن ابوداؤدؒ نے کہا کہ یہ راوی کا وہم ہے، فارس صرف دو سو تھے، اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ: یہ الفاظ صحیح نہیں، اور صحیح الفاظ یہ ہیں: "فأعطى الفرس سهمين وأعطى الرجل يعني صاحبه سهمًا"، اور ابن القطانؒ نے اس حدیث کی سند میں کلام کیا ہے کہ یعقوب مجهول الحال ہے، (فتح القدیر)[2]۔

۲۔ معجم طبرانی میں روایت ہے: "عن المقداد بن عمرو، أنه كان يوم بدر على فرس يقال له سبحة، فأسهم له النبي صلى الله عليه وسلم سهمين، لفرسه سهم واحد وله سهم"، وفي سنده الواقدي، (فتح القدير)[3]۔

۳۔ "عن عائشة رضي الله عنها قالت: أعطى النبي صلى الله عليه وسلم للفارس سهمين وللراجل سهمًا" ذکرہ الزیلعیؒ فی نصب الرایۃ[4]۔

۴۔ ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کی روایت مصنف ابن ابی شیبہ[5] اور سنن دارقطنی[6] میں طرقِ متعددہ کے ساتھ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فارس کو دو حصے اور راجل کو ایک حصہ دیا، ان طرق میں کئی ایسے ہیں کہ جن میں کوئی کلام نہیں۔

ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ روایت سے حدیثِ باب کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ یہ بھی ابنِ عمرؓ سے مروی ہے، اور وہ جواب یہ ہے کہ ابنِ عمرؓ کی روایات میں تعارض ہے، جن کے درمیان جمع

---

(۱) سنن أبي داؤد كتاب الجهاد، باب في من أسهم له سهمًا ج: ۲، ص ۳۷۵۔

(۲) فتح القدير ج: ۵ ص: ۳۸۲، كتاب السير، فصل في كيفية القسمة۔

(۳) فتح القدير ج ۵ ص: ۳۸۲ كتاب السير، فصل في كيفية القسمة والمعجم الكبير للطبراني ج ۲۰ ص: ۲۶۱ رقم الحديث: ۱۱۲۳۔

(۴) نصب الراية ج: ۳ ص: ۴۱۲ كتاب السير، فصل في كيفية القسمة رقم الحديث ۵۹۰۲۔

(۵) مصنف ابن أبي شيبة ج ۱۲ ص ۳۹۷ رقم الحديث ۱۵۰۱۵ تا ۱۵۰۲۰۔

(۶) سنن الدارقطني ج ۳ ص ۳۴۰ تا ۳۴۲ كتاب السير رقم الحديث ۴۰۸۵ تا ۴۰۹۵۔

ممکن نہیں، پس غیرابن عمرؓ کی روایات کی طرف رجوع کیا جائے گا، جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں (کذا فی الهداية)۔[1]

اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جن روایات میں فرس کے لئے سہمین کا ذکر ہے وہاں مراد یہ ہے کہ فرس کا ایک حصہ تو بطورِ اصل کے دیا، دوسرا حصہ بطور نفل یعنی بطور انعام دیا۔

باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر (ص:۹۳)

۴۵۱۳- "حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ قَالَ: نَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي سِمَاكٌ الْحَنَفِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ بَدْرٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عُمَرُ بْنُ يُونُسَ الْحَنَفِيُّ قَالَ: نَا عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو زُمَيْلٍ هُوَ سِمَاكٌ الْحَنَفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ بَدْرٍ نَظَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ وَهُمْ أَلْفٌ وَأَصْحَابُهُ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَتِسْعَةَ عَشَرَ رَجُلًا، فَاسْتَقْبَلَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقِبْلَةَ ثُمَّ مَدَّ يَدَيْهِ فَجَعَلَ يَهْتِفُ بِرَبِّهِ: "اللّٰهُمَّ أَنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، اللّٰهُمَّ آتِ مَا وَعَدْتَنِي، اللّٰهُمَّ إِنْ تُهْلِكْ هٰذِهِ الْعِصَابَةَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا تُعْبَدْ فِي الْأَرْضِ" فَمَا زَالَ يَهْتِفُ بِرَبِّهِ مَادًّا يَدَيْهِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ حَتَّى سَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنْ مَنْكِبَيْهِ فَأَتَاهُ أَبُو بَكْرٍ فَأَخَذَ رِدَاءَهُ فَأَلْقَاهُ عَلَى مَنْكِبَيْهِ ثُمَّ الْتَزَمَهُ مِنْ وَرَائِهِ وَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! كَفَاكَ مُنَاشَدَتُكَ رَبَّكَ فَإِنَّهُ سَيُنْجِزُ لَكَ مَا وَعَدَكَ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ" فَأَمَدَّهُ اللّٰهُ بِالْمَلَائِكَةِ۔

قَالَ أَبُو زُمَيْلٍ: فَحَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَئِذٍ يَشْتَدُّ فِي أَثَرِ رَجُلٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَمَامَهُ إِذْ سَمِعَ ضَرْبَةً بِالسَّوْطِ فَوْقَهُ وَصَوْتَ الْفَارِسِ فَوْقَهُ يَقُولُ: أَقْدِمْ حَيْزُومُ فَنَظَرَ إِلَى الْمُشْرِكِ أَمَامَهُ فَخَرَّ مُسْتَلْقِيًا فَنَظَرَ إِلَيْهِ

(۱) الهداية ج:۲ ص ۵۲۲، ۵۲۳ كتاب السير، فصل في كيفية القسمة۔

فَإِذَا هُوَ قَدْ خُطِمَ أَنْفُهُ وَشُقَّ وَجْهُهُ كَضَرْبَةِ السَّوْطِ فَاخْضَرَّ ذٰلِكَ أَجْمَعُ، فَجَاءَ الْأَنْصَارِيُّ فَحَدَّثَ ذٰلِكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: صَدَقْتَ ذٰلِكَ مِنْ مَدَدِ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ، فَقَتَلُوْا يَوْمَئِذٍ سَبْعِيْنَ وَأَسَرُوْا سَبْعِيْنَ۔

قَالَ أَبُوْ زُمَيْلٍ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَلَمَّا أَسَرُوا الْأُسَارٰى قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ: "مَا تَرَوْنَ فِيْ هٰؤُلَاءِ الْأُسَارٰى؟" فَقَالَ أَبُوْبَكْرٍ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيْرَةِ أَرٰى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُوْنُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ فَعَسَى اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا تَرٰى يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟" قُلْتُ: لَا وَاللّٰهِ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا أَرَى الَّذِيْ رَأٰى أَبُوْبَكْرٍ وَلٰكِنِّيْ أَرٰى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمَكِّنَ عَلِيًّا مِنْ عَقِيْلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ وَتُمَكِّنِّيْ مِنْ فُلَانٍ نَسِيْبًا لِعُمَرَ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ فَإِنَّ هٰؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الْكُفْرِ وَصَنَادِيْدُهَا، فَهَوِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَالَ أَبُوْبَكْرٍ وَلَمْ يَهْوَ مَا قُلْتُ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ جِئْتُ فَإِذَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُوْ بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ وَهُمَا يَبْكِيَانِ، قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَخْبِرْنِيْ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبْكِيْ أَنْتَ وَصَاحِبُكَ؟ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَاكَيْتُ لِبُكَائِكُمَا، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَبْكِيْ لِلَّذِيْ عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِنْ أَخْذِهِمُ الْفِدَاءَ، لَقَدْ عُرِضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنٰى مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ" شَجَرَةٍ قَرِيْبَةٍ مِنْ نَبِيِّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُوْنَ لَهٗ أَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ" ... إلى قوله ... فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَيِّبًا" فَأَحَلَّ اللّٰهُ الْغَنِيْمَةَ لَهُمْ۔ (ص:۹۳، سطر:۱۵۱)

قوله: "فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُوْنَ لَهٗ أَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ" .... إلخ" (ص:۹۳، سطر:۱۴، ۱۵)

قال في الكوكب: في هذا الحديث إشكال وهو أن جبرئيل خيّرهم بإذنه تعالٰى ثم كيف سخط عليهم حيث أنزل: "ولو لا كتٰب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم" والجواب أنه لم يخير تخيير الإباحة، بل خيرهم إبتلاءً ليعلم ماذا يختارون من أنفسهم فلما لم ير منهم شدّة في أمر الله ولم يجد منهم موجدة على

أعداء الله، اُترل اٰیۃ السخط۔ (۱)

باب ربط الأسیر وحبسه وجواز المنّ علیه (ص:۹۳)

۴۵۶۳- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ: نَا لَيْثٌ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ أَبِيْ سَعِيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ: بَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْلًا قِبَلَ نَجْدٍ فَجَاءَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِيْ حَنِيْفَةَ يُقَالُ لَهُ ثُمَامَةُ بْنُ أُثَالٍ سَيِّدُ أَهْلِ الْيَمَامَةِ فَرَبَطُوْهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ فَخَرَجَ إِلَيْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟" فَقَالَ: عِنْدِيْ يَا مُحَمَّدُ! خَيْرٌ إِنْ تَقْتُلْ تَقْتُلْ ذَا دَمٍ، وَإِنْ تُنْعِمْ تُنْعِمْ عَلٰى شَاكِرٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيْدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ۔ فَتَرَكَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى كَانَ بَعْدَ الْغَدِ فَقَالَ: "مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟" قَالَ: مَا قُلْتُ لَكَ إِنْ تُنْعِمْ تُنْعِمْ عَلٰى شَاكِرٍ، إِنْ تَقْتُلْ تَقْتُلْ ذَا دَمٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيْدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ۔ فَتَرَكَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى كَانَ مِنَ الْغَدِ فَقَالَ: "مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟" فَقَالَ: عِنْدِيْ مَا قُلْتُ لَكَ إِنْ تُنْعِمْ تُنْعِمْ عَلٰى شَاكِرٍ، إِنْ تَقْتُلْ تَقْتُلْ ذَا دَمٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيْدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ۔ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَطْلِقُوْا ثُمَامَةَ" فَانْطَلَقَ إِلٰى نَخْلٍ قَرِيْبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ فَاغْتَسَلَ ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ، يَا مُحَمَّدُ! وَاللّٰهِ مَا كَانَ عَلَى الْأَرْضِ وَجْهٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ وَجْهِكَ فَقَدْ أَصْبَحَ وَجْهُكَ أَحَبَّ الْوُجُوْهِ كُلِّهَا إِلَيَّ، وَاللّٰهِ مَا كَانَ مِنْ دِيْنٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ دِيْنِكَ فَأَصْبَحَ دِيْنُكَ أَحَبَّ الدِّيْنِ كُلِّهٖ إِلَيَّ، وَاللّٰهِ مَا كَانَ مِنْ بَلَدٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ بَلَدِكَ فَأَصْبَحَ بَلَدُكَ أَحَبَّ الْبِلَادِ كُلِّهَا إِلَيَّ، وَإِنَّ خَيْلَكَ أَخَذَتْنِيْ وَأَنَا أُرِيْدُ الْعُمْرَةَ فَمَاذَا تَرٰى؟ فَبَشَّرَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَرَهٗ أَنْ يَعْتَمِرَ۔ فَلَمَّا قَدِمَ مَكَّةَ قَالَ لَهٗ قَائِلٌ: أَصَبَوْتَ؟ فَقَالَ: لَا وَلٰكِنِّيْ أَسْلَمْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا وَاللّٰهِ لَا

---

(۱) الکوکب الدری ج:۲ ص:۴۰۹، ۴۱۰، ابواب السیر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب ما جاء فی قتل الأساری والفداء۔

تَأْتِيْكُمْ مِنَ الْيَمَامَةِ حَبَّةُ حِنْطَةٍ حَتّٰى يَأْذَنَ فِيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔"

(ص: ۹۳ سطر: ۱۵ تا ۱۷ تا ص: ۹۴ سطر: ۸)

قولہ: "أَطْلِقُوْا ثُمَامَةَ" (ص: ۹۴ سطر: ۴)

کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ وغیرہ کے چھوڑ دینا بطور احسان جو "مَنّ" کہلاتا ہے، کما فی قولہ تعالیٰ: "فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً"[1] یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز، اور امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ و حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ حنفیہ کے مذہب کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ کافر قیدی کے بارے میں امام کو صرف تین چیزوں کا اختیار ہے، ۱- إما ان یقتله، ۲- أو یسترقه، ۳- او یطلقه حرًّا ذمیًّا۔ لیکن دارالحرب واپس بھیج دینا بغیر مال کے جائز نہیں۔ لیکن باب التنفیل وفداء المسلمین بالأساری میں "سیر کبیر" کی روایت گزری ہے کہ بوقتِ حاجت حنفیہ کے نزدیک مال کے عوض میں بھی چھوڑنا جائز ہے، اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں بھی جائز ہے، لیکن بغیر کسی بدلے کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔

بغیر کسی فدیہ اور بدلے کے چھوڑنے کے جواز پر امام شافعیؒ کا استدلال ثمامہ بن اثال کے واقعے سے ہے، نیز آیتِ قرآنیہ: "فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً" سے بھی استدلال کرتے ہیں، جمہور کی دلیل آیت السیف ہے، اور امام شافعیؒ کے مستدلات اس آیت سے منسوخ ہیں، لأنها اٰخر اٰية نزلت في هذه المسئلة۔[2]

اور حدیثِ باب کا ایک جواب احقر کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک "مَنّ" کی صرف یہ صورت ناجائز ہے کہ اس قیدی کو دارالحرب میں واپس بھیج دیا جائے، لیکن ذمی بنا کر آزاد رکھنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، اور ثمامہ بن اثال قید سے رہا ہونے کے بعد دارالحرب نہیں گئے، بلکہ حدیثِ باب ہی میں صراحت ہے کہ غسل کر کے مشرف باسلام ہو گئے، لہٰذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم ہو چکا ہو کہ یہ دارالحرب میں واپس نہیں جائیں گے، بلکہ مشرف باسلام ہو جائیں گے۔

قولہ: "فَبَشَّرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص: ۹۴ سطر: ۶)

---

(۱) سورة محمد: ۴۔

(۲) اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: معارف القرآن ج: ۸، ص: ۲۲-۲۳۔

ای بالجنة، (کذا فی الحل المفهم)۔[1]

باب جواز قتال من نقض العهد (ص:۹۵)

۴۵۷۳- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ كِلَاهُمَا عَنِ ابْنِ نُمَيْرٍ قَالَ ابْنُ الْعَلَاءِ: نَا ابْنُ نُمَيْرٍ قَالَ: نَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: أُصِيْبَ سَعْدٌ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، رَمَاهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ ابْنُ الْعَرِقَةِ رَمَاهُ فِي الْأَكْحَلِ فَضَرَبَ عَلَيْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْمَةً فِي الْمَسْجِدِ يَعُوْدُهُ مِنْ قَرِيْبٍ، فَلَمَّا رَجَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْخَنْدَقِ وَضَعَ السِّلَاحَ فَاغْتَسَلَ فَأَتَاهُ جِبْرِيْلُ وَهُوَ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ الْغُبَارِ فَقَالَ: وَضَعْتَ السِّلَاحَ وَاللّٰهِ مَا وَضَعْنَاهُ اخْرُجْ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَأَيْنَ؟" فَأَشَارَ إِلَى بَنِيْ قُرَيْظَةَ۔ فَقَاتَلَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَزَلُوْا عَلَى حُكْمِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحُكْمَ فِيْهِمْ إِلَى سَعْدٍ، قَالَ: فَإِنِّيْ أَحْكُمُ فِيْهِمْ أَنْ تُقْتَلَ الْمُقَاتِلَةُ وَأَنْ تُسْبَى الذُّرِّيَّةُ وَالنِّسَاءُ وَتُقْسَمَ أَمْوَالُهُمْ۔" (ص:۹۵ سطر:۶تا۱۱)

قوله: "فِي الْأَكْحَلِ" (ص:۹۵ سطر:۷)

ذکر ابن حجر رحمه الله انّه عِرْق فی وسط الذراع إذا قطع لم یرقأ الدم، کذا فی حاشیة الذهنی۔[2]

۴۵۷۶- "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْكُوْفِيُّ قَالَ: نَا عَبْدَةُ، عَنْ هِشَامٍ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَانْفَجَرَ مِنْ لَيْلَتِهِ فَمَا زَالَ يَسِيْلُ حَتّٰى مَاتَ۔ وَزَادَ فِي الْحَدِيْثِ قَالَ: فَذَاكَ حِيْنَ يَقُوْلُ الشَّاعِرُ:

أَلَا يَا سَعْدُ سَعْدَ بَنِيْ مُعَاذٍ ... فَمَا فَعَلَتْ قُرَيْظَةُ وَالنَّضِيْرُ

---

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۲۰۔

(۲) حاشیة صحیح مسلم للذهنی ج:۲ ص:۱۵۰ وفتح الباری ج:۷ ص:۴۱۳ کتاب المغازی، باب مرجع النبی صلی الله علیه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلی بنی قریظة .... الخ والدیباج للسیوطیؒ ج:۴ ص:۳۷۴۔

لَعَمْرُكَ إِنَّ سَعْدَ بَنِي مُعَاذٍ	غَدَاةَ تَحَمَّلُوْا لَهُوَ الصَّبُوْرُ
تَرَكْتُمْ قِدْرَكُمْ لَا شَيْءَ فِيْهِ	وَقِدْرُ الْقَوْمِ حَامِيَةٌ تَفُوْرُ
وَقَدْ قَالَ الْكَرِيْمُ أَبُوْ حُبَابٍ	أَقِيْمُوْا قَيْنُقَاعُ وَلَا تَسِيْرُوْا
وَقَدْ كَانُوْا بِبَلْدَتِهِمْ ثِقَالًا	كَمَا ثَقُلَتْ بِمَيْطَانَ الصُّخُوْرُ

(ص:۹۵ سطر:۱۶،۱۷ تا ص:۹۶ سطر:۱،۲)

قوله: "غَدَاةَ تَحَمَّلُوْا" (ص:۹۵ سطر:۱۷)

ای كلفوا الموت والسبي، (الحل المفهم)۔[1]

بابُ ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم من أذى المشركين .... إلخ (ص:۱۰۸)

۴۶۳۵- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ الْحَنْظَلِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ -وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ- قَالَ: نَا وَقَالَ الْآخَرَانِ: أَنَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ حِمَارًا عَلَيْهِ إِكَافٌ تَحْتَهُ قَطِيْفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأَرْدَفَ وَرَاءَهُ أُسَامَةَ وَهُوَ يَعُوْدُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِيْ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ وَذَاكَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، حَتّٰى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيْهِ أَخْلَاطٌ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُشْرِكِيْنَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُوْدِ فِيْهِمْ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أُبَيٍّ وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ عَبْدُاللّٰهِ ابْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ: لَا تُغَبِّرُوْا عَلَيْنَا، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللّٰهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ، فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أُبَيٍّ: أَيُّهَا الْمَرْءُ! لَا أَحْسَنَ مِنْ هٰذَا، إِنْ كَانَ مَا تَقُوْلُ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا فِيْ مَجَالِسِنَا وَارْجِعْ إِلٰى رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَكَ مِنَّا فَاقْصُصْ عَلَيْهِ، فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ رَوَاحَةَ: اغْشَنَا فِيْ مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذٰلِكَ، قَالَ: فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُوْنَ وَالْمُشْرِكُوْنَ وَالْيَهُوْدُ حَتّٰى هَمُّوْا أَنْ يَتَوَاثَبُوْا فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخَفِّضُهُمْ ثُمَّ رَكِبَ دَابَّتَهُ حَتّٰى دَخَلَ

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۲۲۔

عَلٰی سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ: "اَیْ سَعْدُ! اَلَمْ تَسْمَعْ إِلٰی مَا قَالَ اَبُوْحُبَابٍ -یُرِیْدُ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ اُبَیٍّ- قَالَ کَذَا وَکَذَا"، قَالَ: اعْفُ عَنْهُ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَاصْفَحْ فَوَاللّٰهِ لَقَدْ اَعْطَاكَ اللّٰهُ الَّذِیْ اَعْطَاكَ، وَلَقَدِ اصْطَلَحَ اَهْلُ هٰذِهِ الْبُحَیْرَةِ اَنْ یُتَوِّجُوْهُ فَیُعَصِّبُوْهُ بِالْعِصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ اللّٰهُ ذٰلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِیْ اَعْطَاكَهُ شَرِقَ بِذٰلِكَ فَذٰلِكَ فَعَلَ بِهٖ مَا رَاَیْتَ، فَعَفَا عَنْهُ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۱۰۹ سطر:۱۹ تا ص:۱۱۰ سطر:۳)

قوله: "تَحْتَهُ" (ص:۱۰۹ سطر:۲۰)

ای تحت النبی صلی الله علیه وسلم وفوق الأکاف (کذا فی تقریر الجنجوهی ص:۳۶ علی صحیح مسلم)۔

بابُ غزوة ذی قَرَد وغیرها (ص:۱۱۳)

۴۶۵۳- "حَدَّثَنَا اَبُوْ بَکْرِ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ قَالَ: نَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِیْمَ قَالَ: اَنَا اَبُوْ عَامِرٍ الْعَقَدِیُّ کِلَاهُمَا عَنْ عِکْرِمَةَ بْنِ عَمَّارٍ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الدَّارِمِیُّ -وَهٰذَا حَدِیْثُهُ- قَالَ: اَنَا اَبُوْ عَلِیٍّ الْحَنَفِیُّ عُبَیْدُاللّٰهِ بْنُ عَبْدِالْمَجِیْدِ قَالَ: نَا عِکْرِمَةُ -وَهُوَ ابْنُ عَمَّارٍ- قَالَ: حَدَّثَنِیْ إِیَاسُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنِیْ اَبِیْ قَالَ: قَدِمْنَا الْحُدَیْبِیَةَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ...(الٰی قوله)... فَلَمَّا اَصْبَحْنَا إِذَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ الْفَزَارِیُّ قَدْ اَغَارَ عَلٰی ظَهْرِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَاقَهُ اَجْمَعَ وَقَتَلَ رَاعِیَهُ، قَالَ: فَقُلْتُ یَا رَبَاحُ! خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ فَاَبْلِغْهُ طَلْحَةَ بْنَ عُبَیْدِاللّٰهِ وَاَخْبِرْ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ الْمُشْرِکِیْنَ قَدْ اَغَارُوْا عَلٰی سَرْحِهٖ۔ قَالَ: ثُمَّ قُمْتُ عَلٰی اَکَمَةٍ فَاسْتَقْبَلْتُ الْمَدِیْنَةَ فَنَادَیْتُ ثَلَاثًا یَا صَبَاحَاهُ، ثُمَّ خَرَجْتُ فِیْ آثَارِ الْقَوْمِ اَرْمِیْهِمْ بِالنَّبْلِ وَاَرْتَجِزُ اَقُوْلُ:

اَنَا ابْنُ الْاَکْوَعِ

وَالْیَوْمُ یَوْمُ الرُّضَّعِ

...(الٰی قوله)... قَالَ: قُلْتُ خُذْهَا وَاَنَا ابْنُ الْاَکْوَعِ

وَالْيَوْمُ يَوْمُ الرُّضَّعِ،

قَالَ: يَا ثَكِلَتْهُ أُمُّهُ أَكْوَعُهُ بُكْرَةَ قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ يَا عَدُوَّ نَفْسِهِ أَكْوَعُكَ بُكْرَةَ

.... الحديث۔" (ص: ۱۱۳سطر: ۱۴تا۱۷وص: ۱۱۵سطر: ۱)

قوله: "أَكْوَعُهُ .... إلخ" (ص: ۱۱۵ سطر: ۱)

بالإضافة الي ضمير الغيبة ومعناهُ هذا الأكوع الذي كان يرتجز لنا به صباح هذا النهار قد عاد يرتجز لنا به أخركا۔ وقد علمت انه كان أوّل ما لحقهم صاح بهم بهذا الرجز، ووقع في رواية البهجة "أكوعنا بكرة" بالإضافة الي ضمير المتكلمين اى أنت الأكوع الذى كنت تتبعنا بكرة اليوم؟ قال: نعم أنا أكوعك بكرة، ولعل هذه الرواية أقرب إلى الصواب لإتصال اخر الكلام فيها بأوّله، كذا في حاشية الذهني۔[1]

شاید "اکوع" کی اضافت ضمیرِ غائب کی طرف اضافت بیانیہ ہے، لہٰذا اس کا ترجمہ ہوگا: "اکوع جو کہ تھا آج صبح"۔ (رفیع)

باب النساء الغازيات يرضخ لهن .... إلخ (ص: ۱۱۶)

۴۶۱ا- "حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ قَالَ: نَا سُلَيْمَانُ يَعْنِي ابْنَ بِلَالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ يَزِيْدَ بْنِ هُرْمُزَ أَنَّ نَجْدَةَ كَتَبَ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْأَلُهُ عَنْ خَمْسِ خِلَالٍ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لَوْلَا أَنْ أَكْتُمَ عِلْمًا مَا كَتَبْتُ إِلَيْهِ۔ كَتَبَ إِلَيْهِ نَجْدَةُ: أَمَّا بَعْدُ! فَأَخْبِرْنِي هَلْ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِالنِّسَاءِ؟ وَهَلْ كَانَ يَضْرِبُ لَهُنَّ بِسَهْمٍ؟ وَهَلْ كَانَ يَقْتُلُ الصِّبْيَانَ؟ وَمَتَى يَنْقَضِي يُتْمُ الْيَتِيْمِ؟ وَعَنِ الْخُمُسِ لِمَنْ هُوَ؟ فَكَتَبَ إِلَيْهِ ابْنُ عَبَّاسٍ كَتَبْتَ تَسْأَلُنِيْ هَلْ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِالنِّسَاءِ؟ وَقَدْ كَانَ يَغْزُوْ بِهِنَّ فَيُدَاوِيْنَ الْجَرْحَى وَيُحْذَيْنَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ وَأَمَّا بِسَهْمٍ فَلَمْ يَضْرِبْ لَهُنَّ وَإِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَقْتُلُ الصِّبْيَانَ فَلَا تَقْتُلِ الصِّبْيَانَ، وَكَتَبْتَ تَسْأَلُنِي مَتَى يَنْقَضِي يُتْمُ الْيَتِيْمِ؟ فَلَعَمْرِيْ إِنَّ الرَّجُلَ لَتَنْبُتُ لِحْيَتُهُ وَإِنَّهُ لَضَعِيْفُ الْأَخْذِ لِنَفْسِهِ، ضَعِيْفُ الْعَطَاءِ مِنْهَا فَإِذَا أَخَذَ لِنَفْسِهِ مِنْ صَالِحِ مَا يَأْخُذُ النَّاسُ فَقَدْ ذَهَبَ عَنْهُ الْيُتْمُ،

(۱) حاشية صحيح مسلم للذهني ج: ۲ ص: ۱۸۱، ۱۸۲۔

وَكَتَبْتَ تَسْأَلُنِي عَنِ الْخُمُسِ لِمَنْ هُوَ؟ وَإِنَّا نَقُولُ هُوَ لَنَا فَأَبَى عَلَيْنَا قَوْمُنَا ذَاكَ۔"

(ص:۱۱۶ سطر:۱۳ تا ص:۱۱۷ سطر:۱،۲)

قولہ: "تَسْأَلُنِي مَتَى يَنْقَضِي يُتْمُ الْيَتِيمِ؟" (ص:۱۱۷ سطر:۱)

یعنی اگرچہ نفسِ یُتم تو بلوغ سے ختم ہو جاتا ہے (چنانچہ وہ مکلفین میں داخل ہو جاتا ہے) لیکن یہاں مقصود یہ ہے کہ بالغ ہو جانے کے باوجود بھی یُتم کا حکم اس درجے میں برقرار رہتا ہے کہ جب تک اُس میں اپنے بارے میں اور اپنے اموال کے بارے میں رُشد ظاہر نہ ہو اُسے اِن معاملات میں آزاد اور خود مختار نہیں چھوڑا جائے گا، (الحل المفهم)۔[1]

ناچیز عرض کرتا ہے کہ اس کی دلیل قرآنِ کریم کا یہ ارشاد ہے:-

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ۝ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ۔[2]

قولہ: "وَإِنَّا كُنَّا نَقُولُ هُوَ لَنَا فَأَبَى عَلَيْنَا قَوْمُنَا ذَاكَ" (ص:۱۱۷ سطر:۲)

یعنی غنیمت کا جو خمس بیت المال کے لئے نکالا جاتا ہے اُس خمس کا خمس ہمارے نزدیک ہمارا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ کا ہے، خواہ ہم محتاج ہوں یا غنی، لیکن ہماری قوم یعنی ابو بکر صدیق و عمر فاروق و عثمانِ غنی رضی اللہ عنہم نے وہ ہمیں نہیں دیا۔ اشارہ قرآنِ کریم کی اس آیت کی طرف ہے کہ: "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ"[1]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ بالا خلفائے راشدینؓ کے عمل کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اُن کے نزدیک "ذوی القربیٰ" کا حصہ حاجت مندی (افتقار) کے ساتھ اسی طرح مشروط ہے جیسے کہ اسی آیت میں ذکر کی گئی باقی اصناف کا مشروط ہے، کیونکہ یتامیٰ اگر غنی ہوں تو ان کو یہ حصہ نہیں ملتا، اسی طرح ذوی القربیٰ کو بھی نہیں ملے گا، البتہ یہ ضرور ہے کہ ذوی القربیٰ میں سے جو حضرات یتامیٰ یا مساکین ہوں اُن کو دوسرے یتامیٰ و مساکین پر ترجیح ہوگی۔[3]

---

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۲۵ و إكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۱۵۵۔

(۲) النساء: ۵،۶۔ (۳) الحل المفهم ج:۲ ص:۲۲۶۔

کتاب الإمارة (ص:۱۱۹)

باب الناس تبع لقریش والخلافة فی قریش (ص:۱۱۹)

۴۶۸۳- "حَدَّثَنَا ابْنُ اَبِیْ عُمَرَ قَالَ: نَا سُفْیَانُ عَنْ عَبْدِالْمَلِكِ بْنِ عُمَیْرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ: "لَا یَزَالُ اَمْرُ النَّاسِ مَاضِیًا مَا وَلِیَهُمُ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا۔" ثُمَّ تَكَلَّمَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِكَلِمَةٍ خَفِیَتْ عَلَیَّ فَسَاَلْتُ اَبِیْ مَاذَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ قُرَیْشٍ۔" (ص:۱۱۹ سطر:۹ تا ۱۱)

قولہ: "مَا وَلِیَهُمُ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا" (ص:۱۱۹ سطر:۱۰)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدینؓ کو شامل کر کے ۱۲ویں خلیفہ ولید بن عبدالملک ہوئے جن کے دور میں خوارزم (وسط ایشیا کے ممالک ترکستان، سمرقند و بخاری وغیرہ) اور سندھ واندلس فتح ہوئے، ولید کے بعد ۱۳ویں خلیفہ سلیمان بن عبدالملک ہوئے، انہوں نے اپنا ولی عہد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو مقرر کیا، چنانچہ ۱۴ویں خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ ہیں (تاریخِ اسلام از نجیب آبادی)۔[1]

باب قوله صلی اللّٰه علیه وسلم: لا تزال طائفة من أمتی .... إلخ (ص:۱۴۳)

۴۹۳۵- "حَدَّثَنَا یَحْیَی بْنُ یَحْیَی قَالَ: اَنَا هُشَیْمٌ عَنْ دَاوٗدَ بْنِ اَبِیْ هِنْدٍ عَنْ اَبِیْ عُثْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ اَبِیْ وَقَّاصٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: "لَا

(۱) تاریخِ اسلام ج:۲ ص:۱۵۹۔

يَزَالُ أَهْلُ الْغَرْبِ ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ حَتّٰى تَقُوْمَ السَّاعَةُ۔" (ص:۱۴۴ سطر:۶،۷)

قوله: "لَا يَزَالُ أَهْلُ الْغَرْبِ .... إلخ" (ص:۱۴۴ سطر:۷)

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان سے مراد أهل الشام ہیں، کیونکہ شام (حجاز سے) شمال مغرب میں ہے (الحل المفهم)۔[1]

❁❁❁

---

(۱) الحل المفهم ج:۲ ص:۱۴۱ وإكمال المعلم ج:۶ ص:۳۴۸ وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۴۴۔

کتاب الصید والذبائح وما یؤکل من .... إلخ (ص:۱۴۵)

باب الصید بالکلاب المعلمة والرمی (ص:۱۴۵)

۴۹۵۸- "حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ السَّكُونِيُّ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ عَاصِمٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ، فَإِنْ أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَأَدْرَكْتَهُ حَيًّا فَاذْبَحْهُ وَإِنْ أَدْرَكْتَهُ قَدْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ فَكُلْهُ، وَإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا غَيْرَهُ وَقَدْ قَتَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَيُّهُمَا قَتَلَهُ، وَإِنْ رَمَيْتَ سَهْمَكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ فَإِنْ غَابَ عَنْكَ يَوْمًا فَلَمْ تَجِدْ فِيهِ إِلَّا أَثَرَ سَهْمِكَ فَكُلْ إِنْ شِئْتَ وَإِنْ وَجَدْتَهُ غَرِيقًا فِي الْمَاءِ فَلَا تَأْكُلْ۔" (ص:۱۴۶ سطر:۹ تا ۱۲)

قولہ: "فَإِنْ غَابَ عَنْكَ يَوْمًا .... إلخ" (ص:۱۴۶ سطر:۱۱)

تیر لگنے کے بعد جانور اگر غائب ہو کر پھر زندہ مل جائے اور اسے ذبح بھی کر دیا جائے تو بالاجماع وہ حلال ہے، اور اگر مردہ ملا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً حرام ہے (وھذا اصح الأقوال الثلاثة للشافعیؒ، کما ذکرہ النوویؒ)۔[1]

ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف غیبوبۃ کی بناء پر اکل سے احتراز فرمایا، اور فرمایا کہ: "لعل ھوامّ الأرض قتلتہ" (مصنف ابن أبی

(1) شرح صحیح مسلم للنووی ج:۲ ص:۱۴۶، وتکملة فتح الملهم ج:۳ ص:۴۸۸۔

شیبة)۔[1] نیز ابن عباسؓ کا ایک اثر ہے: "کُلْ مَا اَصْمَیْتَ وَدَعْ مَا اَنْمَیْتَ"[2] ای کُلْ مَا لَمْ یَغِبْ عَنْكَ دُوْنَ مَا غَابَ۔[3]

اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر رات گزرنے سے پہلے مل گیا تو حلال ہے، رات گزرنے کے بعد ملا تو حرام ہے، (ھدایة)[4] لحدیث الباب، امام شافعیؒ کا ایک قول حلت کا ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کو ترجیح دی ہے۔[5]

حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ شکار کے غائب ہونے کے بعد اگر صائد اس کی تلاش میں مسلسل لگا رہا یہاں تک کہ وہ مردہ مل گیا، تب تو وہ حلال ہے، اگر درمیان میں طلب چھوڑ دی، کسی اور کام میں یا آرام میں لگ گیا پھر وہ جانور مردہ ملا تو حرام ہے۔[6]

ہمارا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ کی اس حدیث سے ہے: "عن ابی رزین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصید یتواری عن صاحبہ قال: لعلّ ھوامّ الأرض قتلته"[7] اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیبوبة کی صورت میں حرمتِ اکل کی علت یہ اندیشہ ہے کہ اس کی موت شکاری کے تیر کے علاوہ کسی اور سبب سے ہوئی ہو، اور یہ احتمال غیبوبة کی تقریباً ہر صورت میں ہوتا ہے، جس کا تقاضا مطلق حرمت کا ہے مگر ایسی غیبوبة جس سے احتراز ممکن نہ ہو، وہ مستثنیٰ ہوگی، کیونکہ تھوڑی بہت غیبوبة تو ہر شکار میں عادۃً ہو ہی جاتی ہے، اگر اتنی غیبوبة بھی مستثنیٰ نہ ہو تو

---

(۱) نصب الرایة بحوالہ مصنف ابن ابی شیبة ج:۴ ص:۳۱۳ کتاب الصید، فصل فی الرمی، والمعجم الکبیر للطبرانیؒ ج:۱۹ ص:۲۱۵۔

(۲) المعجم الکبیر للطبرانیؒ ج:۱۲ ص:۲۷، وسنن الکبریٰ للبیہقیؒ ج:۹ ص:۲۴۱ کتاب الصید والذبائح، باب الارسال علی الصید یتواری عنہ ثم تجدہ مقتولاً۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب الآثار ص:۱۸۸ کتاب الحظر والإباحة، باب الصید ترجمہ، رقم الحدیث:۸۳۲ وبدائع الصنائع ج:۳ ص:۱۸۸ کتاب الذبائح والصیود، حکم حمار الوحش۔

(۴) الهدایة ج:۴ ص:۵۱۰ کتاب الصید، فصل فی الرمی۔

(۵) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۴۶۔

(۶) الهدایة ج:۴ ص:۵۱۰ کتاب الصید، فصل فی الرمی۔

(۷) نصب الرایة بحوالہ مصنّف ابن ابی شیبة ج:۴ ص:۳۱۴ کتاب الصید، فصل فی الرمی والمعجم الکبیر للطبرانیؒ ج:۱۹ ص:۲۱۵۔

لازم آئے گا کہ کوئی شکار بھی حلال نہ ہو، اِلّا شاذًا ونادرًا، چنانچہ جب رامی مسلسل تلاش میں لگا رہا تو یہ غیبوبۃ ایسی ہوئی جس سے احتراز ممکن نہ تھا، کیونکہ اس میں ان کے عمل کو دخل نہیں، اس لئے مضر نہ ہوگی اور جانور حلال ہوگا، بر خلاف اس صورت کے کہ اس نے طلب ترک کر دی کہ وہاں اس غیبوبۃ کا سبب خود اس کا عمل ہے، جس سے احتراز ممکن تھا، لہٰذا یہ غیبوبۃ معتبر ہوگی اور جانور حرام ہوگا، اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یومًا سے مراد مرۃً یا مطلق زمان ہے۔

اور یہ سب تفصیل اس وقت ہے جب شکاری کے تیر کے علاوہ کوئی زخم اس جانور پر نہ پایا جائے، اگر پایا جائے تو یہ جانور بہرحال حرام ہوگا، (کذا فی الهداية فصل فی الرمی)۔[1]

باب تحریم أکل کل ذی ناب من السباع (ص:۱۴۷)

۴۹۷۰- "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَا أَبِيْ قَالَ: نَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ مَيْمُوْنِ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ ذِيْ نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ وَكُلِّ ذِيْ مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ۔" (ص:۱۴۷ سطر:۱۵، ۱۶)

قوله: "مِنَ السِّبَاعِ" (ص:۱۴۷ سطر:۱۵)

"مِن" تبعیضیۃ نہیں بلکہ بیانیۃ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ہر وہ ذی ناب جو سبُع ہو حرام ہے، لہٰذا جو ذی ناب، سبُع نہ ہو حرام نہیں، مثلاً اُونٹ کہ وہ بھی ذی ناب ہے مگر حلال ہے کیونکہ سباع میں سے نہیں۔[2]

قوله: "كُلِّ ذِيْ مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ" (ص:۱۴۷ سطر:۱۶)

اس میں "مِن" تبعیض کے لئے ہے، بیانیۃ نہیں، مطلب یہ ہے کہ پرندوں میں سے جو مخلب والے ہیں، اور مخلب پنجے کو کہتے ہیں اور مراد وہ پنجہ ہے جس سے شکار کیا جائے، اب مطلب یہ ہوگا کہ پنجے سے شکار کرنے والے پرندے حرام ہیں۔[3]

---

(۱) الهداية ج:۴ ص:۵۰۹ كتاب الصيد، فصل في الرمي، وبدائع الصنائع ج:۴ ص:۱۸۷ كتاب الذبائح والصيود، حكم الصيد من كل ذي ناب من السباع۔

(۲) إكمال إكمال المعلم ج:۵ ص:۲۲۵۔

(۳) حاشية صحيح مسلم للذهني ج:۲ ص:۲۳۳۔

باب إباحة أكل لحم الخيل (ص:۱۵۰)

۴۹۹۷- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ -وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى- قَالَ يَحْيَى: أنَا وَقَالَ الآخَرَانِ: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللهِ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ وَأَذِنَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ۔" (ص:۱۵۰ سطر:۶،۷)

لحمِ خیل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، صاحبینؒ اور جمہور محدثین کے نزدیک اکلِ لحمِ خیل حلال ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، حکمؒ، حضرت ابنِ عباسؓ اور بعض دُوسرے حضرات کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام ابوحنیفہؒ سے دو روایت ہیں، ایک میں کراہت تحریمی ہے، دُوسری میں تنزیہی[1]، صاحبِ ہدایہ نے کراہت تحریمی کو ترجیح دی ہے، (هداية، كتاب الذبائح)[2]، اور قاضی خان نے تنزیہی کو (اعلاء السنن)[3]، جمہور کا استدلال احادیثِ باب سے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے موافقین کا استدلال مندرجہ ذیل آیات وروایات سے ہے:-

۱- قوله تعالى في سورة النحل: وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً[4]۔

یہاں بطورِ امتنان بیان کیا گیا ہے کہ مذکورہ تین جانوروں کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے رُکوب اور زینت کے لئے پیدا کیا ہے، یہاں اکل کا ذکر نہیں، اگر اکل حلال ہوتا تو موضعِ امتنان میں اسے ضرور ذکر کیا جاتا، کیونکہ اباحتِ اکل سب سے بڑی نعمت ہے[5]، جیسا کہ حلال جانوروں کے بارے

---

(۱) بدائع الصنائع ج:۴ ص ۱۵۱: كتاب الذبائح والصيود، حكم الخيل وحمير الوحش۔

(۲) الهداية ج ۴ ص ۴۴۱ كتاب الذبائح، فصل فيما يحل اكله وما لا يحل، وروح المعاني ج:۱۴ ص ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۳) اعلاء السنن ج:۱۷، ص ۱۳۸، ۱۳۹ كتاب الذبائح، باب كراهة لحوم الخيل۔

(۴) النحل: ۸۔

(۵) الهداية ج:۴ ص:۴۴۱ كتاب الذبائح، فصل فيما يحل اكله وما لا يحل، وروح المعاني ج:۱۴ ص:۱۰۲ وبدائع الصنائع ج ۴ ص:۱۴۹، ۱۵۰ كتاب الذبائح والصيود، باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الحمر۔

میں اس سے پہلی آیت میں فرمایا گیا ہے، وهو قوله تعالى: وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۚ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝[1]۔

۲- خیل آلة الجهاد ہے، جس کی تیاری کا حکم قرآنِ حکیم میں دیا گیا ہے، سورۂ انفال میں ارشاد ہے: وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ[2]۔

ظاہر ہے کہ اکلِ لحمِ خیل میں تقلیلِ آلة الجهاد ہے، جو امرِ مذکور کے منافی ہے، نیز یہ آلۂ جہاد ہونے کی وجہ سے قابلِ احترام ہے اور اس کا اکل احترام کے منافی ہے۔[3]

۳- "عن خالد بن الوليد رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذي ناب من السباع" رواه أبوداؤد[4] والنسائي[5]۔

لیکن ائمۂ حدیث نے متفقہ طور پر اسے ضعیف کہا ہے،[6] اسی لئے امام طحاوی[7] رحمہ اللہ نے جمہور کے قول کو ترجیح دی ہے جو صاحبین کا قول بھی ہے، اور حضرت گنگوہی[8] رحمہ اللہ نے قولِ امام کو ترجیح دی ہے، جس کی دو وجہ ہیں، ایک یہ کہ روایتِ خالد مُحرِّم ہے اور احادیثِ باب مُبیح،

---

(۱) النحل: ۵۔

(۲) الأنفال: ۶۰۔

(۳) الهداية ج: ۴ ص: ۴۴۱ كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله وما لا يحل۔

(۴) سنن أبي داؤد ج: ۲ ص: ۵۳۱ كتاب الأطعمة باب في أكل لحوم الخيل۔

(۵) سنن النسائي ج: ۲ ص: ۱۹۸ كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل لحوم الخيل۔

(۶) قال صاحب اعلاء السنن: الجواب عنه ان هذه الدعوى غير مسلّمة لأن أبا داؤد صححه لأنه قال: "انه منسوخ" ولا يكون منسوخًا إلا بعد الصحة، ولم يجزم النسائي بضعفه لأنه قال: "ان كان هذا صحيحًا يكون منسوخًا" فلا يصح دعوى الضعف بإجماع المحدثين (إلى قوله في اعلاء السنن) إن قيل انه معارض لحديث جابر (إلى قوله) وهو أصح من حديث خالد فيقدم عليه، فالجواب عنه أولًا انه قال ابن اسحاق: ان جابرًا لم يشهد خيبر فتكون روايته مرسلة وحديث خالد مسند فيقدم عليه مع ان سنده جيد أيضًا كما حققه الطحاوي (ملخصًا من اعلاء السنن ج: ۱۷ ص: ۳۵ إلى ص: ۱۵۳ كتاب الذبائح، باب كراهة لحوم الخيل) رفيع۔

(۷) شرح معاني الآثار ج: ۲ ص: ۲۹۶ كتاب الأشربة، باب الخمر المحرمة ما هي؟

(۸) الكوكب الدري ج: ۲ ص: ۳ ابواب الأطعمة، باب في أكل لحوم الخيل۔

والتبر بجميع للمحرم۔ دوسری یہ کہ خالد بن الولیدؓ غزوۂ خیبر کے بعد قبل فتحِ مکہ مشرف باسلام ہوئے[1] اور حضرت جابرؓ کی حدیث جو مسلم نے ذکر کی ہے غزوۂ خیبر سے متعلق ہے، پس روایتِ خالد بظاہر متأخر ہے، لہٰذا وہ روایتِ جابرؓ کے لئے ناسخ ہوگی، واللہ اعلم۔

باب إباحة الضب (ص:۱۵۰)

۵۰۰۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى: أَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الضَّبِّ، فَقَالَ: "لَسْتُ بِآكِلِهِ وَلَا مُحَرِّمِهِ" (ص:۱۵۰ سطر:۱۲،۱۳)

قوله: "لَسْتُ بِآكِلِهِ" (ص:۱۵۰ سطر:۱۲،۱۳)

لحم ضب کی حلت میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک حلال ہے من غير كراهة، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔[2] جمہور کا استدلال احادیثِ باب سے ہے، حنفیہ کی دلیل سننِ ابی داؤد اور مسندِ احمد میں عبدالرحمن بن شبل کی روایت ہے: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل لحم الضب ..... إلخ" (أخرجه أبوداؤد في الأطعمة)۔[3] اس حدیث کی سند پر ابنِ حزمؒ، بیہقیؒ، خطابیؒ اور ابن الجوزیؒ نے کلام کیا اور ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے اور معترضین پر رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اسماعیل بن عیاش جو اس حدیث کے ایک راوی ہیں اگرچہ محدثین کے نزدیک غیر شامیین سے ان کی روایات ضعیف ہیں لیکن اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ ان کی روایات شامیین سے مقبول ہیں اور یہ روایت ابن عیاش نے ضمضم بن زرعہ سے کی ہے جو شامی ہیں (نصب الرایۃ)۔[4]

اور احادیثِ باب کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ مُبیح ہیں، ان کے مقابلے میں محرّم کو ترجیح ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ غالباً احادیثِ باب مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہیں جس کا ایک

(۱) الهداية ج:۴ ص:۴۴۱ كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله وما لا يحل۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۵۰، ۱۵۱ والهداية ج:۴ ص:۴۴۱۔

(۳) سنن ابی داؤد ج:۲ ص:۵۳۲ كتاب الأطعمة باب في أكل الضب۔

(۴) نصب الراية ج:۴ ص:۱۹۵ كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله، وما لا يحل۔

قرینہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "لستُ بآکله ولا محرّمه" فرمایا، بظاہر اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے بارے میں کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوگا، بعد میں جب حرمت کا حکم نازل ہوگیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمادی ہوگی۔ [1]

دوسرا قرینہ اس باب کی آخری روایت ہے: "فقال: یا اعرابی! ان الله عزّ وجلّ لعن او غضب علی سبط من بنی اسرائیل فمسخهم دوابّاً یدبّون فی الأرض فلا ادری لعل هذا منها، فلستُ آکلها ولا أنهی عنها" (ص:۱۵۲ سطر:۶،۵)۔

تیسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ" [2] معلوم ہوا کہ ہر شئی خبیث حرام ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک قوم کسی چیز کو خبیث سمجھتی ہے، اور دوسری قوم خبیث نہیں سمجھتی تو اس میں معیار عرفِ اہلِ حجاز کو قرار دیا جائے گا، کسی اور قوم کا عرف مدارِ حکم نہیں بن سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ چوہا اور چھپکلی بھی حلال ہو کیونکہ اہلِ چین اس کو خبیث نہیں سمجھتے، اور احادیثِ باب میں اس کی صراحت ہے کہ ضب حجاز میں نہیں بلکہ نجد میں ہوتی تھی، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طبعاً ناپسند فرمایا اور کبھی ضب نہیں کھائی، چنانچہ حضرت میمونہؓ کے واقعے میں آرہا ہے کہ حضرت ابنِ عباسؓ نے فرمایا: "فقلت: احرام هو یا رسول الله؟ قال: لا ولکنه لم یکن بأرض قومی فأجدنی اعافه" (ص:۱۵۱ سطر:۵)۔

لیکن امام طحاویؒ نے ترجیح اباحت کو دی ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اس کی کراہت تنزیہی ہے، (کذا فی اعلاء السنن [3] والتکملة [4])، لیکن متونِ ہدایہ و کتاب الآثار کے ظاہر سے کراہتِ تحریمیہ کی ترجیح معلوم ہوتی ہے، (کذا فی التکملة)۔ [5]

(۱) الکفایة ج:۸، ص:۴۲۰ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل أکله، وما لا یحل۔

(۲) الاعراف: ۱۵۷۔

(۳) اعلاء السنن ج:۱۷، ص:۱۹۳ کتاب الذبائح، باب النهي عن اکل الضب۔

(۴) تکملة فتح الملهم ج:۳ ص:۴۹۲و۴۹۷۔

(۵) بحوالہ بالا، نیز دیکھئے: الهدایة ج:۴ ص:۴۴۱ کتاب الذبائح، فصل فیما یحل أکله، وما لا یحل۔

كتاب الأضاحي (ص:۱۵۳)

باب سِنّ الْأُضحية (ص:۱۵۵)

۵۰۵۵- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: ثَا زُهَيْرٌ قَالَ: ثَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَنْ يَعْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ۔" (ص:۱۵۵ سطر:۵،۴)

قال في الهداية: ويُجْزِى من ذلك كله الثني فصاعداً إلا الضأن فإن الجزع منه يُجْزى لقوله عليه السلام: ضحُّوا بالثنايا إلا أن يعسر على أحدكم فليذبح الجذع من الضأن، وقال عليه السلام: نعمت الأضحية الجذع من الضأن،[1] قالوا: وهذا إذا كانت عظيمة بحيث لو خلط بالثنيان يشتبهُ على الناظر من بعيد، والجذع من الضأن ما تمت له ستة أشهر في مذهب الفقهاء، وذكر الزعفرانيّ انه إبن سبعة أشهر والثني منها ومن المعز إبن سنة، ومن البقر إبن سنتين، ومن الإبل إبن خمس سنين ويدخل في البقر الجاموس لأنه من جنسه۔[2]

(۱) جامع الترمذي ج:۱ ص ۳۰۸ ابواب الأضاحي، باب في الجذع من الضأن من الأضاحي۔

(۲) الهداية ج:۴ ص:۴۴۹، كتاب الأضحية۔ (من الأستاذ مدظلهم)

كتاب الأشربة (ص:۱۶۱)

باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب .... إلخ (ص:۱۶۱)

۵۱۰۱ ــ "حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: أَنَا سَعِيدُ بْنُ كَثِيرِ بْنِ عُفَيْرٍ أَبُو عُثْمَانَ الْمِصْرِيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ اللهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّا قَالَ: كَانَتْ لِي شَارِفٌ مِنْ نَصِيبِي مِنَ الْمَغْنَمِ يَوْمَ بَدْرٍ، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَانِي شَارِفًا مِنَ الْخُمُسِ يَوْمَئِذٍ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَبْتَنِيَ بِفَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاعَدْتُ رَجُلًا صَوَّاغًا مِنْ بَنِي قَيْنُقَاعَ يَرْتَحِلُ مَعِيَ، فَنَأْتِي بِإِذْخِرٍ أَرَدْتُ أَنْ أَبِيعَهُ مِنَ الصَّوَّاغِينَ فَأَسْتَعِينَ بِهِ فِي وَلِيمَةِ عُرْسِي، فَبَيْنَا أَنَا أَجْمَعُ لِشَارِفَيَّ مَتَاعًا مِنَ الْأَقْتَابِ وَالْغَرَائِرِ وَالْحِبَالِ، وَشَارِفَايَ مُنَاخَانِ إِلَى جَنْبِ حُجْرَةِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَجَمَعْتُ حِينَ جَمَعْتُ مَا جَمَعْتُ، فَإِذَا شَارِفَيَّ قَدِ اجْتُبَّتْ أَسْنِمَتُهُمَا وَبُقِرَتْ خَوَاصِرُهُمَا وَأُخِذَ مِنْ أَكْبَادِهِمَا، فَلَمْ أَمْلِكْ عَيْنَيَّ حِينَ رَأَيْتُ ذَلِكَ الْمَنْظَرَ مِنْهُمَا، قُلْتُ: مَنْ فَعَلَ هَذَا؟ قَالُوا: فَعَلَهُ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَهُوَ فِي هَذَا الْبَيْتِ فِي شَرْبٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، غَنَّتْهُ قَيْنَةٌ وَأَصْحَابَهُ، فَقَالَتْ فِي غِنَائِهَا: أَلَا يَا حَمْزُ لِلشُّرُفِ النِّوَاءِ، فَقَامَ حَمْزَةُ بِالسَّيْفِ فَاجْتَبَّ أَسْنِمَتَهُمَا وَبَقَرَ خَوَاصِرَهُمَا فَأَخَذَ مِنْ أَكْبَادِهِمَا، فَقَالَ عَلِيٌّ: فَانْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ، قَالَ: فَعَرَفَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَجْهِيَ الَّذِي لَقِيتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا لَكَ؟" قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! وَاللهِ مَا

رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ قَطُّ عَدَا حَمْزَةُ عَلَى نَاقَتَيَّ فَاجْتَبَّ أَسْنِمَتَهُمَا وَبَقَرَ خَوَاصِرَهُمَا وَهَا هُوَ ذَا فِي بَيْتٍ مَعَهُ شَرْبٌ، قَالَ: فَدَعَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرِدَائِهِ فَارْتَدَاهُ، ثُمَّ انْطَلَقَ يَمْشِي وَاتَّبَعْتُهُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ حَتَّى جَاءَ الْبَابَ الَّذِي فِيهِ حَمْزَةُ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنُوا لَهُ فَإِذَا هُمْ شَرْبٌ فَطَفِقَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلُومُ حَمْزَةَ فِيمَا فَعَلَ، فَإِذَا حَمْزَةُ مُحْمَرَّةٌ عَيْنَاهُ فَنَظَرَ حَمْزَةُ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَعَّدَ النَّظَرَ إِلَى رُكْبَتِهِ ثُمَّ صَعَّدَ النَّظَرَ فَنَظَرَ إِلَى سُرَّتِهِ ثُمَّ صَعَّدَ النَّظَرَ فَنَظَرَ إِلَى وَجْهِهِ فَقَالَ حَمْزَةُ: وَهَلْ أَنْتُمْ إِلَّا عَبِيدٌ لِأَبِي، فَعَرَفَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ ثَمِلٌ، فَنَكَصَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَقِبَيْهِ الْقَهْقَرَى وَخَرَجَ وَخَرَجْنَا مَعَهُ۔" (ص:۱۶۱ سطر:۱۳ تا ص:۱۶۲ سطر:۲)

قوله: "الْأَقْتَابِ" (ص:۱۶۲ سطر:۱)

جمع قَتَب، بفتح القاف والتاء المثناة الفوقية، وهو للجمل كالإكاف لغيره، وهو مذكر لا يؤنث، ويقال له: "القِتْب" بكسر القاف وسكون التاء، والجمع من كليهما "أقتاب" (كذا في لسان العرب)۔[1]

قوله: "الْغَرَائِرِ" (ص:۱۶۲ سطر:۱)

بالغين المعجمة وبالراءِ المكرّرة، ظرفُ التِّبن ونحوه، وهو جمع غَرَارَة (كذا في حاشية الذهني)۔[2] ہماری زبان میں "غرارة" کا ترجمہ ہوگا "بوری" یا "تھیلا"۔

۵۱۰۲- "حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِيُّ قَالَ: نَا حَمَّادٌ يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ قَالَ: أَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كُنْتُ سَاقِيَ الْقَوْمِ يَوْمَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فِي بَيْتِ أَبِي طَلْحَةَ وَمَا شَرَابُهُمْ إِلَّا الْفَضِيخُ، الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ فَإِذَا مُنَادٍ يُنَادِي فَقَالَ: اخْرُجْ فَانْظُرْ، فَخَرَجْتُ فَإِذَا مُنَادٍ يُنَادِي: أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ۔ قَالَ: فَجَرَتْ فِي سِكَكِ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ: اخْرُجْ فَاهْرِقْهَا، فَهَرَقْتُهَا فَقَالُوا أَوْ قَالَ

(۱) لسان العرب ج:۱۱ ص:۲۸،۲۷ وتکملة فتح الملهم ج:۳ ص:۳۳۳۔
(۲) حاشية صحيح مسلم للذهنيؒ ج:۲ ص:۱۶۲۔

بَعْضُهُمْ: قُتِلَ فُلَانٌ قُتِلَ فُلَانٌ وَهِيَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ قَالَ: فَلَا اَدْرِيْ هُوَ مِنْ حَدِيْثِ اَنَسٍ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَّ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ۔" (ص:۱۶۲ سطر:۱۰تا۱۴)

قوله: "وَمَا شَرَابُهُمْ اِلَّا الْفَضِيْخُ، الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ (الی قوله) فَهَرَقْتُهَا"

(ص:۱۶۲ سطر:۱۱،۱۲)

ائمہ ثلاثہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر مُسکر خمر ہے، چنانچہ خمر کے تمام اَحکام ہر شرابِ مسکر پر جاری ہوں گے، اور امام ابوحنیفہؒ و امام ابویوسفؒ "خمر" صرف النّیءُ من ماء العنب اذا غلا واشتد کو کہتے ہیں، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "وقذف بالزبد" کی قید بھی ہے، اور باقی اشربۃ مسکرۃ کو خمر نہیں کہتے، اور ان کے اَحکام بھی ان کے نزدیک خمر سے مختلف ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشربۃ مُسکرۃ کے اَحکام کی تفصیل یہ ہے کہ اشربۃ مُسکرۃ کی کل تین قسمیں ہیں:-

ایک خمر، جس کی تعریف اُوپر ذکر ہوئی، اس کا قلیل و کثیر مطلقاً حرامِ قطعی ہے، حرمت کا منکر کافر ہے، شارب کو حد لگائی جائے گی، اگرچہ مُسکر نہ ہو، یہ پیشاب کی طرح نجاستِ غلیظہ ہے، مسلم کے حق میں غیر متقوّم ہے، اس کے مُتلف پر ضمان نہیں، اور اس کی بیع جائز نہیں۔

دُوسری قسم میں تین طرح کی شرابیں ہیں، ایک طلاء یعنی عصیر العنب اذا طبخ حتی یذھب اقلّ من ثلثیہ، دُوسری سَکَر جسے نقیع التمر بھی کہتے ہیں، وھو النّیءُ من ماء التمر اذا اسکر، تیسری نقیع الزبیب اذا غلی واشتد وھو النّیءُ من ماء الزبیب اذا اسکر، ان تینوں شرابوں کا پینا بھی مطلقاً حرام ہے قلّ او کثر، لیکن ان کی حرمت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر کی حرمت سے کم درجے کی ہے، کیونکہ ان کی حرمت دلیلِ ظنّی (اَخبارِ آحاد) سے ثابت ہے، قرآنِ حکیم یا احادیثِ متواترہ سے ثابت نہیں، چنانچہ ان کی حرمت کا منکر کافر نہیں اور ان کے شارب کو جب تک سکر نہ ہو حد نہیں لگائی جائے گی، ان کی بیع مع الکراھۃ دُرست ہے اور مُتلف پر ضمان ہے اور ان کی نجاست ایک روایت میں خفیفہ اور ایک میں غلیظہ ہے۔

تیسری قسم میں وہ تمام مُسکر شرابیں داخل ہیں جو مذکورہ بالا اقسام کے علاوہ ہیں، مثلاً:

نبيذ الحنطة، والشعير، والذرة، والتين، والعسل، وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فصاعداً، وكذا نبيذ التمر والزبيب اذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخةٍ حلال وان اشتد اذا شرب منه ما يغلب على ظنه أنه لا يسكر من غير لهو ولا طرب. (كذا في الهداية)۔[1]

اس تیسری قسم کی شرابوں میں اتنی مقدار حلال ہے کہ پینے والے کو اس سے سکر پیدا نہ ہو، إذا كان للتقوى لا للتلهي، پس اگر تلهى کے لئے پیا تو حرام ہے، اور مقدارِ مسکر بالاجماع حرام ہے، مقدارِ مسکر پر پینے والے کو حد لگائی جائے گی یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ نہیں لگائی جائے گی، لیکن مشائخ نے فتویٰ وجوب کا دیا ہے۔

جمہور نے اس باب کی احادیث سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حرمتِ خمر کا اعلان ہوا تو لوگوں نے اپنی اپنی شرابیں مدینہ کی گلیوں میں بہا دیں، حالانکہ مدینہ میں تمر کی شراب کے علاوہ دوسری شراب نہیں ہوتی تھی، چنانچہ اس باب کی آخری روایت میں تصریح ہے: "وما بالمدينة شراب يشرب إلا من تمر" (ص: ۱۶۳ سطر: ۱۴) تو معلوم ہوا کہ تمر کی شراب کو بھی "خمر" کہا جاتا تھا، ورنہ تحریمِ خمر کی آیت کی بناء پر لوگ شراب التمر کو ضائع نہ کرتے بلکہ فروخت کر دیتے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اہلِ لغت کے اجماع سے ہے کہ "خمر" لغت میں صرف "النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد" کو کہتے ہیں، اور قرآنِ حکیم میں صرف حرمتِ خمر کی صراحت ہے، لہٰذا اس کی حرمت تو قطعی ہوگی اور باقی اشربۂ محرمہ کی صراحت اخبارِ آحاد سے ثابت ہے، جن سے حرمتِ قطعیہ ثابت نہیں ہو سکتی،[2] ورنہ "زيادة على كتاب الله بخبر واحد" لازم آئے گی۔ جانبین کے دلائل اور جزئی تفصیلات ہم احادیث کی تفسیر کے ضمن میں بیان کریں گے۔

---

(۱) الهداية ج: ۴، ص: ۴۹۴ تا ۴۹۷ كتاب الأشربة وتكملة فتح الملهم ج: ۳ ص: ۳۳۶ وبذل المجهود ج: ۱۶ ص: ۴، كتاب الأشربة، باب تخمر مم هي؟ وأوجز المسالك ج: ۱۳ ص: ۳۳۱ تا ۳۳۳ كتاب الأشربة۔

(۲) الهداية ج: ۴ ص: ۴۹۵ كتاب الأشربة وتكملة فتح الملهم ج: ۳ ص: ۳۳۴ وأوجز المسالك ج: ۱۳ ص: ۳۳۳ كتاب الأشربة۔

رہا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کہ اگر شراب التمر کی بیع جائز ہوتی تو اس کو گلیوں میں صحابہ کرامؓ نہ بہاتے، لہٰذا خمر کی طرح شراب التمر کی بیع بھی جائز نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمر کی شراب مُسکر کو تو ہم بھی حرام کہتے ہیں اور بیع کو مکروہ کہتے ہیں، البتہ چونکہ اس کی حرمت کی یہ روایات اَخبارِ آحاد ہیں اس لئے اس کی حرمت ظنیّہ ہے قطعیّہ نہیں، صحابہؓ کا یہ عمل بھی ہم تک خبرِ واحد سے پہنچا ہے، اور شراب التمر کو بیع کے بجائے بہا دینا بیع کی کراہت کی وجہ سے تھا۔

نیز ہمارے مذہب کی تائید حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب خمر حرام کی گئی تو مدینہ طیبہ میں اس وقت یہ پائی ہی نہیں جاتی تھی، معلوم ہوا کہ شراب التمر کو "خمر" کہا ہی نہیں جاتا تھا۔(۱)

باب تحریمِ تخلیل الخمر (ص:۱۶۳)

۵۱۱۱- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ مَهْدِيٍّ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنِ السُّدِّيِّ، عَنْ يَحْيَى ابْنِ عَبَّادٍ، عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا؟ فَقَالَ: "لَا"۔ (ص:۱۶۳ سطر:۱۴،۱۵)

قولہ: "سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا؟" (ص:۱۶۳ سطر:۱۵)

تخلیلِ خمر کا مسئلہ مع اختلافِ ائمہ، دلائل کے ساتھ "كتاب المساقاة، باب تحریم بیع الخمر" میں گزر چکا ہے۔ مگر یہ حدیثِ باب وہاں نہیں آئی اس سے بھی امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے موافقین نے حرمتِ تخلیلِ خمر پر استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خمر کو سرکہ بنانے کی یہ ممانعت اُس وقت تھی جب خمر کی حرمت کا حکم نیا نیا نازل ہوا تھا، بعد میں یہ ممانعت منسوخ ہو گئی، جیسے کہ اَوانیٔ اربعہ میں نبیذ رکھنے کی حُرمت شروع میں تھی، بعد میں منسوخ کر دی گئی۔ شروع میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے یہاں حدیثِ باب کو مختصر روایت کیا ہے، دارقطنی نے اپنی سنن میں اسرائیل کے طریق سے اس طرح نقل کی ہے: "عَنِ السُّدِّيِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبَّادٍ عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ

(۱) اعلاء السنن ج:۱۸ ص:۳۰ كتاب الأشربة، باب حرمة الخمر ونصب الراية ج:۴ ص:۲۹۶ رقم الحديث: ۵۵۵۶، ۵۵۵۷، كتاب الأشربة۔

يَتِيمًا كَانَ فِي حِجْرِ أَبِي طَلْحَة، فَاشْتَرَى لَهُ خَمْرًا، فَلَمَّا حُرِّمَتْ سُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: أَيَتَّخِذُ خَلًّا؟ قَالَ: لَا"[1] اس سے صاف ظاہر ہے کہ تخلیل کی ممانعت تحریمِ خمر کے بالکل ابتدائی دور میں تھی، جو منسوخ ہوگئی، اور نسخ کے دلائل وہ احادیث ہیں جو ہم کتاب المساقاۃ، باب تحریم بیع الخمر میں بیان کر چکے ہیں۔

باب أنّ جميع ما ينبذ ممّا يُتّخذ من النخل والعنب .... إلخ (ص:۱۶۳)

۵۱۱۳- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ أَنَّ أَبَا كَثِيرٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ النَّخْلَةِ وَالْعِنَبَةِ" (ص:۱۶۳ سطر:۱۷تا۱۹)

قوله: "اَلْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ": (ص:۱۶۳ سطر:۱۸)

امام شافعیؒ اور ان کے موافقین نے ہر شراب مُسکر کے خمر ہونے پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں نخلة سے بننے والی شراب کو بھی "خمر" قرار دیا ہے۔[2]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خمر سے مراد عمومِ مجاز کے طور پر شراب مُحرّم ہے، یعنی ایسی شراب محرّم جس کا قلیل و کثیر حرام ہوتا ہے ان دو درختوں سے حاصل ہوتی ہے، یہ تاویل اس لئے ناگزیر ہے کہ خمر کے معنی جو اوپر ہم نے بیان کئے ہیں اس پر اہلِ لغت کا اجماع ہے، اس تاویل کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بتانے کے لئے مبعوث نہیں ہوئے تھے کہ کون سی چیز کس سے بنائی جاتی ہے، اور نہ بیانِ لغت کے لئے مبعوث ہوئے تھے کہ کون سے لفظ کے کیا معنی ہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم احکامِ شرعیہ کی تعلیم کے لئے مبعوث ہوئے تھے، لہٰذا منصبِ رسالت کے موافق یہی ہے کہ اس جملے کو بیانِ حکمِ شرعی پر محمول کیا جائے نہ کہ بیانِ لغت یا بیانِ صنعت پر، یعنی یوں کہا جائے کہ اس جملے سے ان دو درختوں سے حاصل کردہ شراب کا حکم

(۱) تكملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۵ و۳۳۶، بحواله دارقطني ج:۴ ص:۲۶۵، باب تحريم تخليل الخمر۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۶۳۔

بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ حرام ہے، "خمر" کے معنی یا اس کا مأخذ بیان کرنا مقصود نہیں، البتہ حرمت کا یہ حکم چونکہ خبرِ واحد سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا یہ حرمت ظنّیہ ہوگی قطعیہ نہیں۔ (۱)

باب كراهة إنتباذ التمر والزبيب مخلوطين (ص:۱۶۳)

۵۱۱۶- "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ قَالَ: نَا جَرِيْرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِيْ رَبَاحٍ قَالَ: نَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِاللهِ الْأَنْصَارِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى أَنْ يُخْلَطَ الزَّبِيْبُ وَالتَّمْرُ وَالْبُسْرُ وَالتَّمْرُ۔" (ص:۱۶۳ سطر:۲۱،۲۲)

قوله: "نَهٰى أَنْ يُخْلَطَ الزَّبِيْبُ وَالتَّمْرُ ..... إلخ" (ص:۱۶۳ سطر:۲۲)

ایسی مخلوط نبیذ اگر غیر مطبوخ بھی ہو اور مُسکر بھی، تو بالاجماع حرام ہے، کما مرّ قبل الباب، اور اگر غیر مطبوخ غیر مسکر ہو تو جمہور کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے، اور اگر مطبوخ مُسکر ہو تو جمہور کے نزدیک حرام اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا وہی حکم ہے جو نبیذ الحنطة والشعير ونحوهما کا ہے، (۲) یعنی مقدارِ غیر مُسکر حلال ہے بشرط ان يكون للتقوّي لا للتلهّي۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جسے امام محمدؒ نے "کتاب الآثار" میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ابنِ زیاد کہتے ہیں کہ ابنِ عمرؓ نے مجھے ایک مشروب پلایا جس کے بعد میں نے اپنے گھر کا راستہ بھی بمشکل پہچانا، اگلے دن میں نے ابنِ عمرؓ سے ذکر کیا تو فرمایا: "ما زدناك على عجوة وزبيب"۔ (۳)

معلوم ہوا کہ یہ مخلوط تھی، نیز یہ مطبوخ بھی تھی کیونکہ ابنِ عمرؓ سے غیر مطبوخ نبیذ کی حرمت منقول ہے، كذا في الهداية۔ (۴)

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اس کی نہی ابتدائے اسلام میں تھی یا تو عسرت وتنگدستی کی

---

(۱) الهداية ج:۴ ص:۴۹۳ كتاب الأشربة۔

(۲) شرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۶۳ والهداية ج:۴ ص:۴۹۶،۴۹۷ كتاب الأشربة۔

(۳) نصب الراية ج:۴ ص:۳۰۰ كتاب الأشربة رقم الحديث: ۷۵۲۶ وكتاب الآثار ص:۱۹۰ كتاب الحظر والإباحة، باب الأشربة والأنبذة الخ رقم الحديث: ۸۲۹۔

(۴) الهداية ج:۴ ص:۴۹۶ كتاب الأشربة وتكملة فتح الملهم ج:۳ ص:۳۴۷،۳۴۸۔

وجہ سے (ذکرہ صاحب الہدایۃ)،[۱] جیسے قران بین التمرتین کے بارے میں علماء نے یہی علت بیان کی ہے، یا اس لئے کہ مخلوط نبیذ میں سکر جلدی پیدا ہوجاتا ہے تو ابتدائے تحریم کے وقت جیسا کہ ظروف اربعہ سدِ ذریعہ کے طور پر حرام کردیئے گئے تھے اور بعد میں حلال کردیئے گئے، اسی طرح خلیطین کو سدِ ذریعہ کے طور پر منع کیا گیا اور بعد میں ممانعت منسوخ ہوگئی، (ذکر ہٰذا الوجہ الشیخ الجنجوھی رحمہ اللہ فی الکوکب)۔[۲] اور دلیلِ نسخ وہ روایات ہیں جو حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایۃ"[۳] میں حضرت عائشہ، اُمِّ سلیم، ابوطلحہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے نقل کی ہیں، ان روایات سے خلیطین کی مقدار قلیل کا جواز ثابت ہوتا ہے، اگرچہ اس کا کثیر مسکر ہو، فتبر اجعہ۔

باب النهي عن الإنتباذ في المزفت .... إلخ (ص:۱۶۴)

۵۱۷۳- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: نَا زُهَيْرٌ قَالَ: نَا أَبُو الزُّبَيْرِ ح قَالَ: وَثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: أَنَا أَبُوخَيْثَمَةَ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كَانَ يُنْبَذُ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سِقَاءٍ فَإِذَا لَمْ يَجِدُوا سِقَاءً نُبِذَ لَهُ فِي تَوْرٍ مِنْ حِجَارَةٍ۔ فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ وَأَنَا أَسْمَعُ لِأَبِي الزُّبَيْرِ: مِنْ بِرَامٍ؟ قَالَ: مِنْ بِرَامٍ۔"

(ص:۱۶۶، سطر:۲۵، ۲۶)

قوله: "مِنْ بِرَامٍ؟" (ص:۱۶۶، سطر:۲۷)

بكسر الموحدة من تحت جمع البُرْمة وهي القدرُ من الحجارة وقد يطلق على القِدر مطلقًا، كما في لسان العرب۔[۴] فقول السائل لأبي الزبير: "من بِرَامٍ؟" معناه اتريد بقولك: "تورٍ من حجارة" أنّ التورَ كان من بِرَامٍ؟ اى من القدور المتخذة من الحجارة المردفة؟ فقال أبو الزبير: "من بِرَامٍ" اى نعم كان التور من تلك القدور۔

والتورُ: إناءٌ معروف تُشْرَبُ فيه، وفي حديث أم سُليم: "انها صَنَعَتْ حيْسًا في

(۱) الهداية ج:۴ ص ۴۹۷ كتاب الأشربة۔

(۲) الكوكب الدري ج:۲ ص:۲۳ ابواب الأشربة، باب كل مسكر خمر۔

(۳) نصب الراية ج:۴ ص:۳۰۱ كتاب الأشربة رقم الحديث ۷۵۸۲۔

(۴) لسان العرب ج:۱ ص ۳۹۲ والمنجد في اللغة ص:۳۵ وحاشية صحيح مسلم للذهني ج:۲ ص:۲۷۶ واكمال اكمال المعلم مع مكمل اكمال الاكمال ج:۵ ص ۳۲۰۔

تَوْرٌ" هو إناءٌ من صفرٍ او حجارةٍ كالإجّانة وقد يتوضأ منه، كذا في لسان العرب۔[1] وقال في المنجد: هو إناءٌ صغير۔[2]

باب بيان أنّ كل مُسكر خمر .... إلخ (ص:۱۶۷)

۵۱۷۹- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِيْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْبِتْعِ؟ فَقَالَ: "كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ۔" (ص:۱۶۷ سطر:۵،۶)

قوله: "عَنِ الْبِتْعِ؟" (ص:۱۶۷ سطر:۶)

قليله حلال عند أبي حنيفة، والقدر المسكر حرام، كما مرّ، ومذهبنا لا يخالف هذا الحديث لأن القليل منه إذا لم يسكر لم يصدق عليه انه شراب مسكر، معلوم ہوا کہ علتِ نهي سكر ہے کیونکہ مشتق کے حکم کی علت مادۂ اشتقاق ہوتا ہے، ومذهبنا كذلك في البتع ونحوه۔[3]

۵۱۸۶- "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيْعِ الْعَتَكِيُّ وَأَبُوْ كَامِلٍ قَالَا: نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: نَا أَيُّوْبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا فَمَاتَ وَهُوَ يُدْمِنُهَا لَمْ يَتُبْ لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ۔" (ص:۱۶۷ سطر:۲۳،۲۴)

قوله: "كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ" (ص:۱۶۷ سطر:۲۳)

جمہور نے اپنے مذہب پر اس سے بھی استدلال کیا ہے، لیکن جواب وہی ہے جو "الخمر من هاتين الشجرتين" میں دیا گیا، کہ مراد ماہیتِ خمر یا معنی خمر بیان کرنا نہیں، بلکہ حکم بیان کرنا مقصود ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ہر مسکر حرام ہے کالخمر ومذهبنا كذلك، بلکہ "الخمر

---

(۱) لسان العرب ج:۲ ص:۹۳۔

(۲) المنجد في اللغة ص:۶۹ وشرح صحيح مسلم للنووي ج:۲ ص:۱۶۶ وتكملة فتح الملهم ج:۳ ص:۶۵۹۔

(۳) الهداية ج:۴ ص:۴۹۰ كتاب الأشربة

من ھاتین الشجرتین" سے تو ہمارے مذہب کی اور تائید ہوتی ہے، کیونکہ اگر خمر کو "ھاتین الشجرتین" میں منحصر مانا جائے اور خمر سے مراد شراب محرّم لی جائے، تو نبیذ الحنطۃ وغیرہ اس سے خارج ہو جاتی ہے، البتہ ترمذی وغیرہ کی بعض روایات میں جو مرفوعاً آیا ہے: "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام"(۱) اور "ما اسکر الجرۃ منہ، فالجرعۃ حرام"(۲) تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ قصد تلہّی پر محمول ہے، اور تلہّی کے لئے وہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے۔ اور دُوسرا جواب یہ ہے کہ قلیل اور جُرعۃ سے مراد وہ آخری قلیل حصہ اور جُرعۃ ہے جس سے سکر ہوا، اور جو اس سے پہلے پیا گیا ہو وہ اس میں داخل نہیں(۳)۔ اور تیسرا جواب اعلاء السنن میں یہ دیا ہے کہ ما اسکر سے مراد خمر ہے، یعنی جس خمر کا کثیر مُسکر ہو اس کا قلیل بھی حرام ہے(۴)۔

ان تاویلات کی ضرورت ہمیں اس لئے پیش آتی ہے کہ حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے ایسی اشربۂ مُسکرۃ کا پینا اور پلانا ثابت ہے، جن کا قلیل مُسکر نہ تھا اور کثیر مُسکر تھا، مثلاً ابن عمرؓ اور ابن زیاد کا واقعہ پیچھے گزر چکا، اور حضرت علیؓ کے بارے میں حاشیۃ الکوکب الدری میں روایت ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کی ضیافت کی جن میں سے ایک شخص کو سکر ہو گیا، تو اس پر حد جاری کی، اس نے کہا: آپ خود ہی پلاتے ہیں اور خود ہی حد لگاتے ہیں؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا: "انما اضربك للسکر"(۵)۔ نیز امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے:

"انّ النبي صلى الله عليه وسلم أتي بنبيذ فشمّه فقتب وجهه لشدّته فصَبّ عليه من الماء فشربه"(۶)۔

---

(۱) اخرجه الترمذي في الأشربة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ج:۲ ص:۵۰۔

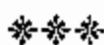
(۲) نصب الراية ج:۴ ص:۳۰۵ رقم الحديث: ۶۵۹۳ وسنن الدارقطني ج:۳ ص:۵۰۷ رقم الحديث ۴۵۸۱ بالفاظ مختلفة۔

(۳) بذل المجهود ج:۱۶ ص:۱۸ كتاب الأشربة، باب ما جاء في السكر ونصب الراية ج:۴ ص:۳۰۵ كتاب الأشربة وانوار المحمود ج:۲ ص:۳۸۹ كتاب الأشربة، باب ما جاء في السكر۔

(۴) اعلاء السنن ج:۱۸ ص:۲۱، ۲۸ كتاب الأشربة، باب قوله: كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر۔

(۵) حاشية الكوكب الدري ج:۲ ص:۱۲،۱۳ ابواب الأشربة، باب كل مسكر خمر وشرح معاني الآثار ج:۲ ص:۳۰۰ كتاب الأشربة، باب ما يحرم من النبيذ وبذل المجهود ج:۱۶ ص:۱۷ كتاب الأشربة، باب ما جاء في السكر۔

(۶) شرح معاني الآثار ج:۲ ص:۳۰۰، ۳۰۱ كتاب الأشربة، باب ما يحرم من النبيذ۔

نیز "اعلاء السنن" میں نقل فرمایا ہے: "عن ابن عباسؓ قال: حرمت الخمر لعینها والسکر من کل شراب" اخرجه الطحاویؒ فی معانی الآثار[۱] وهکذا رواه ابوبکر بن ابی خیثمة فی تاریخه عن ابی نُعَیم، واخرجه ایضًا من طریق ابن ابی خیثمة قاسم بن اصبغ، وقال ابن حزم: صحیح کما فی عقود الجواهر المنیفة"[۲]۔ وقال صاحب اعلاء السنن بعد نقلِ هٰذا: یدل علیه ما رواه ابراهیم عن عمر انه ذاق من نبیذ اعرابی سکر منه، وشربه بعد کسره بالماء[۳] واللّٰه اعلم۔

(۱) شرح معانی الآثار ج:۲ ص:۲۹۷ کتاب الأشربة، باب الخمر المحرمة ما هی؟ واعلاء السنن ج:۱۸ ص:۴۷ کتاب الأشربة، باب الخمر حرام لعینها۔

(۲) عقود الجواهر المنیفة ج ۲ ص ۱۰۵، ۱۰۶۔ (من أستاذنا المکرّم مدظلهم)

(۳) اعلاء السنن ج:۱۸ ص:۳۹ کتاب الأشربة، باب قوله کل مسکر حرام وکل مسکر خمر۔

کتابیات

(اس کتاب کے متن یا حاشیہ میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے، ان کے اسماء حروف تہجی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ہیں)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱	القرآن الكريم			
	(الف)			
۲	الاختيار	علامه عبدالله بن محمود الحنفي	مطبعة مصطفى البابي الحلبي الادارة العامة الأزهرية، مصر	
۳	ارشاد القاري	مولانا مفتي رشيد احمد لدهيانوي	ايچ ايم سعيد كمپني كراچي	۱۴۰۵ھ
۴	أحكام القرآن للتهانوي	مفتي محمد شفيع صاحب، مفتي جميل احمد تهانوي	ادارة القرآن كراچي	
۵	احكام القرآن للجصاص	علامه أبوبكر احمد بن علي الجصاص	سهيل اكيڈمي لاهور	
۶	الاستيعاب في معرفة الصحابة	حافظ ابن عبدالبر	دار الجيل بيروت	۱۴۱۲ھ
۷	أسد الغابة في معرفة الصحابة	امام ابن الأثير الجزري	دار احياء التراث العربي بيروت	۱۴۱۷ھ
۸	الأشباه والنظائر	علامة ابن نجيم الحنفي	ادارة القرآن كراچي	۱۴۱۸ھ
۹	الاصابة في تمييز الصحابة	حافظ ابن حجر العسقلاني	مطبعة مصطفى محمد مصر	۱۳۵۸ھ
۱۰	الاعتصام	علامه أبواسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي	دار المعرفة بيروت	۱۴۰۵ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۱	اعلاء السنن	علامہ ظفر احمد عثمانی	ادارۃ القرآن کراچی	
۱۲	اکمال المعلم	علامہ قاضی عیاض	دار الوفاء المنصورہ	۱۴۱۹ھ
۱۳	اکمال اکمال المعلم	امام ابی المالکی	دار الکتب العلمیۃ بیروت	
۱۴	الانصاف	علامہ علاء الدین أبو الحسن علی بن سلیمان المرداوی	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۰۰ھ
۱۵	انوار المحمود علیٰ سنن ابی داؤد	علامہ شیخ محمد صدیق نجیب آبادی	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۲۱ھ
۱۶	أوجز المسالک	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا	ادارہ تألیفات اشرفیہ ملتان	۱۳۹۴ھ

(ب)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۷	البحر الرائق	علامہ ابن نجیم الحنفی	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۸ھ
۱۸	البحر المحیط (تفسیر)	علامہ ابو حیان	مطبعۃ السعادۃ القاہرۃ	۱۳۲۸ھ
۱۹	بحر المذہب	علامہ عبدالواحد ابن اسماعیل	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۲۳ھ
۲۰	بدائع الصنائع	امام ابوبکر الکاسانی	دار احیاء التراث العربی بیروت	
۲۱	بذل المجہود	مولانا خلیل أحمد سہارنپوری	مطبع ندوۃ العلماء لکھنو	۱۳۹۳ھ
۲۲	بُغْیَۃُ الرائد فی تحقیق مجمع الزوائد	علامہ جلال الدین السیوطی		
۲۳	البنایۃ	علامہ بدر الدین عینی	مکتبہ امدادیہ فیصل آباد	
۲۴	بیان القرآن	مولانا اشرف علی تھانوی	ایچ ایم سعید کمپنی	

(ت)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۲۵	تاج العروس	السید محمود مرتضیٰ الزبیدی	دار لیبیا بنغازی	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۲۶	تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری)	علامہ أبوجعفر محمد بن جریر الطبری	مطبعة الاستقامة القاهرة	۱۳۵۸ھ
۲۷	التاریخ الکبیر للبخاری	امام محمد بن اسمٰعیل البخاری		
۲۸	تاریخ الیعقوبی	علامہ أحمد بن أبی یعقوب الیعقوبی	دار صادر بیروت	
۲۹	تبیین الحقائق	امام فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	دار الکتب العلمیة بیروت	
۳۰	تعلیق الصبیح	مولانا محمد ادریس کاندھلوی	مکتبہ عثمانیہ لاہور	
۳۱	التفسیر الکبیر	امام فخر الدین الرازی	المطبعة البهیة المصریة	
۳۲	التفسیر المظهری	مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی	ادارۃ اشاعت العلوم دھلی	
۳۳	تکملة البحر الرائق	امام محمد بن حسین الطوری القادری	دار الکتب العلمیة بیروت	
۳۴	تکملة فتح الملهم	مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم	مکتبة دار العلوم کراچی	۱۴۱۲ھ
۳۵	تلخیص الحبیر	علامہ ابن حجر العسقلانی	مکتبة نزار مصطفی الباز مکة المکرمة	۱۴۱۷ھ
۳۶	التمهید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید	علامہ ابن عبدالبر	مکتبة نزار مصطفی الباز مکة المکرمة	۱۴۱۷ھ
۳۷	تهذیب التهذیب	علامہ حافظ ابن حجر	دار المعرفة بیروت	۱۴۱۷ھ
۳۸	تهذیب الکمال فی أسماء الرجال	علامہ حافظ جمال الدین المزی	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۱۳ھ

(ج)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۳۹	الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی)	امام أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبی	دار الکتاب العربی بیروت	۱۴۲۳ھ
۴۰	جامع الترمذی	امام أبو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	مکتبہ رحمانیہ لاہور	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۴۱	الجامع الصغیر للسیوطی	علامہ عبدالرحمن السیوطی	مکتبۃ نزار مصطفی الباز السعودیۃ	[illegible]ھ
۴۲	جامع المسانید (مسانید امام اعظم)	علامہ ابومؤید محمد بن محمود الخوارزمی	مجلس دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن	۱۳۳۲ھ
۴۳	الجوهر النقی	علامہ علاء الدین المارديني الشهير بابن التركماني	نشر السنۃ ملتان	

(۳)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۴۴	حاشیۃ الحل المفہم	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی	مکتبۃ الشیخ کراچی	
۴۵	حاشیۃ الدسوقی	امام محمد بن احمد الدسوقی	دار الفکر مصر	
۴۶	حاشیۃ السندی علی صحیح مسلم	علامہ محمد بن عبدالهادی السندی	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۸۵ھ
۴۷	حاشیۃ الشیخ الشلبی	علامہ شہاب الدین احمد الشلبی	دار الکتب العلمیۃ بیروت	
۴۸	حاشیۃ صحیح مسلم للذہنی	شیخ محمد ذہنی	مصطفی البابی الحلبی واولادہ مصر	۱۳۷۸ھ
۴۹	حاشیۃ الطحطاوی علی الدر	علامہ سید احمد الطحطاوی	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	۱۲۸۲ھ
۵۰	حاشیۃ الکوکب الدری	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۰۰ھ
۵۱	حاشیۃ المستدرک	مصطفی عبدالقادر عطا	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۱ھ
۵۲	الحاوی الکبیر فی فقہ مذہب الشافعی	علامہ علی بن محمد	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۴ھ
۵۳	حجۃ اللہ البالغۃ	حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	قدیمی کتب خانہ	

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۵۴	الحل المفهم	مولانا رشید احمد گنگوہی	مکتبۃ الشیخ کراچی	
	(د)			
۵۵	دائرۃ معارف القرن	محمد فرید وجدی	مطبع دائرۃ معارف القرن العشرون	
۵۶	الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی	المکتبۃ الأثریہ شیخوپورہ	
۵۷	الدر المختار	علامہ علاء الدین حصکفی	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۴۰۶ھ
۵۸	الدر المنثور	علامہ عبدالرحمٰن السیوطی	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۲۱ھ
۵۹	دلائل النبوۃ	امام ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی	دار الکتب العلمیۃ بیروت	
۶۰	الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج	علامہ جلال الدین سیوطی	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۱۲ھ
	(ر)			
۶۱	رد المحتار المعروف بفتاوی الشامیۃ	علامہ ابن عابدین الشامی	ایچ ایم سعید کمپنی	۱۴۰۶ھ
۶۲	روح المعانی	علامہ ابوالفضل محمود الآلوسی	المکتبۃ الرشیدیہ لاہور	
	(س)			
۶۳	سراجی	شیخ سراج الدین محمد بن عبدالرشید السجاوندی	مکتبہ شرکت علمیہ ملتان	
۶۴	سنت و بدعت	مولانا مفتی محمد شفیع صاحب	ادارۃ المعارف کراچی	۱۴۳۵ھ
۶۵	سنن ابی داؤد	امام ابوداؤد السجستانی	میر محمد کتب خانہ کراچی	۱۳۶۹ھ
۶۶	سنن ابن ماجۃ	ابن ماجۃ		

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۶۷	سنن الدارقطني	امام علي بن محمد عمر الدارقطني	دار المعرفة بيروت	۱۳۲۲ھ
۶۸	سنن الدارمي	امام عبدالله الدارمي	دار القلم دمشق	۱۴۱۷ھ
۶۹	السنن الكبرى للبيهقي	امام ابوبكر احمد بن الحسين البيهقي	نشر السنة ملتان	
۷۰	سنن الكبرىٰ للنسائي	امام ابو عبدالرحمٰن النسائي	دار الكتب العلمية بيروت	۱۴۲۱ھ
۷۱	سنن النسائي	امام ابو عبدالرحمن النسائي	قديمي كتب خانه كراچي	
۷۲	السيرة النبوية المعروف بسيرة ابن هشام	علامه ابن هشام الحميري	مكتبة مصطفى البابي مصر	۱۳۷۵ھ

(ش)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۷۳	شرح البخاري لابن بطال	امام ابوالحسن علي بن خلف	مكتبة الرشد الرياض	۱۴۲۰ھ
۷۴	شرح البخاري للكرماني	علامه محمد بن يوسف الكرماني	دار احياء التراث العربي بيروت	۱۴۰۱ھ
۷۵	شرح الزرقاني على مؤطا	علامه محمد الزرقاني	مصر	
۷۶	شرح صحيح مسلم للنووى	علامه ابو زكريا يحيى بن شرف النووى	قديمي كتب خانه كراچي	۱۳۷۵ھ
۷۷	شرح الصغير للدردير	علامه احمد بن محمد بن احمد الدردير	دار المعارف مصر	۱۳۹۲ھ
۷۸	شرح الطيبي	امام شرف الدين حسين بن محمد الطيبي	ادارة القرآن كراچي	
۷۹	شرح عقود رسم المفتي	علامه ابن عابدين الشامي	مكتبة دار العلوم كراچي	
۸۰	شرح معاني الآثار	امام ابو جعفر الطحاوي	مكتبه حقانيه پشاور	
۸۱	شرح منح الجليل	شيخ محمد عليش		

(ص)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۸۲	الصحاح في اللغة و العلوم	مرعشلي	دار الحضارة العربية	۱۹۷۳م

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۸۳	صحیح ابن حبان	امام ابو حاتم محمد بن حبان	دار الکتب العلمیة بیروت	۱۴۰۷ھ
۸۴	صحیح البخاری	امام محمد بن اسماعیل البخاری	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۸۱ھ
۸۵	صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج القشیری	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۷۵ھ
	(ع)			
۸۶	العرف الشذی	علامہ انور شاہ کشمیری	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۲۵ھ
۸۷	عقود الجواهر المنیفة	علامہ محمد بن محمد الزبیدی	مطبعة الشیشکی الأزهر	
۸۸	العنایة علی هامش الفتح القدیر	علامہ محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الحنفی	دار الکتب العلمیة بیروت	
۸۹	عمدة القاری	علامہ بدر الدین العینی	دار الفکر بیروت	
۹۰	عون المعبود	علامہ محمد شمس الحق عظیم آبادی	دار الکتب العلمیة بیروت	
	(غ)			
۹۱	غریب الحدیث للخطابی	علامہ محمد بن محمد الخطابی	جامعة أم القری مکة المکرمة	۱۴۰۲ھ
	(ف)			
۹۲	الفائق فی غریب الحدیث	علامہ محمود بن عمر الزمخشری	دار الفکر بیروت	۱۴۱۴ھ
۹۳	الفتاوی البزازیة	شیخ محمد بن محمد الکردری	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	۱۴۰۳ھ
۹۴	فتاوی قاضی خان	امام فخر الدین حسن بن منصور	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	۱۴۰۳ھ
۹۵	فتاوی الهندیة	علامہ شیخ نظام وجماعة من العلماء	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	۱۴۰۳ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۹۶	فتح الباری	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی	دار نشر الکتب الاسلامیة	
۹۷	فتح القدیر	امام کمال الدین المعروف بن الھمام	دار الکتب العلمیة بیروت	
۹۸	فتوح البلدان	علامہ احمد بن یحیٰی البلاذری	دار الکتب العلمیة بیروت	۱۴۰۳ھ
۹۹	الفروق للقرافی	علامہ شہاب الدین القرافی	دار المعرفة بیروت	
۱۰۰	فوائد نافع			
۱۰۱	فیض الباری	علامہ محمد انور شاہ کشمیری	المجلس العلمی ڈابھیل ہند	۱۳۵۷ھ
		(ق)		
۱۰۲	القاموس المحیط	علامہ مجد الدین الشیرازی الفیروزآبادی	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۱۲ھ
		(ک)		
۱۰۳	کتاب الآثار	امام محمد بن الحسن الشیبانی	ادارة القرآن کراچی	
۱۰۴	کتاب الحجة علی اهل المدینة			
۱۰۵	کتاب العلل			
۱۰۶	کتاب الکافی			
۱۰۷	کتاب المیسّر	امام ابو عبداللہ فضل اللہ التوربشتی	مکتبة نزار مصطفی مکة المکرمة	
۱۰۸	کتاب الوسیلة للموصلی			
۱۰۹	کشف الخفاء	علامہ اسماعیل بن محمد العجلونی	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۰۳ھ
۱۱۰	الکفایة	شیخ امام تاج الشریعة عمر بن عبیداللہ المحبوبی الحنفی		
۱۱۱	الکوکب الدری	مولانا رشید احمد گنگوہی	ادارة القرآن کراچی	۱۴۰۷ھ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
		(ل)		
١١٢	لامع الدراری	مولانا رشید احمد گنگوہی	مکتبۃ المحمودیۃ سہارنپور	١٣٧٩ھ
١١٣	لسان العرب	علامہ ابن منظور	دار احیاء التراث العربی بیروت	
		(م)		
١١۴	المبتغی	علامہ برہان الدین ابراہیم بن محمد الحنبلی	المکتب الاسلامی بیروت	١٩٨٠ء
١١٥	المبسوط للسرخسی	امام ابوبکر محمد بن احمد السرخسی	ادارۃ القرآن کراچی	
١١٦	مجمع بحار الأنوار	علامہ محمد طاہر الگجراتی	مکتبۃ دارالایمان المدینۃ المنورۃ	١٣١٥ھ
١١٧	مجمع الزوائد	شیخ حافظ نور الدین الہیثمی	دار الکتب العلمیۃ بیروت	١٣٢٢ھ
١١٨	محلی	علامہ ابن حزم	دار الکتب العلمیۃ بیروت	١٣٢٣ھ
١١٩	المحیط البرہانی	امام برہان الدین محمود بن صدر الشریعۃ	ادارۃ القرآن کراچی	١٣٢٣ھ
١٢٠	مرقاۃ المفاتیح	علامہ علی بن سلطان محمد القاری	مکتبۃ حقانیہ پشاور	
١٢١	المستدرک للحاکم	امام ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم	دار الکتب العلمیۃ بیروت	١٣٢٢ھ
١٢٢	مسند أحمد	امام أحمد بن حنبل	مؤسسۃ الرسالۃ بیروت	١٣١٩ھ
١٢٣	مسند الشافعی	امام محمد بن ادریس الشافعی		
١٢۴	مسند ابی یعلی	امام احمد بن علی الموصلی		

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۲۵	مسند اسحاق بن راهویه	امام اسحاق بن محمد الحنظلي النيسابوري		
۱۲۶	مسند الطيالسي	امام سليمان بن داؤد الطيالسي		
۱۲۷	مسند ابي عوانة	امام يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الأسفرايني النيسابوري		
۱۲۸	مشارق الأنوار	امام قاضي عياض	دار الفكر بيروت	۱۳۱۸ھ
۱۲۹	مشكوٰة المصابيح	امام ولي الدين الخطيب التبريزي	قديمي كتب خانه كراچي	۱۳۶۸ھ
۱۳۰	مصنف ابن ابي شيبة	امام ابوبكر عبدالله بن محمد بن ابي شيبة	ادارة القرآن كراچي	۱۳۰۶ھ
۱۳۱	مصنف عبدالرزاق	امام عبدالرزاق بن همام الصنعاني	المجلس العلمي	۱۳۹۰ھ
۱۳۲	معارف القرآن	مولانا مفتي محمد شفيع صاحب	ادارة المعارف كراچي	۱۳۰۳ھ
۱۳۳	معالم السنن	امام ابو سليمان محمد بن محمد الخطابي	دار الكتب العلمية بيروت	۱۳۱۶ھ
۱۳۴	معجم الأوسط للطبراني	حافظ ابو القاسم سليمان بن احمد الطبراني	مكتبة المعارف الرياض	۱۳۰۶ھ
۱۳۵	معجم البلدان	ابو عبدالله ياقوت الحموي	دار صادر بيروت	۱۳۷۴ھ
۱۳۶	المعجم البير للطبراني	حافظ ابو القاسم سليمان بن احمد الطبراني	مطبعة الزهراء الحديثة موصل	۱۳۰۴ھ
۱۳۷	المعلم بفوائد مسلم	امام ابو عبدالله محمد بن علي المازري	دار الغرب الاسلامي بيروت	
۱۳۸	معين الحكام	شيخ علاء الدين ابو الحسن علي بن خليل الطرابلسي		

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۳۹	المغنی لابن قدامة	علامہ موفق الدین ابن قدامة	دار الکتاب العربی بیروت	
۱۴۰	المفہم	امام ابو العباس القرطبی	دار ابن کثیر دمشق	۱۴۱۷ھ
۱۴۱	المتممات المهدات			
۱۴۲	مکمل اکمال الاکمال	امام ابو عبداللہ السنوسی	دار الکتب العلمية بیروت	
۱۴۳	المنتقی شرح المؤطا	علامہ ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی	مطبعة السعادة مصر	۱۳۳۱ھ
۱۴۴	المنجد	لیوس معلوف	انتشارات اسماعیلیان تہران	
۱۴۵	مؤطا امام مالک	امام مالک بن انس	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	
۱۴۶	المؤطا للامام محمد	امام محمد بن الحسن الشیبانی	میر محمد کتب خانہ کراچی	

(ن)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۴۷	نصب الراية	علامہ جمال الدین ابو محمد الزیلعی	مؤسسة الریّان بیروت	۱۴۱۸ھ
۱۴۸	نور الأنوار	شیخ احمد المعروف بملّا جیون	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۱۴۹	النهاية لابن الأثير	امام مجدالدین ابو السعادات المبارک بن محمد الجزری	مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان قم	

(ھ)

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۵۰	ہدایة	شیخ الاسلام برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر المرغینانی	مکتبہ شرکت علمیہ ملتان	
۱۵۱	ہدیہ الشیعة	حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی	مکتبہ نعمانی لاهور	

❊❊❊